

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE MESTRADO EM LINGÜÍSTICA**

***DIZ - SENSU:*
CONTRA-IMPÉRIO E DIFERENÇA DESDE
A AÇÃO LINGÜÍSTICA**

KÁTIA VANESSA TARANTINI SILVESTRI

**São Carlos
2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE MESTRADO EM LINGÜÍSTICA**

DIZ- SENSU:
**CONTRA-IMPÉRIO E DIFERENÇA DESDE
A AÇÃO LINGÜÍSTICA**

KÁTIA VANESSA TARANTINI SILVESTRI

Dissertação apresentada conforme exigência curricular de finalização do Programa de Pós em Lingüística da Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR - orientada pelo prof. Dr. Valdemir Miotello

**São Carlos
2006**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S587ds

Silvestri, Kátia Vanessa Tarantini.

Diz-sensu: contra-império e diferença desde a ação
lingüística / Kátia Vanessa Tarantini Silvestri. -- São Carlos :
UFSCar, 2006.

187 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2006.

1. Lingüística. 2. Controle lingüístico. 3. Criação verbal.
4. Subjetividade. 5. Células - comunicação. I. Título.

CDD: 410 (20^a)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Valdemir Miotello

Profa. Dra. Vera Cepeda

Prof. Dr. José Lima Júnior

Valdemir Miotello
Vera Cepeda
José Lima Júnior

*Nilton, pela sua afetividade
expressa no cuidado, carinho e
interlocuções.*

Primavera de 2006

*“A resposta essencial é apenas o começo de
uma responsabilidade. Nela o interrogador
desperta mais originariamente. É também,
por isso, que a questão autêntica não é
suprimida pela resposta encontrada”*

Martin Heidegger

“É preciso estar ferido e perturbado, sem o que não se acham as expressões verdadeiramente boas, penetrantes, as frases raio X”

Aldous Huxley

APRESENTAÇÃO

*“Escrevo porque à medida que escrevo
vou me entendendo e
entendendo o que quero dizer,
entendendo o que posso fazer.
Escrevo porque sinto necessidade
de aprofundar as coisas, vê-las como
realmente são...”*
Clarice Lispector

Desejei dizer o que nunca fora dito. Assim, determinada, dediquei-me à invenção de palavras. Tentei e tentei uma nova e inusitada palavra, ao final era sempre o mesmo: nada, nenhuma palavra fui capaz de inventar. Descobri¹, logo e para minha salvação, que não era preciso neologismos e, que cada palavra, é nova a cada uso - a cada contexto um texto. A palavra invoca o novo, o inusitado a cada tomada do verbo. É no jogo, no uso da palavra, na interlocução, no diálogo que a palavra - o mesmo - invoca o outro - o novo. Dizer é sempre um ato que não expressa simplesmente um sinal, mas um cheiro, um gosto, um temor, um amor, uma angústia, um alívio, uma esperança, uma tristeza, uma dor, uma felicidade etc. Não há termos simplesmente, há sensações. Deste modo, desisti do projeto de inventar palavras e resolvi entregar-me à escrita, nem que fosse um *dizer o mesmo*, pois já havia adquirido a convicção de que o mesmo, ele mesmo, invoca sempre o novo, o inusitado, o nunca antes dito, isto é, escutado, interpelado.

Depois desse aprendizado, descobri também que não escrevo para que o leitor torne-se simplesmente mais hábil num certo assunto, numa certa disciplina. Escrevo para que ele beba do meu sangue². Convido-o a compartilhar não constatações, mas projeções, sonhos. Escrevo

¹ Consoante a tese de Bakhtin. Ver em especial *Marxismo e Filosofia da Linguagem e Estética da criação verbal*.

² Cf. Rubem Alves, quem lê bebe o sangue de quem escreveu. Ver a obra *Livro sem fim*.

não para que as frases que a tinta imprime surjam aos olhos unicamente, antes e substancialmente escrevo para que meu interdito seja lido: para aquilo que a mim mesma escapa seja fala viva ao leitor. O texto que o leitor lerá é sua fala também, suas sensações. Quero assim ser uma ponte, não entre o não saber e o saber, por exemplo; mas, sim, entre o leitor e suas futuras palavras, entre minhas palavras e meu próprio entendimento. Escrevo o que em mim ganha carne ao escrever. Carne esta que ofereço ao banquete que não preparo, mas que sou conviva. Ofereço minha ontologia selvagem roubada³, emprestada, encarnada, transvalorizada dos que antes de mim escreviam para si e para mim.

Escrevo ainda para resistir. “É preciso estar ferido e perturbado” diz Huxley, é preciso emoção para agir⁴. É preciso espantar-se com o uso unívoco da palavra, estar ferido com seu uso unilateral. Minha ferida eu a descobri, advinha do peso de certos discursos. Era porque meu corpo não aceitava certas marcas, certas formas e invólucros de certos discursos, os quais definem-se por apresentar, reduzir e manipular o signo a uma única perspectiva, que eu sentia-me ferida e, que por isso, soava-me como música a desconstrução sígnica que promovera meus primeiros estudos com a linguagem. É preciso estar ferido pelas palavras empregadas com tanta clareza - luz demais pode cegar⁵. É preciso estar ferido pela clarividência com a qual são empregados os discursos. É preciso duvidar. É preciso estar cansado da aparente transparência da palavra, de sua veracidade. É preciso poder rir de toda verdade⁶. Portanto, ali onde o cansaço rompe-se em absurdo e o absurdo em revolta⁷, onde a

³ Para Chauí (1984), a filosofia de Merleau-Ponty traduz-se em uma ontologia selvagem ou pré-reflexiva.

⁴ Mover e emoção têm o mesmo radical latino *emovere*.

⁵ Luz demais, nesse contexto, remete-se à noção de uma postura dogmática, a qual pode impedir ou inibir o exercício reflexivo.

inquietação brota, onde o espanto presentifica-se, dali emergem as contrapalavras, a réplica produzida no silêncio da entranhas. Dali nasce esse texto, da revolta das entranhas, como protesto e comemoração⁸.

⁶ Para Nietzsche (1996), só deve-se acreditar em uma verdade da qual possa-se rir. Isso significa a capacidade de criar contrapalavras. Rir de toda verdade é escapar, negar ou driblar a marca e o imposto. Rir de toda verdade é refletir, interagir: colocar-se como sujeito criativo.

⁷ Cf. Camus em *O homem* e *O mito de Sísifo*. O absurdo é um conceito camusiano que se refere ao momento em que o ser humano depara-se com sua vida mecânica e cai, cai na mais profunda crise. Dessa queda duas situações são possíveis: uma – ou a constatação leva ao suicídio ou simplesmente o indivíduo retoma sua vida mecânica; duas - levanta-se e ergue-se enquanto um “homem revoltado”. Este é um novo indivíduo que diz não a sua existência mecânica e, ao negá-la, afirma uma outra situação para si. O indivíduo revoltado é aquele que retorna à sua vida para criar sentido. O “homem revoltado” diz sim ao devir, aceita estar livre e passa a criar os sentidos de sua existência. O “homem revoltado” é aquele que cai e levanta, pois tem vontade de potência. Ver da obra *Triboluminescência* o artigo *Sentimento de absurdo e ideologia do cotidiano*.

⁸ Protesto contra o uso unilateral da palavra, comemoração da possibilidade de criar.

RESUMO

O discurso político ao ser estudado desde a perspectiva do controle lingüístico - cuja estruturação advém da lógica capitalista e a difusão é promovida desde o sistema sem fronteiras das mídias – e da criação verbal (contrapalavra/ideologia do cotidiano) leva-nos ao âmago da relação entre linguagem e política. Ao constatar-se o sistema político atual – império – duas alternativas emergem diante do olhar do analista: ou uma sensação de nostalgia, crendo que sistemas anteriores eram melhores, ou, como defendem Negri & Hardt (2005), indo-se além dele. Ir além não significa dizer que a ordem da conjuntura atual – império - seja ruim em si, mas que ela é um *obstáculo* à democracia que se quer constituir, e, portanto, não um *limite*. Como tal, o império é o espaço mais propício para se forjar relações menos capitalistas, porém mais humanas. É nesse contexto, que os discursos que despontam – aparentemente desconexos das indústrias de propaganda - difundidos pelas mídias, são analisados, fazendo emergir mitos e paradoxos que tentam inibir a potencialidade (*conatus*) humana. Esses discursos são entendidos como ideologia oficial ou super estrutura. Cartas e pequenos artigos enviados ao caderno *Opinião* <<seção *opinião pública*>> do *Jornal de Piracicaba* dos finais de semana (sábado e domingo) são analisadas e, desta análise emerge o que em termos bakhtinianos define-se como ideologia do cotidiano ou ainda criação verbal (contrapalavras). Todo o *corpus* circunscreve-se entre maio de 2005 a setembro de 2006. Numa incursão pela tensão entre os discursos que despontam e os que são produzidos desde uma ideologia do cotidiano sinalizar-se-á (memória de futuro) para a possibilidade de construção do contra-império no sentido de uma *política da diferença*, cuja possibilidade advém da conjunção de uma *comunicação molecular* e uma *política da comunicação*. A construção de uma política da diferença delinea-se desde as brechas existentes na própria

nervura do sistema imperial. É no e pelo uso de ferramentas conhecidas ao sistema que o contra-império pode ser forjado. A principal dessas ferramentas é a *linguagem* e, é desde seu estudo político, que defende-se a fomentação de novas Terras. Busca-se, enfim, responder a uma questão crucial: *quem* será o sujeito da mudança e *como* a fará? Para tal empreendimento é que um horizonte comum se estabelece (Negri, Bakhtin, Lévy, Rancière, Deleuze, Foucault) a fim de apontar para novas formas de batalhas entre as quais o controle da produção lingüística, as possibilidades de comunicação, o trabalho imaterial, a reelaboração de espaços enunciativos e a *autopoiese* é cada vez mais o objetivo da luta política.

Palavras chaves: controle lingüístico, criação verbal, subjetividade, comunicação molecular, trabalho imaterial, política da diferença

SUMÁRIO

Introdução	13
------------------	----

PRIMEIRA PARTE

Centrípeta

I	Capítulo primeiro: A política do consenso.....	26
	I Uma definição para política.....	27
	II Paradoxos da política do consenso.....	37
	III Nota conclusiva.....	47
II	Capítulo segundo: Novas relações – a soberania imperial.....	48
	I A política em seu verso e reverso.....	49
	II Sociedade bio-política.....	52
	III Práticas biopolíticas.....	63
	IV Nota conclusiva.....	73
III	Capítulo terceiro: O tripé imperial – bomba, dinheiro e linguagem – pós-modernidade.....	75
	I Modernidade e pós-modernidade.....	76
	II Não-lugar – o espaço imperial.....	86
	III Nota conclusiva.....	100

SEGUNDA PARTE

Centrífuga

I	Capítulo primeiro: Subjetividade – um novo modo de produção.....	104
	I Discurso-corpo e dialogismo-corpo.....	105
	II Um acerto de contas: o sujeito anárquico em Foucault.....	112
	III Produção de subjetividade no mundo imperial.....	117
	IV Nota conclusiva.....	124
II	Capítulo segundo: Hibridismo e agir comunicativo.....	125
	I Hibridismo no mundo pós-moderno: a política da diferença.....	126
	II O agir comunicativo: em busca da comunicação molecular.....	134
	III Democracia virtual	146
	IV Nota conclusiva.....	154
III	Capítulo terceiro: Corpo anárquico - o que pode um corpo?.....	156
	I O trabalho imaterial – armas de guerra.....	157
	II A economia dos corpos – para uma política da comunicação a partir da avaliação lingüística do social (molecular).....	164
	III Multidão como potência democrática.....	171
	IV Nota conclusiva.....	178
	Conclusão.....	179
	Referência bibliográfica.....	183
	Bibliografia.....	185

INTRODUÇÃO

“(...) a interpretação será sempre, sucessivamente a interpretação de “quem?”; não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo quem colocou a interpretação. O princípio de interpretação não é mais do que o intérprete...”
Michel Foucault

A dissertação foi inspirada por uma obra, *Império*, de Negri & Hardt. Esta obra, intertransdisciplinar que é, provocou-me tanto a encontrar suas referências quanto a buscar por outras obras de seus autores. O contato com *Império* desencadeou em mim o ensejo por entender, problematizar e questionar um assunto em particular: o discurso político¹.

O desafio que me propus circunscreve-se em estudar o discurso político desde a perspectiva de sua relação com o controle lingüístico e a criação verbal, ou seja, desde o gênero do discurso político. Nesse sentido - de controle lingüístico - e, por um lado, estabelece-se um elo - devido ao capitalismo e disseminado pelas mídias - entre discursos aparentemente desconexos, mas pertencentes a um mesmo gênero secundário do discurso (política). Esse elo (gênero) é o que o conceito império revela. O conceito império nada tem a ver com imperialismo ou com formas antigas de comando (Império Romano, por exemplo). Império não é metáfora, antes, designa a globalização. Esta, entretanto, é entendida como uma ordem global tanto da produção quanto da cultura, uma nova forma de supremacia. Para Negri & Hardt a soberania transformou-se em globalização: eis o que os autores definem com o conceito império.

Através das transformações contemporâneas, os controles políticos, as funções do Estado, e os mecanismos reguladores continuaram a determinar o reino da produção e da permuta econômica e social. Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova

¹ O discurso é o conjunto de muitos enunciados acerca de um tema. O analista é quem procura pelo interdito no dito – no discurso. Ou seja, o analista procura por um elo entre os enunciados.

forma global de economia é o que chamamos de Império (Negri & Hardt: 2005, p. 12).

Por outro lado, e no sentido de criação verbal (texto em geral: produção verbal cotidiana), emerge o gênero primário enquanto contrapalavra (produção cotidiana) aos discursos oficiais (gêneros secundários) ².

Problematizar o discurso desde esse jogo entre gêneros primários e secundários significa entender, por um lado, o discurso desde sua relação com a História, no sentido em que “o discurso, embora obedeça às coerções da estrutura, é da ordem do acontecimento, isto é, da História” (Fiorin: 1996, p. 15). Com efeito, o discurso é o *locus* da instabilidade. Instabilidade não é sinônimo de caos ou desordem, antes, refere-se ao dinamismo da linguagem. Dentro desse contexto, a proposta da pesquisa articula-se no jogo entre forças coesivas e dispersivas (Fiorin/1996), pelo qual àquilo que é estável deixa-o de ser, ou seja, adquirem-se novos valores gerando novos significados. É, de fato, um movimento que nega um axioma marxista de que estamos submetidos a uma ideologia oficial. Mesmo que na teoria marxista exista uma hipótese à subversão da ideologia oficial, antes há a afirmação de que estamos submetidos, assujeitados à ideologia oficial. Na perspectiva que assumo (Bakhtin) não há sujeito assujeitado; há tensão e conflito entre ideologias, mas não assujeitamento a nenhuma delas.

O que ora é sistêmico passa a ser, por ordem de uma nova fala (produção verbal), extra-sistêmico, sendo a recíproca verdadeira. Por outro lado, e em decorrência da primeira premissa, entender a política como uma prática cotidiana, incessante, da qual não há lado de fora, não há como ser *apolítico*. Nessa perspectiva, focar a atividade política desde o *tomar* a palavra. Desse jogo entre falas, discursos que despontam e História, revela-se a possibilidade de fissuras, as quais são forjadas, sempre e imprescindivelmente, por novas tomadas do verbo, por novas falas dentro da estrutura que se quer dominante.

² Há nessa teoria o empreendimento valorativo da vida cotidiana (o mundo da vida) como o solo originário, fomentador para toda a prática científica (discursos oficiais – secundários).

A análise do discurso leva ao âmago de uma rede de imbricações entre o sujeito fala/língua/contexto. Deste modo, a leitura que faço de *Império* é desde sua análise ontológica. Uma teoria e prática política ontológica opõem-se a uma política jurídica. Diferentemente de crer que o indivíduo está subjugado à sociedade política, a perspectiva ontológica defende que são os indivíduos, desde seus respectivos *conatus* (potência/desejo), os constituidores do estado político. Com efeito,

a sociedade política não é uma ordem imposta do exterior aos desejos individuais; tampouco é constituída por um contrato, por uma transferência de direito da qual resultaria uma obrigação transcendente. Ela é resultante quase mecânica (não dialética) das interações entre potências individuais que, ao se comporem, tornam-se potência coletiva (Negri: 1993, p. 17, prefácio de Alexandre Matheron).

Enveredo-me, portanto, pelo caminho da contra-História. Busco as contrapalavras, a atividade humana, a criação (ação) lingüística, verbal. Aloco-me na tensão entre as ideologias (oficial e cotidiana) capazes de demonstrar as relações, sempre tensas, entre os sujeitos, os discursos que despontam e formas de ser (agir e dizer e fazer). Nesse estudo político da linguagem problematiza-se o consenso e a crise da alteridade de nossa época. Os capítulos primeiro e segundo da primeira parte analisam, entre outros pormenores, tais relações.

Ao refletir o discurso político do presente, o capítulo terceiro da seção primeira, insere-se no contexto do que, com Negri & Hardt, pode-se chamar de império. Este é engendrado pela atividade biopolítica, ou seja, ela, a biopolítica, é o sangue das veias do sistema que define-se como pós-modernidade. Desta afirmação, nota-se desde já, que a pesquisa afirma que as relações que estabelecemos são pós-modernas. Tal afirmação justifica-se a partir de uma análise epistemológica (Foucault), pela qual escava-se os solos epistêmicos - solos fomentadores - fazendo emergir as interações entre discursos e modos de ser. Isso feito vislumbra-se que as atuais relações não se configuram mais aos moldes das formas modernas de ser.

Encerra-se a primeira parte realizando um movimento centrípeto, pois buscou-se levantar os alicerces, definir os temas, a problemática que motiva a pesquisa e encontrar definições do objeto da pesquisa: a relação entre linguagem e política. A primeira parte visa o centro, o ponto crucial dos discursos oficiais (ideologia oficial) do poder e controle da contemporaneidade (paz, igualdade etc).

A segunda parte, fundamentada nas discussões anteriores, envereda-se por uma análise primeiramente da subjetividade. Busca-se ainda a definição do sujeito pós-moderno e, a cabo, o sujeito da mudança, tarefa do primeiro capítulo. Em seguida, no capítulo segundo, dá-se destaque às hibridizações e relações comunicativas possíveis dentro da nervura do sistema atual de ordem, a saber, o capitalismo financeiro (império conforme Negri/Hardt) e problematiza-se a democracia digital ou virtual. Por fim, o terceiro capítulo dessa seção discute o trabalho imaterial, uma nova economia (*Nicht-Capital*) e a *autopoiese*, destacando a potencialidade humana e sua capacidade de ir além do império.

Deste modo, a segunda parte da dissertação, busca efetivar um movimento centrífugo, de modo a manter-se na linha de raciocínio dos referenciais teóricos. Para os autores de *Império* não se propõe um contra-império negando uma lógica para depois simplesmente ocupar o mesmo lugar; antes, Negri & Hardt assumem que a própria lógica da ordem do presente traz em si prerrogativas reais, isto é, que em si mesmo a lógica do presente não é ruim. Nesse contexto, não se tem de destruir o sistema para se construir algo “melhor”, mas sim de trabalhar com suas próprias ferramentas não contra ele mesmo; mas, sim, a favor de cada um de nós. Lévy, numa posição semelhante, defende a utilização de todo o aparato tecnológico existente atualmente para potencializarmos o alcance de nossas comunicações, instaurando assim novas relações, isto é, relações participativas. Em suma, o que os teóricos de uma política da diferença propõem é que centrifuguemos nossas relações de modo a

instaurarmos, no mesmo, novas interações. Com efeito, a segunda parte visa à borda, a margem, os discursos da contrapalavra, a ideologia cotidiana, a réplica.

Essa tensão entre ideologia oficial e ideologia do cotidiano, respectivamente centrípeto e centrífugo, é a movimentação da dissertação, a qual assume em sua tessitura a simultaneidade desses movimentos, pois afirmo a perspectiva de que o discurso secundário (oficial) é a todo o momento atravessado pelo discurso primário (cotidiano); ambos estão simultaneamente acontecendo. Assim, ao redigir *diz-sensu* e por um lado, aponto para essa imbricação: dizer (*diz*) remete-se ao poder dizer, isto é, o estar habilitado ao dizer (discurso oficial); *sensu* remete-se a um sentido, a uma criação verbal (ideologia cotidiana – contrapalavras). Por outro lado, o som, a imagem acústica de *diz-sensu* remete-se a dissenso, ou seja, o conflito, a tensão e o jogo entre as ideologias, entre os movimentos. Ainda nesse movimento próprio da dissertação as notas de rodapé presentificam também o papel de uma tensão na tessitura do texto. Elas, as notas, trazem também outras falas, pontuam outras perspectivas compondo com o texto um contratexto. Além de marcarem referências, as notas de rodapé convidam o leitor a outras leituras que diretamente escapam da delimitação da dissertação e por isso constam na bibliografia e não no referencial teórico. Entretanto, essas outras obras anunciadas nas notas compõem um cenário mais amplo e até mesmo apontam para tendências divergentes daquilo que co-afirmo com o referencial teórico. As notas de rodapé ganham aqui um novo valor, elas dialogam com o texto, mostrando outras tendências, leituras e opiniões, trazendo outras análises que não as delimitadas no *corpus*, enfim no texto um contratexto. Visualmente as notas encontram-se na página do texto corrido, de forma que estão ao mesmo tempo juntas compondo o sentido geral do texto quanto opondo-se pelo traço que marca até onde vai o texto e onde começam as notas. Texto e notas são tensões, são simultâneos. Escrevo o texto e escrevo as notas, busco tecer uma rede de significações acerca de um tema, seja reafirmando-o, seja indo a outro lugar.

Ao concentra-se no estudo destas interações, a pesquisa coloca-se no âmbito de uma análise filosófica da linguagem, ou melhor, uma análise dialógica de avaliação social da linguagem (Bakhtin), considerando sujeito falante em relação a seu meio e contexto, em suma, entendendo o texto como tudo aquilo que está envolvido na atividade humana. Fundamentada nessa perspectiva traço um percurso cujo início e fim é o humano, é um projeto humanístico, não como quiseram os próprios Humanistas, mas num sentido bakhtiniano, foucaultiano, deleuziano e negriano. Um humanismo depois da morte de uma certa relação capitalista, um humanismo do nascimento de uma nova economia e subjetividade. Para tal empreendimento, uso como *corpus* cartas e pequenos artigos enviados à seção *opinião pública* do caderno *Opinião* do *Jornal de Piracicaba* dos finais de semana (sábado e domingo) no período de maio de 2005 a maio de 2006 e campanhas publicitárias vinculadas pela grande mídia entre 2005 e 2006, entre as quais encontra-se a campanha da Justiça eleitoral/2006, Coca-cola/2005, Veja/2005.

A escolha pelas postagens da página opinião pública (cartas e pequenos artigos) justifica-se desde a noção de que “a enunciação enquanto tal é um puro produto da interação social, quer se trate de um ato de fala determinado pela situação imediata ou pelo contexto mais amplo que constitui o conjunto das condições de vida de uma determinada comunidade lingüística” (Bakhtin: 2000, p. 121). De modo que o enunciado é a prática na e pela qual efetiva-se a criação verbal.

Não obstante, a escolha pelo *Jornal de Piracicaba* justifica-se ainda pelo lema que *se quiser ser universal volte para o quintal da sua casa*. Mais precisamente, os valores dos mundos (seja o político, o esportivo, o econômico, o da saúde, o religioso etc) imbricam-se e repercutem por todos os lados – dialogismo – de modo que seja qual for a fonte para análise (jornais da capital do Estado, da capital do país, da cidade do interior, revistas científicas ou

de fofoca etc) encontrar-se-á a tensão entre os discursos fomentados por uma época, encontrar-se-á o dialogismo: tudo dialoga com tudo.

No cenário da pós-modernidade, os acontecimentos viajam entre todos e por todos os lugares do mundo civilizado³: seja de boca em boca, por aquele que viaja, conta, escuta; seja pela mídia (rádio, TV, jornais impressos, revistas) e multimídia (*cd, dvd, software* educativo etc), as informações circulam. No mundo civilizado não há lugares ou comunidades fora ou a par dos acontecimentos nacionais e internacionais. Em todo esse mundo as relações vividas estão em jogo direto com a maquinaria atual. Seja por ser explorado pelo capitalismo cortando cana ou pescando, seja por ganhar muito dinheiro com indústrias de açúcar ou pescado, mantém-se relação direta com a maquinaria de comando - império.

Não obstante, escolho as falas publicadas em jornal e um jornal do interior do estado de São Paulo porque a busca pela qual enveredo-me é pela disposição, vontade e iniciativa em participar, em falar publicamente. Viso o desejo que motiva. Desta forma seria indiferente o gênero discursivo no qual me pautasse. Poderia sim utilizar unicamente falas postadas na internet (*blogs, orkut, comunidades* etc) já que faço uma memória de futuro acerca da democracia virtual ou digital enquanto uma política da diferença. Entretanto, faço uma memória de futuro e, portanto, opto pelo jornal, pela forma ainda tradicional e ainda mais acessível às pessoas, querendo assim, desde a tessitura da dissertação, demonstrar que mesmo em um sistema de comunicação molar (um/todos) e ainda bastante corriqueiro, de certa forma assentado e carregado pela ideologia de cada editorial, há a contrapalavra. Ela presentifica-se. Posso, portanto, afirmar com Negri e Hardt que *há prerrogativas reais dentro da própria lógica do sistema*. No “mesmo”, isto é, na lógica do sistema (molar, hierarquizada, oficial etc: o jornal no caso) a forma molecular de comunicação (cotidiana, dialógica, réplica) penetra, invade, desterritorializa, vai ganhando espaço, vai criando a tensão, o jogo. Seria, todavia,

³ Assumo como definição de *mundo civilizado* a concepção de Negri & Hardt em *Império*, a saber, as sociedades que vivem a globalização seja comunicando-se econômica, política ou culturalmente.

cômodo instrumentalmente utilizar somente das falas presentes na internet por ser ela um espaço mais híbrido em relação ao jornal e mais molecular (todos/todos), e poderia parecer estar em maior sintonia com a proposta da dissertação, centralizar o *corpus* unicamente no meio digital. Entretanto, a dissertação enseja problematizar o desejo de reelaborar o cenário, a vontade de ir além das formas de ser (agir, dizer e fazer) que nos constitui. Essa vontade, essa busca está presente na boca dos insatisfeitos frente às formas de existir e expressa-se em qualquer gênero discursivo. Não é o *lugar* de expressão que importa diretamente para o empreendimento que aqui se busca, mas a *expressão*. Não obstante, as cartas e artigos enviados ao jornal são em parte enviados pela internet. No *site* do jornal www.jornaldepiracicaba.com.br o internauta que enviou sua carta ao *e-mail* cartas@jpjornal.com.br ou aquele que enviou sua carta ao endereço da sede do jornal tem sua carta ou artigo publicado tanto na página da internet quanto no jornal impresso. O espaço (página) reservado do caderno *Opinião* para a comunidade é formada por dois espaços, um, *Opinião Pública*, é reservado para publicações maiores as que estou chamando por artigos (que ultrapassem os quinhentos caracteres que caracterizam as cartas). O outro chama-se *Cartas* e define-se por redações até quinhentos caracteres, tal como estipulou o *Jornal de Piracicaba*. As postagens que ultrapassam o número de caracteres e que trazem uma discussão mais metódica (científica) – os artigos – são sempre três e as cartas variam de quatro a oito postagens (dependendo do tamanho – caracteres – das postagens). O jornal só publica postagens devidamente assinadas, não aceitando iniciais de nome e pelas quais não se responsabiliza, unicamente cede o espaço.

A escolha pelas campanhas publicitárias como campo de análise dos discursos oficiais justifica-se pela a noção difundida pelo meu referencial teórico que afirma ser as indústrias de propaganda o *locus* principal de manutenção do império desde o controle lingüístico, o

controle de imaginários etc. as campanhas analisadas foram extraídas de várias mídias, como a internet, a TV e o jornal.

É crucial observar que toda análise é carregada por uma interferência interpretativa. O analista ao dedicar-se à análise de um tema ou recorte atribui a este conteúdo sua teoria especulativa, isto é, ao ler um texto leio a partir do meu ponto de vista. O leio desde minha visão de mundo e da teoria com a qual trabalho. Contribuo com a leitura, ofereço ao texto o meu texto. Não há análise neutra ou forçada, antes, há uma leitura de um analista desde sua fundamentação teórica. É por isso que Foucault diz que deve-se interrogar o interprete e não a interpretação. Em consonância com isso afirma-se que “você pode negar ter querido dizer, mas não pode negar ter dito” (Ducrot *apud* Henry: 1992, p. 206).

Herdeira de Terras utópicas assumo, com os autores meus interlocutores, a utopia de ver no indivíduo um poder subversivo - um antipoder - de acreditar no afeto e em uma comunidade fundada no desejo.

Alimentamos as perigosas utopias da reciprocidade, da troca, da escuta, do respeito, do reconhecimento, do aprendizado mútuo, da negociação entre sujeitos autônomos e da valorização de todas as qualidades humanas (Lévy: 1998, p. 80).

Co-afirmo a luta pela emancipação, não simplesmente trabalhista, feminista, por exemplo; mas, sim, assumo a luta pela emancipação de um humano total - como quer Lévy. A luta que tomo como minha que assumo ao existir⁴ é uma luta pela participação, pela reconfiguração da cena ao se reelaborar os espaços enunciativos. A pergunta que se coloca é: por que os espaços enunciativos têm de ser reelaborados? Eles o têm toda a vez que sua estrutura for monumental⁵, toda vez que por eles surjam ídolos, hierarquias que apresentam-nos uma pseudo realidade, a saber, tanto de uma democracia reduzida a uma linguagem binária (Lévy), quanto de paradoxos (ator político, consenso etc) que tentam manipular e

⁴ Consoante a filosofia de Merleau-Ponty (1962) liberdade consiste perceber-se responsável por práticas, atitudes etc que necessariamente não praticamos ou optamos, mas que assumimos ao existir.

controlar nosso imaginário (Rancière). Com efeito, no ensejo por uma democracia participativa, toda e qualquer forma de idolatria e hierarquia tem de ser abolida, pois para se entender por democracia, como quer Spinoza, “uma política da *multitudo*” (Negri: 1993, p. 24), é necessário realizar uma luta, um evento semântico para democracia: é preciso inventar a democracia.

Na construção de uma política da diferença, todo andarilho⁶ encontra-se face ao problema do controle lingüístico, da construção do imaginário, da subjetividade, da criação verbal enfim, encontra-se com a problemática da aplicação de uma ferramenta muito eficaz e em si polifônica: a linguagem. Todavia, ferramenta que é, pode ser aplicada a trabalhos diferentes e, polifônica por natureza, gera efeitos contrários ao uso comum que presenciamos todos os dias pela mídia gerada por um capitalismo em vias de desaparecimento, ou transformação.

É usando da mesma ferramenta, encontrando caminhos, desterritorializando territórios dentro do próprio sistema atual de relações que, como guia cada um de nós, em nossa atividade política, podemos forjar um contra-império. Este é mais construído de um trabalho imaterial do que de uma ação armada⁷. A guerra que se trava é virtual, não fria, mas quente à pulsação de cada pulso desejante.

Objetiva-se, portanto, problematizar a imbricação fala/política. Imbricação porque mais que relação. Toda palavra é ideológica, logo política. Emerge dessa afirmação o ponto crucial no qual cruza-se linguagem e política: toda palavra emprega sentidos diversos em seus muitos usos, toda palavra é uma tomada de posição. Falar é ser/existir.

⁵ Cf. Foucault (1986), o monumento é o enunciado que desponta, não sendo necessariamente um documento, isto é, todo o material possível acerca de um tema. O monumento tende a instaurar uma vontade de verdade.

⁶ Termo caro a Nietzsche (1996), o andarilho é a figura da pessoa que se “livrou” das correntes de certa racionalidade, a qual estou entendendo como racionalidade capitalista. O andarilho, o que anda, ainda traz a idéia da quebra de fronteiras, da desterritorialização, do guia, que necessariamente não conhece o caminho, mas que se propõe a andar.

⁷ Não é pelo uso de armas (seja de fogo ou de utensílios transformados em armas) que o contra-império será forjado; sua construção é fruto de relações humanas cada vez mais fraternas, preservando a corporeidade humana.

Todavia, essa imbricação é negada, violada quando se tenta impedir a participação dos indivíduos na comunidade política sob a égide do consenso, da liberdade, da igualdade etc. Tal fato delimita-se em uma recusa ao direito de participação. As pessoas, os sujeitos falantes, conforme lê-se nos enunciados que uso como *corpus*, não se sentem representados, nem cidadãos de uma sociedade participativa e cooperativa que os discursos oficiais dizem existir. No interdito do discurso do consenso cuja figuração é a da igualdade econômica reside uma postura preconceituosa, a qual reserva às pessoas que fazem de um país uma nação o lugar da ignorância e incapacidade de ser sujeito ativo, participativo. Nessa relação revela-se uma recusa em aceitar todo e qualquer indivíduo como ser falante, isto é, como ativo e criativo. Nega-se, portanto, a ideologia do cotidiano, a criação verbal.

Essa relação preconceituosa ocultada sob o nome do consenso/igualdade fomentou o que pode ser entendido como o discurso de comando do biopoder - império - o qual suga de todo indivíduo a energia para a sua sustentabilidade (trabalho, afetos, desejos etc) e, em troca, num gesto de agrado, fomenta uma subjetividade centrada em um binômio: produzir/consumir. Entretanto, essa é uma face da questão do jogo, no reverso, atravessando as fronteiras, emerge discursos de contrapoderes ou antipoder. No âmago da complexidade estrutural política reside uma problemática de controle lingüístico, logo de ação lingüística. Mais precisamente, “através de seus atos, seu comportamento, suas palavras, cada pessoa que participa de uma situação estabiliza ou reorienta a representação que dela fazem os outros protagonistas. Sob este aspecto, ação e comunicação são quase sinônimos” (Lévy: 2004, p. 21), de forma que toda postura e atitude gera um significado, um contexto, afeta tudo ao redor do indivíduo, todo seu texto é imediatamente ação política. Nesse ínterim a questão define-se entre *quem* controla e *como* controla. É a essa trama que convido o leitor a participar.

Organizada em duas partes - cada uma com três capítulos - a dissertação promove um intertexto entre as referências básicas (Negri, Hardt, Bakhtin, Rancière, Lévy, Foucault,

Deleuze & Guattari) visando desmistificar, destratificar imaginários mediante a análise de produção de ideologia do cotidiano – cartas e pequenos artigos analisados. Cada um com suas particularidades busquei traçar um percurso pelo qual o que os aproxima fosse material para a investigação. Portanto, dentro de um horizonte de diálogo comum, leio nesses autores o projeto de uma política da diferença, seja pela noção de poder (Foucault), seja pelas prerrogativas reais dentro do próprio sistema de ordem (Negri, Hardt), seja ainda pelo projeto de um novo laço social (Lévy, Rancière), pelo dialogismo e ideologia do cotidiano (Bakhtin), pela reinvenção da democracia (Rancière) ou pelos corpos desejantes (Deleuze & Guattari). Para tanto cada capítulo divide-se em subcapítulos a fim de propiciar ao leitor um texto cuja complexidade dos temas vai ganhando corpo ao longo do texto. A escolha por essa didática espelha-se numa tentativa hologramática, isto é, em cada parte do texto há o traço do todo. De forma que o movimento entre centrípeto e centrífugo justifica-se mais uma vez nas ligações que são estabelecidas entre os capítulos e seus subcapítulos, entre as notas e o texto.

PARTE PRIMEIRA



1

CENTRÍPETA

¹ Ilustração de Maurits Cornelis Escher In: www.mescher.com

CAPÍTULO PRIMEIRO

I

A política do consenso

“O sentido da política é a liberdade”
Hannah Arendt

*“Todos os homens têm igual direito à satisfação de suas necessidades
e ao usufruto de todos os bens da natureza,
e a sociedade deve consolidar esta igualdade”*
Gracchus Babeuf

I *Uma definição para política*

A definição de um termo fica imprescindivelmente circunscrita a uma teoria, a um recorte realizado pelo analista. A definição que aqui delinea-se para política não é a única possível, nem a mais correta; é uma definição desde uma análise que vem ao encontro do *locus* onde quero chegar (uma política da diferença¹), ou antes, é uma tomada de posição, uma co-afirmação. A definição que aqui esboça-se para política é uma escolha.

Norteia esse capítulo uma questão chave: o que é a política? Ou seja, que relação é essa entre seres de linguagem e qual são seus desdobramentos emancipadores e repressivos? Em suma, o que é ser sujeito político?

Ao analisar algumas produções textuais da seção *Opinião pública* do *Jornal de Piracicaba* encontro as seguintes vozes para a designação política²:

- 1 “comédia de fantoches”
- 2 “difamações, pugilato”
- 3 “truque”
- 4 “corrupção”
- 5 “pseudo república, descabros”
- 6 “dilemas”
- 7 “conflito, grande mal-estar, impasse”
- 8 “politicalha, negociata e nepotismo”³

As enunciações definem política como uma luta (pugilato), como uma encenação, um jogo de *mímeses* (comédia de fantoches, truque), como um grande dano (descabro), como uma separação, ruptura (corrupção) ou, ainda um desentendimento (conflito, impasse). Com o

¹ Cf. objetivo da pesquisa. Ver introdução.

² Todas as enunciações no corpo do texto são do *Jornal de Piracicaba*.

³ << 1: Carta *Lama no Brasil* do dia 22/04/06>>; << 2: Artigo *Caráter* do dia 30/04/06>>; << 3: Artigo *Lula e a bolsa pirataria* do dia 29/04/06>>; << 4: Carta *Escândalos e petições* do dia 07/08/05>>; << 5: Artigo *O estado nacional* do dia 30/04/06>>; <<6: Artigo *Entendimento e desentendimento* do dia 05/02/2006 >>; <<7: Artigo

uso de termos diferentes, essas falas revelam uma situação que vai de encontro e, portanto, choca-se com as falas que afirmam a democracia como consenso⁴: “*Brasil, um país de todos*”.

A pergunta vai estreitando-se e vemo-nos diante de um movimento sucessivo entre forças tensas, entre falas que se opõem; uma oficial e de certa forma centrípeta, “*Brasil, um país de todos*”, e outra centrífuga, cotidiana “*teatro de fantoches*”, “*conflito*”, “*negociata*”... Uma centrípeta, pois em direção a um centro moderador, outra centrífuga, pois interrupção de uma ordem pré-estabelecida.

Dessa tensão uma definição delinea-se acerca da indagação crucial desse capítulo: o que é a política? Primeiramente lê-se que a política não se define como a maneira pela qual os indivíduos combinam seus interesses. Se assim fosse não teríamos uma parte, a qual simbolizo no enunciado “*Brasil, um país de todos*” e outra parte, a contrapalavra afirmando a “*corrupção*” ou mesmo “*grande mal estar*”. Do jogo e tensão entre essas partes uma definição para política faz-se pertinente: ela, a política, é um modo de ser da sociedade, isto é, um recorte do mundo sensível opondo-se a outro recorte. Essa tensão entre esses recortes do mundo sensível (modos de fazer, ser e dizer) é exatamente o movimento sucessivo entre forças centrípetas e centrífugas.

Ao contrário da visão consensual afirmo o dissenso⁵. Isto quer dizer que co-afirmo que “a política não advém naturalmente nas sociedades humanas. Advém como um desvio extraordinário, um acaso ou uma violência em relação ao curso ordinário da dominação” (Ranciére: 1995, p. 371). A dominação apresenta-se em nossa sociedade pela corrupção,

Entendimento e desentendimento do dia 05/02/06>>; << 8: Carta *Nada mudou* do dia 08/01/05>>. Postadas dia 05/05/06.

⁴ Como se lê, por exemplo, no *slogan* da campanha do governo federal 2002-2006.

⁵ Para Giovanni Sartori (1994) “a recente descoberta de que o conflito, não o consenso, é a base e a essência da democracia representa (...) uma tese equivocada. É claro que a teoria da democracia baseada no conflito sempre pode ser explicada como uma tese polêmica, destinada a provocar controvérsias. Apesar disso, ela não só vai longe demais, como em geral perde de vista o essencial” (Vol. I, p. 131). Não obstante, para Sartori conflito é um termo errado e confuso, visto que ele defende que o uso das palavras deve descomplicar e esclarecer sempre mais do que as estipulações precedentes, ou seja, o campo semântico deve ganhar mais clareza e precisão e não simplesmente o termo em si (Vol. II. p. 16). Para Sartori, a noção de conflito não passa no teste do campo semântico e, portanto, é inadequada. Diz ele: “A maneira mais simples de demonstrar o que dissemos acima é

exploração, exclusão e opressão, para ficarmos com alguns exemplares. A dominação é apontada pela materialidade dos fatos (enunciações) ao falarem de “*corrupção*” “*truque*”, “*politicalha*” etc.

As vozes que denunciam são vozes que instauram um outro recorte face à lógica da dominação. Toda vez que alguém opõe-se a uma decisão e diz: não!; De repente...; se fizermos assim... Instaura-se o desdobramento do mundo sensível, isto é, dois mundos em relação (operário *versus* patrão; riqueza *versus* pobreza; público *versus* privado etc). Eis a política: a escolha entre soluções alternativas.

Essas soluções alternativas emergem nas relações sociais desde o conflito. É na e pela tensão, oposição de recortes do mundo sensível que a política constitui-se. De modo que, “a política se dá mais nos movimentos sociais, tanto ou mais que nas assembleias da democracia representativa tradicional” (Rancière: 1996, p. 138).

Quando lê-se enunciações como “(...) enquanto o pugilato político registrou dias mais amenos, os bastidores ardem em chamas...”(Artigo *Caráter* da seção *Opinião pública* do dia 30/04/06), ou “(...) nos sentimos enganados e sujos por compactuar com partidos que seriam para representar a maioria, o povo brasileiro, mas no entanto estão apenas representando, atuando em um teatro de fantoches, onde somos manipulados, enganados, entorpecidos com falsas promessa...” (Carta *Lama no Brasil* da seção *Opinião pública* do dia 22/04/06), vemos diante de definições que nosso imaginário político tenta nos ocultar sob a forma do consenso. Este é um regime do sensível. “É o regime em que as partes já estão pressupostamente dadas, sua comunidade constituída e o cálculo de sua palavra idêntica à sua performance lingüística” (Rancière: 1996, p. 105).

Entretanto, a política antes de ser o conflito entre um povo e seu governo é o conflito entre uma visão de mundo, um recorte do sensível em confronto com outro recorte do

que para o problema em questão, conflito é uma palavra inadequada, errônea” (Vol. I p. 131). Fica, pois a indicação de Sartori para uma leitura em outra perspectiva, ou mesmo oposta a de Rancière com a qual trabalho.

sensível. Mais precisamente, a política é o conflito entre partes e essas partes emergem na sociedade em suas várias formatações: povo *versus* governantes; socialistas *versus* capitalistas; necessidade (fome, frio, dor etc) *versus* contingência; moradores A *versus* moradores B de uma mesma rua e assim por diante. Disso resulta que “a política é a construção singular dos litígios, ela é sempre local e ocasional” (Ranciére: 1996, p. 138).

Conforme o enunciado:

O desemprego é um grande problema que afeta todo nosso país. Com isso o “mercado” de flanelinhas aumenta a cada dia invadindo os quatro cantos da cidade (...) Se esse problema se agrava cada vez mais, por que os governantes não regularizam esta profissão, dando treinamento e salário dignos para esses desempregados? (Carta *Segurança particular?* da seção *Opinião pública* do dia 20/05/06).

Conforme minha interferência interpretativa, não vou questionar aqui a questão do desemprego, antes, aponto para o conflito que a enunciação expressa. O litígio que surge nesse contexto é entre um motorista e um “flanelinha”. A frase dita pelo autor da carta que dou destaque é: “*invadindo os quatro cantos da cidade*”. Pode-se perguntar: de quem é a cidade, visto que os flanelinhas a invadem? Num primeiro momento vê-se o imaginário de espaço privado e, no caso, a cidade se torna privada. Entretanto, o que me interessa na enunciação é o exemplo que ela nos dá das partes, do recorte do sensível. Aqui temos um exemplo de conflito entre partes que na carta ganha caráter de direito e não - direito. O motorista se coloca como o portador do direito de estacionar sem precisar pagar e sente-se afetado por uma *outra parte* irregular e invasora como denunciam as palavras: “*invadindo os quatro cantos da cidade*”; “*por que os governantes não regularizam esta profissão?*”. Reitero que não discuto a questão social enquanto desemprego nesse caso, só quero exemplificar o que é a relação de partes, os recortes que emergem em diferentes contextos e momentos.

O choque entre aquele que quer estacionar na rua e não ter de pagar para um *irregularizado* “olhar” seu carro e o que quer receber para “olhar” os carros, pois sente-se no

direito de cobrar, esse conflito expresso e reivindicado por ambas as partes, local e ocasional é a política. Mais precisamente, a política é esse acontecimento pelo qual duas partes entram em relação seja uma dos ditos com direitos e de outros sem-direitos etc.

Com efeito, essência da política é o “confronto da lógica da igualdade (política) com a ordem (polícia)” (Rancière: 1996, p. 103).

A mesma análise pode ser feita para a enunciação:

(...) promessas que acabam por uma má gestão do nosso dinheiro, como as privatizações de estatais que foram vendidas a preço de banana, passando por compra de votos até uma ridícula comprinha de R\$200 mil em vestidos da dona Lú... (Carta *Lama no Brasil* da seção *Opinião pública* do dia 22/04/06).

Ou então,

(...) É muito bom que estejamos atentos e que busquemos informações mais precisas, pois não podemos ficar atrelados num regime de governo que tem um alto nível de interesses pessoais, o que não será bom para nosso país... (Carta *Evangélicos* da seção *Opinião pública* do dia 08/01/2005).⁶

Em ambos os recortes há um conflito entre dois grupos: pobres *versus* ricos. Esses grupos, é claro, diferem-se entre si – um indivíduo pode ocupar uma situação que sugere que ele seja rico, por exemplo, alguém pode vê-lo como rico etc. Porém, aqui o que os une são conceitos bem gerais como a contingência de alguns face a necessidade de outros.

⁶ Contrapõe-se ao governo deturpado – corrupto - (dos nossos próprios representantes) a atitude da garotinha catadora de latinhas: <<matéria *A lição de Daniele* do Edital do Jornal de Piracicaba do dia 04/05/06 (quinta-feira) por Jaime Leitão, p. A-2: “(...) Daniele, 12, que na Festa do Primeiro de Maio, enquanto catava latinhas de refrigerante, encontrou um celular de uma participante do evento, devolvendo a ela o aparelho com uma rapidez espantosa, passando na frente de um rapaz que, segundo a garota: - “Ia pegar pra ele”. E considerou o que fez “normal”, completando: - “Não pego nada que não é meu”. Para uma garota de 12 anos, carente, que vive na última ponta do consumo, recolhendo latas vazias para vender para reciclagem, um celular simboliza a magia de entrar em um mundo encantado, distante dela, e por isso soa fascinante. Mas, mesmo tendo perdido o pai tão cedo e não sabendo o paradeiro da mãe, Daniele tem princípios, os quais ficam patentes nesse simples gesto de devolver ao dono aquilo que não lhe pertence. (...) em um país de muita apropriação indébita de dinheiro público, não se apropriar do que é do outro é um grande exemplo. Quando vejo políticos denunciados pelo mais diversos crimes se candidatando a deputado para conseguir foro especial, mais me emociono com a atitude de Daniele”, postado dia 05/05/06. >>. Na seção segunda trabalha-se as qualidades humanas como princípio de uma nova relação econômica. A atitude de Daniele enquadra-se no que apresento a frente como qualidades humanas independentes de posição financeira, diplomas etc.

O conflito emerge em muitos casos como corrupção, mas não é só isso. É a insatisfação, o espanto, a reivindicação que estabelece as partes e com elas a política. Esse indagar, questionar, denunciar, reivindicar, reclamar, opor é o que define a política. Ela é que vem perturbar uma certa ordem das coisas. Ou seja, ao reivindicar (reivindico cobrar para vigiar os carros, reivindico não pagar os flanelinhas etc) instaura-se um vínculo entre partes, partes que até o conflito não se reconheciam necessariamente como partes de uma relação. Esse vínculo entre esses recortes do sensível é a política. Isto é, a política é a busca pela instauração de um vínculo e ela só existe mediante a igualdade.

Esse vínculo, ou antes, a tentativa, a luta pelo vínculo perturba a ordem policial. Dessa afirmativa duas noções modificam-se semanticamente. À noção comum de política, a saber, “o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière: 1995, p. 372) passe-se a denominar polícia. De forma que é a polícia a responsável pela ordem do que é visível e dizível, ou seja, pela organização dos corpos e lugares, pela gestão dos poderes e pela distribuição das funções. A polícia define-se, portanto, como universal, pois ela torna-se uma forma de comando no cenário pós-moderno. Ao contrário, a política não é universal, sendo sempre local e responsável pela perturbação da ordem policial. A política a todo o momento vem perturbar, desafiar, opor, questionar, contradizer a polícia.

É como lê-se na enunciação:

Vivemos em um teatro de fantoches. Caros eleitores estamos vivendo os dias mais sujos e corruptos de nosso país. (...) É só deixar como está e continuar sustentando estes marginais de terno e gravata. Fiquem atentos para tentarmos curar o câncer do nosso Brasil! (Carta *Lama no Brasil* da seção *Opinião pública* do dia 22/04/06).

Ao afirmar que “*vivemos em um teatro de fantoches*” (corrupção potencializada pela sociedade do espetáculo) o enunciado instaura um novo recorte no mundo sensível, das

relações. O autor da carta torna-se um sujeito político e faz política ao denunciar que há uma parte que tenta iludir outra parte. Em outras palavras, há “representes” encenando que representam o povo e suas necessidades quando só representam aos seus próprios interesses. Ao dizer que “*vivemos em um teatro de fantoches*”, e que temos de ficar “*atentos para curarmos o câncer de nosso país*”, a carta instaura uma parte dos que estão sendo manipulados (teatro de fantoches) em oposição aos que tentam manipular tal como num teatro de fantoches. Ou seja, o povo *versus* os representantes, ou num nível mais radical a necessidade de muitos *versus* a contingência de poucos. Ao clamar para que fiquemos “*atentos para curar o câncer de nosso país*” emerge tanto o sujeito político quanto a política. A fala do sujeito político provoca uma nova visão, uma réplica a uma prática (dominação), instaura uma relação entre partes, dá-se o conflito. Quando afirma “*é só deixar como está e continuar sustentando estes marginais de terno e gravata*”. O deixar como está pode ser interpretado justamente como o não perturbar a ordem policial, não instaurar partes, isto é, não fazer política e não ser sujeito político.

Se não levanto minha voz contra o mecanismo que me aflige, se não fico transtornado com a distribuição dos lugares e funções, se não houver dissenso não há igualdade. Ela, a igualdade é o único princípio da política e sua possibilidade está ligada a possibilidade de um *desvio extraordinário (extra ordinário)* da ordem de comando (polícia). Só no e pelo desvio, só no e pelo dissenso o único princípio político tem efeito.

A política não advém naturalmente nas sociedades humanas. Advém como um desvio extraordinário, um acaso ou uma violência em relação ao curso ordinário das coisas, do jogo normal da dominação (Rancière: 1995, p. 371).

Eis então que a democracia é a forma de governo que faz com que o único princípio político, a igualdade de qualquer um com qualquer um, tenha grande espaço para concretizar-se. Ou ainda a democracia é uma forma de subjetivação, de forma que “o estar-junto político é um estar entre: entre identidades, entre mundos” (Rancière: 1996, p. 136).

Se a política é ocasional e local, o sujeito político é transitório e incapturável. O sujeito político é uma aparição sem precedentes, pois instaura um recorte no mundo social que é sempre inusitado, extraordinário.

Os sujeitos políticos não existem como entidades estáveis. Existem como sujeitos em ato, como capacidades pontuais e locais de construir, em sua universalidade virtual, aqueles mundos polêmicos que desfazem a ordem policial. Portanto são sempre precários, sempre suscetíveis de se confundir de novo com simples parcelas do corpo social que pedem apenas a otimização de sua parte (Rancière: 1995, p. 378).

O sujeito político é uma contrapalavra. É tanto a voz dos inconformados e insatisfeitos com a ordem de comando quanto o conflito entre os que aceitam e os que recusam. É o grito que nasce contra a dominação, a voz que se levanta e clama o vínculo. É a fala impondo-se, fazendo-se ouvir.

As duas indagações que propus no início do capítulo – o que é a política? E o que é o sujeito político? - encontram-se respondidas desde uma perspectiva que vê no sujeito (povo) uma potência subversiva. A política é o que cria o vínculo entre partes/mundos, ou antes, instaura as partes para que ambas tenham a voz potencializada e, nesse sentido, a democracia tal como definida por Rancière é a forma de se ter possibilidade para criar vínculos, para instaurar partes.

A democracia institui, portanto, comunidades de um tipo específico, comunidades polêmicas que põem em jogo a própria oposição das duas lógicas, a lógica policial da distribuição dos lugares e a lógica política do traço igualitário. Em suma, há democracia se existir um sujeito não-identitário (Rancière: 1996, p. 103).

O sujeito político é quem desfaz a estrutura policial, ele a abala, perturba a lógica da dominação.

A construção de um Estado⁷ democrático no sentido de participativo e cooperativo é ameaçada toda vez que o dissenso, o conflito, ou seja, a política é ocultada sob um discurso consensual figurando sob a roupagem da igualdade do poder de consumo. Dito de outra

forma, a política é interrompida quando entra em cena o consenso. Isso significa dizer que a política existe em sua possibilidade democrática, o que nos falta é a reelaboração dos espaços enunciativos. É a forma de sermos democratas que deve ser o desafio político ao qual propõe-se uma política da diferença. É a forma da democracia que aqui se questiona e, nesse contexto, o consenso emerge como um inimigo direto.

Quando as falas dizem: “*Onde está a democracia?*” (Carta *O nome do Bosque dos Lenheiros* da seção *Opinião pública* do dia 24/07/2005), elas demonstram-nos primeiramente que a forma de democracia que vivemos – a consensual/poder de consumo – ou seja, que a ordem de comando nos apresenta é insatisfatória. A voz não cala: “*Onde está a democracia?*”. Essa enunciação indaga pela igualdade, de forma que poder-se-ia redigir; *Onde está a igualdade?* Veremos que a lógica de comando nos diz que a igualdade reside no poder de consumo e veremos igualmente que essa resposta é ainda uma tentativa de não criar vínculos.

Não se pode confundir o dissenso com a corrupção, a qual passa muito longe de uma oposição de idéias e da instauração de um dialogo pelo qual busca-se a igualdade para ser o roubo das verbas públicas e o governo dos interesses pessoais. A corrupção instaura uma aparência e o dissenso a põe em questão. É devido à corrupção que o sentimento de representabilidade está em crise. Conforme lê-se, os nossos “representantes” são assim conceituados:

1 “aprendizes de feiticeiros”, “falastrões”,

2 “marginais”, “câncer”⁸

A democracia em sua forma participativa tem de ser inventada, pois “(...) vivemos numa pseudo república...” (Artigo *O estado nacional* da seção *Opinião pública* do dia 30/04/06). A democracia cooperativa é um evento para ser concretizado. Ao denominar os

⁷ O termo estado deve ser entendido com conotação política.

representantes por “*marginais*”, “*câncer*” etc a sociedade está dizendo não se sentir representada; antes, tal qual uma doença, tem-se de curar de tal relação de “*pseudo república*” e de submissão à vontade de pessoas voltadas para suas próprios interesses - “*alto nível de interesses pessoais*” - e, portanto, protagonistas de uma tendência corrupta. Em certo sentido a democracia – participativo/cooperativa - ainda não se concretizou. O que vive-se é uma tentativa de apagamento de sua formatação cooperativa, de seu traço igualitário ao coloca-lo como dado. “(...) Bom seria, se tivéssemos festejando a cidadania entre todas as classes sociais...” (Carta *Festa do Trabalhador* da seção *Opinião pública* de 07/05/06).

Nessa fala dois elementos emergem: cidadania e classes sociais. “*Bom seria se tivéssemos*” denota a não existência da cidadania, temos de fazer uma memória de futuro para cidadania! E “*entre todas as classes sociais*” denota que não aceitamos o discurso do consenso. Vejamos mais de perto a questão do consenso, ou melhor, do apagamento do dissenso.

⁸ << 1: Artigo *Caráter* do dia 30/04/06>>; <<2: Carta *Lama no Brasil* do dia 22/04/06>>; << 3: Carta *Escândalos e petições* do dia 07/08/05>>. Postadas dia 05/05/06, todas da seção *Opinião pública*.

II *Paradoxos da política do consenso*

A materialidade expressa nos enunciados nos narra que o comando de ordem, sua prática, instaurou o jogo do faz de conta: “*vivemos em um teatro de fantoches*”. Esse teatro, esse comando da espetacularização figura sob a roupagem do consenso⁹, ou seja, na conjuntura de ordem do presente (império) tem-se a conjunção ao extremo da palavra e imagem (sociedade do espetáculo) definindo a política como um consenso¹⁰. Este oculta as classes, os mundos através da linguagem da identidade; porém há paradoxos que identificam, ao contrário, um dissenso. Mas em que consiste fundamentalmente a lógica do consenso?

Em seu enunciado ordinário, a sabedoria consensual apresenta-se como uma tese sobre a evolução da política resumida na seguinte idéia: a antiga forma da política, a do conflito, caducou. A forma moderna é a do concerto, para lidar, entre parcerias responsáveis, com os dados objetivos da situação que se impõe a todos (Ranciére: 1995, p. 378-9).

A lógica consensual prima por uma idade da razão: vitória da razão sobre formas arcaicas de governo, como no caso do totalitarismo. Entretanto, e esse é um dos paradoxos, o consenso resgata uma irracionalidade mais radical, um regime da lei do sangue¹¹, limitando a efetivação da democracia participativa e cooperativa, ou em outras palavras, limitando o contra-império¹².

Dessa primeira caracterização delinea-se que o consenso não é o princípio da democracia como os discursos tentam nos fazer aceitar ao identificarem a racionalidade política ao consenso e este como o princípio da própria democracia. Ao contrário, a democracia quando entendida como consenso, afirma Ranciére, é o triunfo do totalitarismo; a vitória da imposição da coesão ao corpo social, visto ser um dos princípios democráticos a

⁹ Consenso é um termo cuja emergência advém da teoria política francesa quando teóricos dos círculos oficiais problematizam os limites das posições esquerda e direita. Uma breve introdução à discussão é relatada por Marc Augé em sua obra *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Ver desta obra o capítulo segundo intitulado Consenso e pós-modernidade: a prova da contemporaneidade.

¹⁰ Como se lê, por exemplo, no *slogan* da campanha do governo federal: “Brasil, um país de todos”.

¹¹ O segundo capítulo dessa seção ao problematizar a biopolítica de comando demonstrará a relação entre a lógica consensual e uma lei de sangue, uma cultura da raça, do biotipo etc.

vontade dos indivíduos como fomentadora da sociedade¹³. Os discursos que a globalização produz visam substituir o povo pela população, ensejam superar os litígios pelo concerto, “o povo dissensual pela população consensual” (Rancière: 1995, p. 380).

A crítica ao consenso reside no fato de que, como já afirmei, ele é um regime do sensível no qual as partes encontram-se *a priori* pressupostas, estão dadas, constituídas antes e independentemente do litígio pelo qual emergem as partes. O consenso é uma forma de ser da sociedade pela qual as distribuições dos lugares (polícia) e o traço igualitário (política) estão anteriormente estabelecidos, são anteriores ao próprio regime do sensível e, desta forma, exercem um poder dominador. É preciso olhar o consenso desde um plano mais profundo, olhar abaixo da questão de concordância, coro, coesão de um grupo específico entre si, ou mesmo como concordância acerca de regras e soluções de conflitos. É preciso perceber o consenso como forma de subjetivação, como um discurso subterrâneo que navega no oceano biopolítico tecendo formas de ser, falar e fazer, o que define, portanto, a forma de comando atual, império.

(...) O sistema consensual se representa a si mesmo como o modo do direito em face do mundo do não-direito – o da barbárie identitária, religiosa ou étnica. Mas, nesse mundo de sujeitos estritamente identificados com sua etnia, com sua raça ou seu povo guiado pela divindade, nessas guerras de tribos que combatem para ocupar todo o território daqueles que reportam sua identidade, ele contempla também a extrema caricatura de seu sonho razoável: um mundo limpo das identidades excedentes, povoado de corpos reais providos das propriedades expressas por seu nome. Para além do demos, ele um mundo feito de indivíduos e de grupos que manifestam apenas a humanidade comum. Ele só havia esquecido uma coisa: entre os indivíduos e a humanidade, há sempre uma divisão do sensível: uma configuração que determina a maneira como partes têm parcela na comunidade. (...) O que ele descobre é uma figura nova, a figuração não-política do todo idêntica ao nada, da integridade alcançada em toda parte chama-se doravante, também ela, humanidade. O homem “que nasceu livre e em toda parte se encontra a ferros” tornou-se o homem que nasceu humano e em toda parte se vê desumano (Rancière: 1996, p. 124).

¹² No capítulo terceiro dessa seção problematizo o império, isto é, a atual ordem de comando.

¹³ Cf. Bobbio (1997).

O discurso do consenso diz que todos os indivíduos, sem deixar ninguém de fora, estão inclusos: “*Brasil, um país de todos*”. Essa lógica da inclusão revela, de fato, uma crise de alteridade, pois abaixo do discurso consensual, tecendo as relações sociais, ocultam-se as relações extremamente dissidiasas¹⁴: “(...) *Bom seria, se tivéssemos festejando a cidadania entre todas as classes sociais...*” (*id., ib.*), ou ainda numa outra perspectiva, “Precisamos acabar com o racismo velado que envolve nossa sociedade...” (Carta *Racismo* da página *Opinião* do Jornal de Piracicaba do dia 17/04/05). O que esse fato demonstra é que “Seja a linguagem do consenso ou a linguagem do terror, a linguagem política é uma linguagem da identidade. (...) toda linguagem da identidade, inversamente, é tendenciosamente política” (Augé: 1997, p. 95-6).¹⁵

A lógica consensual é o domínio da identidade sobre a alteridade, ou antes, é o desequilíbrio na conjunção simbólica entre estas duas linguagens¹⁶.

Lá onde desaparecem as formas de tratamento político do litígio, aparecem em seu lugar as figuras irreconciliáveis da identidade e da alteridade. Por exemplo, em vez da figura política do operário e do proletariado, aparece o imigrado, identificado apenas por sua raça e pela cor de sua pele, pela identidade nua do Outro, aquele que faz ruídos e não participa do mundo da fala (Rancière: 1995, p. 381).

Disso resulta que o consenso que se faz a crítica aqui é a lógica de dominação desde o ditadura da identidade pela qual segrega-se os indivíduos a partir de uma falsa união sob o nome de população, uma lógica que invoca para si o todo e o gerencia desde sua humanidade preferida. Uma lógica que manipula, que trabalha diretamente com o entendimento da

¹⁴ O capítulo segundo dessa primeira parte nos propiciará entender melhor essas relações conflituosas ao estudarmos a teoria foucaultiana de poder.

¹⁵ Tal como vivemos no dia 15/05/06, a linguagem do medo disseminou-se por boatos e atitudes emitidos pelo PCC – primeiro comando da capital. Arrastões, bombas em *shopping*, aeroportos e bancos, granadas jogadas em corpos de bombeiros etc foram as ameaças e boatos como informou os telejornais e jornais. A linguagem do medo, entretanto, é disseminada pelas mídias, e é isso que o terrorismo quer: divulgação. A linguagem do medo dissemina-se por uma rede de fluxo de velocidade e comunicação incomparável impedindo o direito de ir e vir constitucional, por exemplo. Corroboram as palavras: “<< (...) Catarse é o qualitativo apropriado para os longos dias de violência, perplexidade, purgação e desordem que ceifaram mais de uma centena de vidas (...) Espetacularizando a notícia e vez por outra glamourizando bandidos, parte da mídia cobriu os episódios em tempo real...” (Artigo *Vai acontecer de novo?* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06), postada 21/05/06>>.

¹⁶ O domínio da linguagem da identidade sobre a da alteridade estará bastante evidente ao estudarmos a biopolítica no capítulo terceiro dessa seção.

linguagem, com seu sentido, com seu controle lingüístico. Esse controle cria tanto um imaginário de poder de consumo quanto de representabilidade e população. Essa definição adoto para consenso:

Consenso é o nome e idéia relacionados aos de povo e de representação: consenso é a adesão e alienação, identificação com o representante. Não é por acaso que o conceito de consenso venha se identificando cada vez mais com o conceito de *consumo*. Essa aproximação ao consenso nos propõe o problema de uma nova definição, quando não se tratar, sem dúvida, da superação da *representação*. Se a representação é um conceito de alienação das potências dos cidadãos em favor do soberano moderno, e o consenso, uma metáfora desse processo, nosso problema será, pelo contrário, o de dar forma política a expressão da multidão nesse processo, uma forma política que não seja de alienação da potência produtiva e da liberdade dos sujeitos (Negri: 2001, p. 148-9).

Um dos principais paradoxos que o imaginário institucionalizado pelo consenso apresenta-nos é a figura do ator político¹⁷. Essa figura apresenta-se como a real possibilidade de que todas as pessoas podem e devem participar da sociedade em que vivem. Que são agentes, ativos, que fazem parte, estão inclusos: que são uma população representada e participativa. Todavia, há “(...) aqueles que decidem...” (Carta *Queimada* da seção *Opinião pública* do dia 07/08/2005), de forma que nem sempre temos “(...) a liberdade de decidir...”. Devemos entender por *aqueles que decidem* hierarquias que se estabelecem:

sujeitos politicamente relevantes tornaram-se sempre mais os grupos, grandes organizações, associações da mais diversa natureza, sindicatos das mais diversas profissões, partidos das mais diversas ideologias, e sempre menos os indivíduos (Bobbio: 1997, p. 23).

É nesse contexto que o “ator político” torna-se uma figura inoperante face o obstáculo das condições financeiras, à vontade de associações, sindicatos etc, em suma, face a todas as burocracias¹⁸ que o cerceiam: “*violação do direito de liberdade, e indução coletiva de que todos nós somos incapazes e idiotas*”.

¹⁷ Acerca dos paradoxos da política ver Ranciere *O dissenso*, acerca das promessas não cumpridas da democracia ver Bobbio em *O Futuro da democracia*.

¹⁸ O ‘buro’ de burocracia advém do francês *Bureau* – escritório. Com efeito, burocracia é o poder (*cratie*) do escritório.

A noção de uma democracia consensual incide em uma forma política de dominação, pois cria-se um imaginário – o ator político - que na prática tem suas ações relevantemente reduzidas a apertar um botão a cada quatro anos para eleger um presidente. “Fique claro que aqui entendo o “votar” como o ato típico e mais comum do participar, mas não pretendo de forma alguma limitar a participação ao voto” (Bobbio: 1997, p. 56). O que quero problematizar é o pouco espaço que temos para iniciativas. Nesse sentido corroboram as palavras: “(...) Alguém já viu propaganda sobre algo que não existe? Pura propaganda eleitoral...” (Artigo *Lula e a bolsa pirataria (2)* da seção *Opinião pública* do dia 06/05/06). Ou seja, sem espaço para participação, sem espaço para a iniciativa não se desenvolve a democracia¹⁹. Eis porque o ator político não existe na prática, ou como diz Bobbio (1997), na matéria bruta, ele é “*pura propaganda eleitoral*”. É devido a esse imaginário disseminado pela sociedade do espetáculo e vinculado por uma economia de mercado (publicidade) que acreditamos que nossa cidadania é exercida. É devido a isso que lê-se: “Não nos esqueçamos que o nosso voto é a melhor arma contra essa horrível e vergonhosa situação!!” (Carta *Justiça onde estás!* da seção *Opinião pública* do dia 11/02/2006), ou ainda: “(...) Onde estão nossos direitos? Autoridades acordem, já está na hora de fazer alguma coisa” (Carta *Onde estão nossos direitos?* da seção *Opinião pública* do dia 17/04/2005). Clamar às autoridades não é uma força motriz contra a nossa “*pseudo república*”. O chamado “*Autoridades acordem*” revela que estamos vendo, vivendo na pele a inoperância do ator político e que as autoridades dormem, porém, tal enunciado, permanece preso à noção hierárquica de autoria – noção que uma política da diferença terá de superar. O mesmo se dá com o “*não nos esqueçamos que o nosso voto é a melhor arma*”. Parece até o discurso de algum candidato à presidência. Ao

¹⁹ Essa é a crítica de Lévy a democracia representativa, isto é, sua forma de comunicação é extremamente limitada. “A democracia só progredirá explorando da melhor forma as ferramentas de comunicação contemporânea” (Lévy: 1998, p. 62).

menos o autor da carta reconhece que estamos em guerra e que a justiça não está presente²⁰.

De forma alguma quero dizer que o votar, esse direito conquistado deve ser ultrapassado, antes, chamo a atenção unicamente para o fato de quanto a sociedade do espetáculo unindo ciência e mídia transforma a eleição, esse direito adquirido, em uma hierarquia na qual os “contratantes” ou “patrões” – termos que a campanha do Tribunal Superior Eleitoral/2006 usa para designar os eleitores - são “patrões” de uma “empresa” falida visto que seus próprios “empregados” o roubam. Ou mesmo são “patrões” submetidos a uma espetacularização entorpecedora e alucinógena visto a forma atual de ser da democracia. Fico a indagar-me: por que alguém quer ser presidente, deputado, vereador, senador ou governador? Se ser político fosse trabalho voluntário algum de nossos conhecidos “representantes” continuariam no cargo? Se eles recebem um salário piso de um professor de ensino fundamental, por exemplo, haveria ainda candidatos aos cargos públicos?

Lembremos que uma democracia participativa terá de superar a autoria e toda forma de hierarquia opressora; porém, para isso, temos de descobrir novas armas²¹. A lógica da identidade, do consenso, constitui-se como a grande espetacularização política – “*vivemos em um teatro de fantoches*”. O governo da contemporaneidade, reitero, é o governo da palavra e da imagem: o discurso político é a combinação da democracia representativa, na qual um fala por todos e ao mesmo tempo para cada um, com a era midiática. Ou seja, essa combinação trabalha com uma única imagem – a da identidade. Isso significa dizer que mesmo a exposição radical do outro, em todos os tipos de mídias, é uma presentificação demasiada pela qual o outro torna-se *mesmo* - pela qual o outro deixa de ser outro. Crise da alteridade, pois demanda exacerbada do mesmo. O consenso, nosso grande mito, apaga os mundos sob o

²⁰ A guerra interrompe a democracia. Sempre que há guerra não há democracia, pois ela, a guerra, suspende a justiça e assim suspende a verdadeira democracia. Essa postura teórica está presente no pensamento de Negri. Para o filósofo a possibilidade da democracia global está presente pela primeira vez, pois surgiram as condições – o império. O obstáculo à democracia é a guerra planetária. Delineia-se assim uma oposição: democracia global x guerra global. Dizer que a guerra sempre fora incompatível com a democracia é uma postura contrária a certo marxismo, assim como nomear a multidão como o sujeito da mudança e não mais uma classe é visto pelos marxistas tradicionais com desconfiança.

nome de uma contemporaneidade de todos com todos, sob o nome de uma população na qual é impossível não saber da existência do outro deturpado em o mesmo; vivemos uma crise de homogeneização²². Neste mundo “consensual”, expresso em grande parte pela mídia, pela ditadura da imagem, oculta-se a tensão. Com efeito, na era da imagem, da presentificação massificada do outro, não mais como o outro, mas como o mesmo, perder a tensão é perder o real.

Sem poder pensar o outro (aquele que não é nem parecido comigo, nem diferente de mim, e que é, por conseguinte, ligado a mim), faz-se dele um estrangeiro. Um nome de etnia, uma origem geográfica, uma qualificação religiosa, uma dominação evocando mais largamente a exterioridade da origem (‘os imigrantes’) marcam a ruptura do laço simbólico e a tortuosidade da representação no pólo da identidade (Augé: 1997, p. 98-9).

A noção de consenso mascara - não dá visibilidade - às classes existentes sob a égide de um solo liso e homogêneo. Essa linguagem da identidade exerce sua atividade em situações aparentemente inocentes, ou melhor, aparentemente construtivas. Corrobora a carta:

A Associação de Moradores da Vila Industrial vem através desta carta manifestar todo o nosso apoio à Associação dos Moradores do Bosque dos Lenheiros, representado pelo Sr. Rogério Nocera, em relação ao projeto de lei nº 098/2005, onde pretende alterar o nome do bairro para Bom Recanto. Fico me perguntando como se pode ter leis tão absurdas que não tem impacto algum no bem-estar social e educativo, mas sim uma lei tão preconceituosa como esta. Será que a mudança do nome trará mais igualdade social? (...) E os problemas da comunidade em si, não se faz nada? Somente vantagens políticas e tirar proveito do povo em vez de se dar condições de infra-estrutura básica que é o mínimo que se deve preocupar. (...) Onde está a democracia?... (Carta *O nome do Bosque dos Lenheiros* da seção *Opinião pública* do dia 24/07/2005).

A problemática que a carta levanta insere-se no ponto crucial da lógica do consenso: basta mudar o nome de um bairro para transformar esse bairro e, claro, a subjetividade das pessoas que lá moram, num imaginário de igualdade? É isso que os governantes da cidade

²¹ Ver o capítulo terceiro da segunda parte.

²² No âmbito da Antropologia emerge uma situação inédita: todos nós podemos nos dizer contemporâneos. Qual é, portanto agora o objeto da Antropologia se o seu “primitivo longínquo” não existe mais? Para Marc Augé, em *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*, é uma ilusão a inexistência do outro, claro que não mais em termos de primitivo e longínquo, já que o Planeta encolheu-se com o consenso. De modo que a Antropologia tem de fazer também sua crítica ao consenso e mostrar a existência daquilo que Augé chama de “mundos” existentes

propõem aos problemas das pessoas que vivem no Bosque dos Lenheiros: propõem o pano liso do consenso mascarando os reais problemas enfrentados pelos moradores do bairro em questão. O consenso exerce seu comando desta forma, criando identidades aparentes. “*Bom recanto*” será o nome da igualdade!? “*Será que a mudança do nome trará mais igualdade social?*”. Mais do que um preconceito com quem corta lenha, como sugere a carta, “*uma lei tão preconceituosa como esta*”, essa atitude tenta apagar a política, tenta desfazer as partes mediante a troca de um nome e, portanto, silenciar a resistência por parte da sociedade que luta por um vínculo, a igualdade de qualquer um com qualquer um. Estratégia do império.

O conceito de império é apresentado como um conceito global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas. E, para atingir esse objetivo, ao poder único é dada a força necessária para conduzir quando preciso for, “guerras justas” nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes (Negri & Hardt: 2005, p. 28).

As pessoas que lá moram (os rebeldes) cansadas das dificuldades existentes no bairro, ao reivindicarem que a prefeitura disponibilize esgoto, policiamento, linhas de ônibus etc, recebem em troca o projeto de um novo nome não para o bairro, mas para a desigualdade social, ou, mais precisamente, um nome para a pseudo igualdade. “Em suma o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. (...) O consenso então não é nada mais que a supressão da política” (Rancière: 1995, p. 379).

O que é relevante nesse acontecimento é que a carta é de apoio aos moradores do bairro indignados com tal projeto. Ou seja, os moradores já tinham se organizado e reivindicado que não aceitariam a mudança de nome e, outras pessoas, de um outro bairro sensibilizaram-se e lutaram juntas por uma causa que diretamente não estava ligada a elas. O que isso significa? Isso é laço social, sociabilidade, comunidade. Não obstante, ao negarem a tentativa de troca do nome do bairro, essas pessoas estão dizendo que não vão ocultar suas desigualdades e, portanto, suas identidades. As contrapalavras surgem assim como resistência ao discurso

e ocultados dentro do Planeta, ressaltando a alteridade, o outro em suas novas formas de aparição. Será, nessa

consensual. Outra tentativa de criar um espaço liso é caracterizar certos casos com o uso do termo emergente. “(...) Um clichê banal é a menção de personalidades, sobretudo de "emergentes" à sua eventual origem "humilde", um trocadilho para não mencionar o qualificativo ‘pobre’...” (Artigo *Raízes e identidades* da seção *Opinião pública* do dia 17/04/2005). Por mais que quem é emergente é porque emergiu de algum lugar, o termo em uso tenta justamente apagar tal lugar. Essa é a estrutura da crise da identidade. Ela busca o tempo todo disfarçar as desigualdades e as diferenças, usando eufemismos, trocadilhos, qualquer tática que não transpareça o outro – que revela o dissenso. Eis porque “o sujeito do desentendimento tornou-se o nome do interdito” (Rancière: 1996, p. 126). O sujeito militante, o rebelde é aquele que tem de ser disfarçado, ocultado, ele é o interdito do discurso consensual.

Unido ao paradoxo do ator político está o paradoxo da necessidade econômica.

A queda do império soviético foi saudada nas nações ocidentais como a vitória definitiva da democracia sobre seu adversário, o totalitarismo. Mas, ao mesmo tempo, essas nações retomaram por sua vez o próprio princípio do adversário vencido, a saber, a idéia de uma necessidade objetiva, a do desenvolvimento das forças produtivas, que impõe a coesão do corpo social e esvazia de sentido a concepção da política como escolha entre alternativas. Sob o termo *consenso* a democracia é concebida como o regime puro da necessidade econômica (Rancière: 1995, p. 367).

A democracia “levada a todo o mundo” (como os EUA fazem com os países orientais, por exemplo) é disseminada como a possibilidade da liberdade (todos são livres). Entretanto, o regime da necessidade econômica aprisiona, pois não se pode concretizar essa liberdade política visto que esbarra-se na necessidade econômica. Mais precisamente, o ator político, (liberdade dada pela democratização) fica limitado à necessidade econômica.

Esses paradoxos elaboram uma cena de identidade (universalização da democracia), mas a xenofobia, o racismo, os conflitos étnicos etc despontam radicalmente. A idéia de ator político possível pela liberdade política encontra-se cerceada pela necessidade econômica e

torna-se inoperante se sua forma de ação ficar restrita a mecanismo de uma economia capitalista.

Reitero, o imaginário do consenso é a finalização de uma política que ainda não construímos. Na lógica do consenso, na linguagem da identidade, fica limpo o mundo da alteridade. A memória de futuro que aqui co-afirmo é, ao contrário - para ser democrático – “o de dar forma política a expressão da multidão nesse processo, uma forma política que não seja de alienação da potência produtiva e da liberdade dos sujeitos” (Negri: 2001, p. 148-9).

Fica, pois a indagação: quem fará, quem será o sujeito da criação dessa nova democracia do tempo real? Para os discursos pós-modernos²³ o sujeito da mudança não é mais uma classe tal qual queria Marx, nem um povo no sentido de uma raça, uma etnia, antes, - e trabalharemos essa figura daqui para frente, especialmente na segunda parte - o sujeito da mudança é um sujeito “militante de si mesmo” (Rancière: 1995, p. 116), *autopoiético*, um sujeito que ganha a face de multidão (*multitudo*), de coletivo inteligente, emancipado por um comum - o desejo²⁴. Uma das perguntas que motiva-me nesse engendramento é o quanto os discursos da sociedade biopolítica não fomentam - exercendo assim o reverso de seu poder, revelando a cabeça bifronte da construção lingüística - o sujeito militante, o qual constitui-se cada vez mais como um poder constituinte, como um não-lugar, como um coletivo que na e pela desterritorialização está sempre em movimento de identificação, de destratificação e torna-se cada vez mais um sujeito híbrido²⁵?

²³ Segundo Foucault, Rancière, Negri, Hardt, Deleuze e Guattari, Lévy.

²⁴ Cf. Negri & Hardt e Deleuze & Guattari. Ver parte segunda especialmente o capítulo primeiro que discute a subjetividade contemporânea ou pós-moderna.

²⁵ Ver a parte segunda especialmente o capítulo segundo.

IV Nota conclusiva

O projeto para um contra-império (política da diferença), para uma relação mais participativa passa imprescindivelmente pela noção de política como um criar vínculo. Resulta dessa noção a percepção de que o vínculo não pode estar dado antes da instauração das partes, caso contrário incide-se em uma determinação subjetiva das formas de ser, agir e falar incide-se em um totalitarismo. Conceber a democracia como dissenso é a forma aqui adotada para opor-se ou ir além das atuais formas de comando. Daí tem-se que o consenso – nosso imaginário político - é uma forma de subjetivação negativa quando analisada desde a multidão. Entretanto, como vimos, a ideologia consensual não é de forma alguma um reino absoluto, seus paradoxos estão presentes em nosso cotidiano e em todo poder há o antipoder. Não obstante, a utopia assumida afirma que a sociabilidade humana e o desejo comum unem mais do que a lógica consensual de comando consegue segregar. Eis que um novo espaço enunciativo – democracia virtual - pode fomentar e potencializar, respectivamente, iniciativas e participações.

Para a defesa de uma política da diferença faz-se pertinente uma nova economia na e pela qual a noção de qualidades humanas, trabalho e comunicação precisam ser revistas. Entretanto, nos falta antes caracterizar a fonte da maquinaria imperial – a biopolítica – a fim de salientarmos as faces desse imaginário disseminado pela sociedade do espetáculo (consenso) cujo construto são noções como a de população (identidade) e universalização democrática (igualdade). Feito isso resta, pois, definir o império. Os capítulos seguintes dessa primeira seção visam às análises acerca da biopolítica e do império.

CAPÍTULO SEGUNDO

II

Novas relações – a soberania imperial

*“No princípio era o Verbo... É o pensamento que tudo cria e produz?
Seria preciso pôr: No princípio era a Força... O espírito vem em meu
auxílio! Vejo de súbito a solução e escrevo com segurança:
No princípio era a Ação”*

Wolfgang Von Goethe

*“A guerra é que é o motor das instituições e da
ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz
surdamente a guerra”*

Michel Foucault

I A política em seu verso e reverso

Ao problematizar a noção de política afirmei que o consenso delineia-se com a forma de política da dominação, isto é, como defendem Negri & Hardt (2005) uma soberania imperial. Duas questões, portanto, emergem. Primeiramente o que é essa soberania imperial? E, qual é o objeto dessa soberania? Sobre o que ela mantém-se?

Iniciemos pela definição da soberania imperial. Esta difere-se da soberania moderna desde um princípio essencial. A moderna estava nos limites, nas fronteiras, estipulando um dentro e um fora, a imperial não conhece mais o lado de fora e o lado de dentro.

A configuração espacial de interior e exterior, entretanto, parece-nos ela própria uma característica geral, de fundação, do pensamento moderno. Na passagem do moderno para o pós-moderno, e do imperialismo para o Império, é cada vez menos a distinção entre o dentro e o fora (Negri & Hardt: 2005, p. 206).

Com efeito, um sentido muito preciso que delineia a distinção entre ambas, ou a constatação da soberania imperial é que a dialética entre ordem natural e ordem civil não encontra mais lugar. Se antes separava-se um espaço das paixões, emoções etc, mesmo que metaforicamente como o lado de fora (natureza), opondo-se a um lado mais interior (mundo civil) resignado para a ordem civil, hoje, no mundo pós-moderno essa dialética fora substituída por uma tensão, um jogo no qual estão em questão hibridismo, graus etc. A oposição entre uma ordem natural e uma ordem civil modificou-se além do campo psicológico. A relação entre público e privado tende a desaparecer na lógica do império. Disso resulta que a política liberal, aquela pela qual o indivíduo vê o espaço público como o propício à política tornando sua ação visível e visando reconhecimento, perde o centro. No espaço pós-moderno cada vez mais os espaços públicos tornam-se privatizados¹.

¹ A concepção teórica de Negri & Hardt distancia-se tanto quanto Rancière de Sartori. Para Negri & Hardt a política liberal não encontra mais local, não tem mais espaço na pós-modernidade. Para Sartori (1994) a democracia liberal é a nossa forma atual de responder a questão: como podemos ser governados sem sermos oprimidos? (Vol. II, p. 19).

O lugar da política liberal moderna desapareceu (...) o lugar exterior onde agimos na presença de outros foi universalizada (porque estamos sempre sob o olhar de outros, monitorados por câmaras de sistemas de segurança) e sublimada ou desefetivada nos espaços virtuais do espetáculo. O fim do fora é o fim da política liberal (*id., ib.*, p. 208).

Não obstante, o fora também deixa de existir no sentido militar. O que temos agora são guerras internas e conflitos menores. Dessa maquinaria instaurou-se um reino de paz no exato sentido de conflitos menores – “Toda guerra imperial é uma guerra civil” (*id., ib.*, p. 209) - e sempre justificados pela busca de democratizar o planeta. O outro como o inimigo direto e pontual transformou-se em múltiplas redes ilocalizáveis. O poder soberano interessa-se então por expandir-se e englobar suas fronteiras.

A soberania imperial desenvolve-se desde essas novas relações, as quais, diga-se de passagem, muito interessa ao mercado capitalista, para o qual os binômios dentro e fora não são lucrativos, seu objetivo é incluir sempre mais.

A maquinaria imperial - essas novas relações soberanas - instaurou um mundo aparentemente liso em oposição a uma modernidade dialética, binária e estriada². O outro como opositor transforma-se em um racismo imperial cuja justificativa é aceita, o lugar da produção da subjetividade multiplicou-se, as crises modernas deram lugar a uma onicrise, e, por fim passa-se da crise à corrupção. Esta longe de compactuar com julgamento moral define a soberania imperial como mutação ou de-geração, ou seja, define a soberania imperial como um governo que se mantém sucumbindo.

Em suma, a soberania moderna – império – é a concretização de uma passagem da lógica binária para a híbrida, do povo para multidão, do dentro e fora (lugar) para o sem fronteiras (o não-lugar). Todavia, pode-se indagar: por que o império é uma soberania? Ele o é, pois, como um comando de ordem, exerce seu poder sobre as subjetividades, sobre os

² O capítulo seguinte ocupa-se, entre maiores definições do império, das estrias da soberania imperial.

corpos enfim, regula as relações³. Seu objeto é a vida, seu foco de ordenação e controle centra-se no fato de se ser vivente. É isso que a bipolítica – as veias imperiais – nos explicará.

³ Ver o capítulo terceiro dessa seção.

II *Sociedade bio-política*

A compreensão do objeto da soberania imperial passa pela noção de vida como *zoe*⁴, isto é, o puro fato de ser vivente. A *zoe*, a vida nua, é o próprio produto do exercício político.

Conforme Foucault:

Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente (Foucault: 1984, p. 127).

A sociedade biopolítica nasce como resposta ao ensejo dos indivíduos. São as lutas, as vontades clamadas que foram configurando uma nova relação. Assim é que passou-se do poder de morte ao poder disciplinante⁵. A luta contra o feudalismo, o imperialismo e o colonialismo, levam a exigência de novas relações. Eis que passa-se então a punir o corpo. Através de técnicas de poder que visam controlar, separar, vigiar, agregar, alinhar, situar e punir o corpo busca-se discipliná-lo, de forma que mesmo “livre” de um poder soberano este corpo continue dominado por um poder alheio a ele. Um exemplo da sociedade disciplinar encontra-se no seguinte enunciado:

É preciso ter em mira que a finalidade da pena não é só castigar o infrator, o condenado. É, para mim, muito mais. É para que se deixe claro e patente, como por exemplo, para quem quer errar saber que será punido, e ela (a pena), então, servirá como uma barreira, uma advertência que leva ao temor, serve para inibir, tolher e evitar ocorrências delituosas (Artigo *Pena de Morte* seção *Opinião pública* do dia 20/05/06).

A prática de criar um mecanismo inibidor visando o controle dos corpos é a atividade que define a disciplinariedade. Instituições como a escola, a fábrica, o hospital, a prisão exercem sobre o corpo, sobre o indivíduo um poder de controle. Entretanto todo poder cria um saber, e desse mecanismo disciplinante um saber sobre o corpo vai se delineando. Esse

⁴ Cf. *Agamben de Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. O termo *zoe* do grego não tem plural e opunha-se a noção de *bios* que determinava um modo específico de ser, a existência política. Quando Foucault e Agamben trabalham com a noção da política da vida, a vida de que eles falam é a vida nua, pura, ou seja, a idéia a que corresponde *zoe*. Entretanto, para se falar de uma população *zoe* não cabe e por isso se redige *bio-política*. Todavia a idéia de *bio* sofreu uma mudança semântica e agora *bio* designa a vida, o fato de ser vivente.

⁵ Cf. *Vigiar e punir* de Foucault.

exercício do poder, centrado no corpo, denomina-se no linguajar foucaultiano anátomo-política ou sociedades disciplinares, cujo apogeu fora entre os séculos XVII e XVIII⁶.

As relações de poder nas sociedades disciplinares sustentam-se num tripé: vigilância, controle e correção⁷. Duas formas de controle - redes de seqüestro - são exercidas na forma disciplinar e permanecem na forma biopolítica da sociedade. Primeiramente, as técnicas de poder seqüestravam a sinergia humana – corpos presos às instituições, ou seja, seqüestro espacial dos corpos. Depois, já na segunda metade do século XVIII e, portanto, início da configuração da sociedade biopolítica, as redes de seqüestro não se importam mais fundamentalmente com a questão espacial dos corpos dos indivíduos, mas sim com seu tempo. O seqüestro passa a ser temporal⁸.

A passagem do poder soberano ao poder disciplinar, isto é, dos *topoi* à microfísica, revela não simplesmente o desaparecimento do suplício, mas perda do poder sobre o corpo.

⁶ É Gilles Deleuze quem chama as sociedades disciplinares de sociedades de controle.

⁷ A música *Sorriso* de Gabriel O Pensador ilustra as sociedades disciplinares quando enuncia em seu refrão: “Sorria! Você tá sendo filmado; Sorria! Você tá sendo observado; Sorria! Você tá sendo controlado; 'cê tá sendo filmado! 'cê tá sendo filmado!”, do Cd *Cavaleiro Andante* 2005, letra de Gabriel Pensador/ Itaal Shur/Tico Santa Cruz. Esta letra foi retirada do site www.lettras.mus.br. Tenhamos claro que mesmo na sociedade biopolítica a disciplina não desaparece. O exercício do poder não exclui suas formas anteriores de controle, elas são recodificadas, reinterpretadas, ganham nova roupagem, tornam-se um novo discurso.

⁸ No século XX e, portanto, em pleno funcionamento da forma biopolítica da sociedade, vê-se com o fordismo e depois com o taylorismo a divisão do trabalho ser intensificada pelo aumento de produtividade desde uma economia do tempo. Segundo o taylorismo, o ser humano gosta de gastar tempo, isto é, fazer ‘cera’, ‘enrolar’, ‘jogar conversa fora’, enfim, gastam tempo com “desnecessidades”. Até os gestos humanos são criticados como inadequados. Tais teorias inicialmente propostas no espaço da fábrica repercutiram-se por todos os espaços: encontramos em todos os setores da sociedade, tais como em casa, no serviço doméstico, nos esportes, na escola, na medicina etc. O tempo tornou-se o referencial para todos os tipos de atividade humana. Se olharmos no âmbito doméstico há cada vez mais a busca de economizar o tempo da dona de casa. Todos os utensílios domésticos visam executar o trabalho com rapidez e perfeição. A marca *Veja* - produtos de limpeza - na campanha de 2005 usa o slogan “veja mais sua vida”. Neste slogan alguns discursos entrecruzam-se: primeiramente na era da vida temos de olhar para nossas vidas, dar atenção a ela, cuidar dela etc. Segundo, é dado uma forma de como deve ser a vida para ser prazerosa: a campanha mostra uma família, insiste no papel família, e todos estão juntos passeando. E por fim, em seu interdito, diz que para vermos nossa vida e vivermos com prazer é preciso tanto ter uma família nos moldes tradicionais, passear e claro ter *Veja* em sua casa – produto que vai lhe proporcionar tempo, pois promete ser eficaz sem perder muito tempo de trabalho para que a dona de casa possa “curtir” momentos de lazer com sua família: perfeito para o capitalismo que promove o lazer também como forma de consumo. De forma que mata-se dois, ou no caso três coelhos com uma cajadada só: promove o olhar para a vida, cuidar dela etc, discurso da biopolítica, vende-se o produto visto que ele é eficaz por não perder o tempo e conseqüentemente lhe proporcionar tempo para o lazer; vende-se lazer dizendo que temos de consumir lazer e dá a palavra de ordem que só a família tradicional é capaz de promover todos esses prazeres. Sabemos que a família burguesa é produto do capitalismo e faz-se necessário para ele que ela se mantenha.

Com os discursos dos direitos humanos, por exemplo, o suplício perde seu campo de exercício e a idéia de se punir levemente o corpo nasce junto com a de punir a "alma". Com a eliminação do suplício como manter a ordem, que espetáculo encenar? Eis que surge uma forma, visivelmente mais sutil, pois aparentemente desvinculada de uma política do espetáculo. Passa-se, portanto, a punir mais a "alma" do que o corpo. A este corpo social, no qual cada célula é uma partícula de poder, faz-se necessário uma alma para governá-lo. Reminiscências religiosas? Sim, até o ponto de utilizar técnicas pastorais. Desta forma, todos aqueles enquadrados como delinquentes, loucos, degenerados, doentes, enfim, que representam qualquer tipo de ameaça à sociedade e suas normas são condenados a ter o corpo preso e a enfrentar processos de regeneração. A regeneração ou correção passa imprescindivelmente por um processo de controle massificante do corpo e, para controlá-lo, dá-lhe uma alma a qual assegura o autogoverno de si, mediante uma produção daquilo que conhecemos como *psique*, subjetividade, consciência moral etc⁹.

A anátomo-política elaborou corpos dóceis, diz-nos Foucault. Mas até que ponto são corpos dóceis estes corpos suicidas, capazes de atear fogo em si mesmos para reivindicarem? O que acontecera com os corpos dóceis? O que houve com a sociedade anátomo-política?

O regime anátomo político transformou-se em bio-político durante a segunda metade do século XVIII. A transformação das sociedades disciplinares pode ser exemplificada desde os últimos acontecimentos gerados pelo crime organizado e de "colarinho branco"¹⁰.

(...) o fenômeno visível da impunidade para os atos de corrupção (...), criou um espaço de lassidão moral em que o crime compensa e não vale a pena lutar por uma sociedade mais ética, em que cada um cumpra com seu dever integralmente. Isso tende a corroer as instituições e a comprometer os seus membros (Artigo *Guerra em São Paulo* da seção *Opinião pública* do dia 20/05/06).

⁹ A produção da subjetividade é tema do capítulo primeiro da segunda parte.

¹⁰ Quanto ao crime organizado o enunciado refere-se ao PCC e a guerra por ele promovida. Quanto à corrupção a enunciação refere-se ao mensalão, mensalinho, sanguessuga das ambulâncias etc.

As lutas de raças constituíram a soberania. As mesmas lutas a transformaram em sociedades disciplinares. E num contínuo de lutas, estas transformaram-se em lutas contra as sociedades disciplinares. Desenvolve-se assim um discurso revolucionário e, em resposta a ele, um contradiscurso, uma contra-revolução. Que discurso era esse? É o discurso da Nova História¹¹. A contra-História ou Nova História tem emergência já no final do século XVI e vai metamorfoseando-se em diferentes lutas.

Até meados do século XVI a História era uma história da continuidade, era a história que o poder mandava narrar sobre si mesmo, uma história que ressaltava sempre o brilho, a magnitude dos atos do soberano. Era uma história do poder sobre si mesmo, “a história enquanto um ritual falado ou contado que intensifica o poder” (Foucault: 2000, p. 76-7).

Entretanto, quando reis e soberanos passam a ordenar que entendedes e escrivãos produzissem narrativas de controle, isto é, fizessem levantamentos de riquezas, nacionalidade etc, enfim todos os procedimentos de inquérito que emergem desde o século XIII, começa-se a produzir uma outra História, uma História não do poder sobre ele mesmo, mas dos seus efeitos. Dessa narração surge um novo sujeito da História, sujeito que narra a si mesmo e a seu destino: a população. Esta não é o mesmo que dizem os juristas acerca do corpo social, estes só pensavam em termos de corpo contratante (indivíduo) e corpo social (Estado)¹². Essa nova personagem, a população: “é um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (Foucault: 2000, p. 292).

Foram os inquéritos instituídos no direito penal que produziram o saber acerca de uma coletividade, passam a narrar o poder do seu lado externo, do lado da história e de seus efeitos. Daí ser a Nova História o discurso que narra uma história das mentiras, pois os

¹¹ A nova história feita também por Foucault é o movimento de analisar, “estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele pode denominar, muito provisoriamente, seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais” (Foucault: 2000, p. 33). Friedrich Nietzsche antes de Foucault e do qual este último é leitor já defendia a hipótese de que a História tinha uma data de invenção, assim como a religião, a poesia etc. Para Nietzsche (1996) todos os valores são cunhados. Daí Foucault entender o poder como intencional e relacional.

¹² Cf. Michel Foucault *Em defesa da sociedade* e em *A verdade e as formas jurídicas*.

historiadores mentem; uma história das máscaras, pois os reis deturpam; uma história da injustiça, pois as leis enganam. Eis porque esse novo discurso histórico diz que o poder é injusto, pois não pertence a todos. Por esse novo discurso, “*trata-se de reivindicar direitos ignorados, ou seja, de declarar guerra declarando direitos*” (Foucault: 2000, p. 85, grifo meu). (...) “Onde estão nossos direitos?...” (Carta *Onde estão nossos direitos?...* da seção *Opinião Pública* do dia 17/04/05) fora e continua a ser não a palavra de ordem, pois essa normalmente é sempre iniciada pelos grupos políticos relevantes, mas, sim, o grito marginal, anônimo, não porque espectador, mas porque metamorfoseado em diversas lutas e em diversas contrapalavras. Anônimo também porque ilocalizável, pois um coral de vozes, em suma um poder constituinte e, deste modo, ativo.

Essa narrativa revelou aos seus próprios narradores a visibilidade das relações de poder. Com efeito, a Nova História mostrou a derrota, mostrou que não é a mesma história que é a história de todos. A nova história revelou que o poder divide, “que aclara de um lado, mas deixa na sombra, ou lança à noite, uma outra parte do corpo social” (Foucault: 2000, p. 81-2). Fora assim que a contra-História promove a descontinuidade:

Não temos, atrás de nós, continuidade; não temos, atrás de nós, a grande e gloriosa genealogia em que a lei e o poder se mostraram em sua força e em seu brilho. Saímos da sombra, não tínhamos direitos e não tínhamos glória, e é precisamente por isso que tomamos a palavra e começamos a contar nossa história (Foucault: 2000, p. 82).

Embutidos desse saber próprio (alma, subjetividade psique etc), os indivíduos permanecem na luta, reivindicam seus direitos: “*Onde estão nossos direitos?*” A resposta fora dada através de novas relações, as quais definiam-se não mais por uma luta de classes, mas retomando uma luta anterior e maior: a luta de raças¹³. A esta fora dada uma nova roupagem, pois não mais na luta de raças, mas luta de raça. Não mais uma nação contra outra ou uma

¹³ Aqui encontra-se uma dissertação de como o império fora reivindicado pela multidão tal qual observam Antonio Negri & Michael Hardt. Retomaremos essa questão no terceiro capítulo dessa primeira parte.

raça contra outra, mas de guerra dentro de uma mesma nação. Uma luta de raça, de uma raça contra ela mesma, de uma divisão, cisão no interior de uma mesma raça que a segrega¹⁴.

(...) De um extremo ao outro, as mazelas lançadas contra as populações, sempre são justificadas como atos necessários para o bem das nações. Aqueles que decidem se auto-intitulam patriotas, mas na verdade são seres sedentos de poder e riqueza, egoístas... (Carta *Queimadas* da seção *Opinião pública* do dia 07/08/2005).

(...) E tem mais, tudo isto é “pelo bem social”, que não deixa de ser uma farsa muito grande, que somente não enxerga aqueles que querem ser cegos e não reclamam os que são mudos!... (Carta *Onde há fumaça, há fogo* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06).

Conforme os enunciados, as decisões tanto no caso da reforma na Previdência Social (Carta *Onde há fumaça, há fogo*) quanto de empresas que continuam a executar a queimada da cana-de-açúcar (carta *Queimadas*) são justificados como o bem para um social, uma população - léxicos esses que escondem as classes, o conflito e o dissenso. A forma biopolítica da sociedade é esse discurso que coloca em choque não mais nações: “*as mazelas lançadas contra as populações, sempre são justificadas como atos necessários para o bem das nações*”, mas uma mesma sociedade contra ela mesma, sempre embutida por um ideal de bem comum, “*tudo isto é ‘pelo bem social’*”.

O desejo da multidão fora, portanto atendido sob a forma um racismo de Estado: estratégia do poder para controlar as lutas de classes transformando-as em uma luta de raça. O

¹⁴ Em meio ao discurso do consenso, lê-se, por exemplo, << *Aumenta o fosso entre negros e brancos*, Jornal *O Estado de São Paulo*, p. A42 *Vida &* do dia 19/11/05 por Washington Novaes, postado em 29/11/05, grifo meu >>. Segundo a reportagem < Se existissem dois Brasis, um só com brancos e outro só com negros, o primeiro estaria, no quesito qualidade de vida, ao lado de países europeus relativamente desenvolvidos, como Bulgária e Letônia. O Brasil dos negros, por outro lado, ficaria próximo de países muito pobres, como o Vietnã e a Bolívia > e mais adiante lê-se na voz de José Carlos Libânio, assessor do centro internacional de Pobreza do Pnud – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - << “*A democracia racial no Brasil é um mito. Os efeitos da escravidão permanecem até hoje*”>>. A fala de José Carlos instiga e aponta para o racismo ainda ativo em nossa sociedade. Ao afirmar que é um mito a democracia racial, José Carlos vem ao encontro da reflexão que este trabalho esboça: o mito do consenso. Por outro lado, percebe-se a ingenuidade da prática política apartada da teoria política quando é enunciado, por exemplo, que é preciso << “*reconhecer a capacidade das mulheres*”, Voz do Brasil do dia 08/03/06, postado em 09/03/06>>. Consoante a fala os exemplos de reconhecimento advêm da presença de mulheres em cargos políticos. A democracia tanto racial quanto dentro da própria questão de gênero não se efetivará enquanto tivermos nosso imaginário influenciado por uma mídia que busca unicamente lucro e continua disseminando uma postura racista entre homens e mulheres e entre raças. Pode haver muitas mulheres em cargos políticos, tendo assim “*sua capacidade reconhecida*”, mas enquanto nosso imaginário for fomentado pelos discursos das milionárias campanhas publicitárias que definem, ao bel prazer do mercado, o que é bom, belo e verdadeiro não conseguiremos superar a situação de racismo.

racismo fora o método investido contra a sociedade para enfraquecê-la. O discurso de raça no sentido médico-biológico, promove à sua maneira uma luta pela vida – “(...) *porque lutamos pela vida*” (Carta *Inversão de valores* da seção *Opinião pública* do dia 11/09/2005). Por que temos de lutar pela vida? Quem é que quer tirá-la de nós? Ora, lutamos porque vida tornou-se um modo específico de existir, de forma que “(...) Lutamos por rumos definidos, problemas sociais resolvidos, almejamos maior igualdade de renda...” (Artigo *País em crise de identidade* da seção *Opinião pública* do dia 09/04/05). A vida é uma forma de existir. Vida (*zoe*) e igualdade social tornam-se semanticamente correspondentes.

A guerra não é mais de raças, mas pela busca de uma raça pura e una: a igualdade é aqui uma forma de controle¹⁵. A sociedade, encerrada em uma dicotomia que mascara-se de consenso, vive em guerra, num conflito que tece suas próprias relações, uma guerra civil pela vida, uma guerra civil camuflada.

O Brasil é um país abençoado. Quantas vezes ouvimos essas palavras, e quantas vezes concordamos com elas? (...) no Brasil não existem extremos muito marcados, fora a desigualdade social é claro, aí os extremos são patentes e cada vez mais preocupantes. Guerras não temos, isso é verdade, ou será que o que acontece com nossa juventude nos morros e favelas do Rio e São Paulo poderia ser chamado de guerra? Depois de tudo, segundo as estatísticas dos órgãos internacionais, morrem mais jovens por violência urbana em nossas grandes cidades que as mortes registradas em muitas guerras oficialmente declaradas pelo mundo afora... (Carta *Nosso terrorismo* da seção *Opinião pública* do dia 17/04/2005).

A carta coloca uma indagação ao imaginário do consenso, pois “*será que*”, por si só, é uma contrapalavra ao consenso. Os “*extremos*” que não são “*muito marcados*” denuncia o discurso biopolítico de comando, o qual chama de paz projetos de guerra. Tal como salienta a carta *Queimada* “*as mazelas lançadas contra as populações, sempre são justificadas como atos necessários para o bem das nações*”.

¹⁵ No nascimento da política - movimento inaugural ocorrido na Grécia Antiga – a igualdade delineou-se como luta contra um tipo de dominação, ou melhor, contra um tipo de contagem – os contados e os não-contados. Agora, na sociedade biopolítica, a igualdade é uma ferramenta de controle levantada contra nossas diferenças, singularidades, potências. Ver Rancière em *O desentendimento*.

A biopolítica, associando, ao extremo, ciência, política e comunicação, criou um organismo, uma raça racista cuja manutenção advém da vontade de verdade produzida em cada época. Tudo e todos que estiverem fora do padrão institucionalizado, todo discurso que não esteja alocado numa instituição que “promove a verdade, o bem, e o belo” é desconsiderado, não tem visibilidade, é declarado o discurso do louco, do doente, do delinqüente, enfim do mal contra o organismo e deve ser eliminado. Na sociedade biopolítica a guerra é contra si mesma. É contra um perigo biológico, contra um perigo de contágio, de degeneração da raça.

Precisamos acabar com o racismo velado que envolve nossa sociedade, em que a hipocrisia a cada dia mais se mostra mais ativa em todos os campos da sociedade brasileira, quer seja por cor, raça, econômico, religião, cultural e até educacional (Carta *Racismo* da seção *Opinião pública* do dia 17/04/05).

Se “*precisamos acabar com o racismo*” é porque ele existe e, precisamos (necessitamos) porque dele nada gera-se, ao contrário, por ele incidimos em mais e mais corrupção. Esse racismo que banha nossas relações é “*velado*”, pois engendra-se desde um discurso oposto à corrupção, a saber, a geração. Segundo a reflexão foucaultiana tem-se duas faces do racismo de Estado. Uma negativa, pois segrega, dissipa, fragmenta a sociedade (o que enfraquece o *conatus* – potência); outra é positiva, pois legitima o matar: para que a vida seja possível é preciso protegê-la de seus possíveis inimigos, de modo que os massacres são feitos em nome da pureza de uma raça, da preservação de um organismo. De forma que o racismo de Estado é o discurso que legitima matar-se numa lógica que proclama a vida, o simples fato de ser vivente. Dessa relação ressurgem uma situação comum à soberania, a vida sacra. Esta revela uma nova subjetividade, o indivíduo sacro. Este é matável e insacrificável. Matável porque sua morte é entendida como um alívio social – mata-se hoje em dia em nome da saúde do organismo - insacrificável porque não se celebra a sua execução, não há ritos. A aniquilação é compreendida como uma necessidade, um “mal” necessário: “*tudo isto é ‘pelo bem social’*”. No campo biopolítico todos nós tornamo-nos *homini sacri*, todos somos

potencialmente um perigo para a sociedade, desde, é claro, a perspectiva do discurso do poder acerca dele mesmo¹⁶. O estado de exceção, lógica da soberania imperial, é o racismo de Estado.

Como é possível não travar a guerra contra os adversários (...)? Na guerra vão se travar duas coisas, daí em diante; destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversa, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos pelo que estão à nossa frente. (...) No entanto, mais ainda, a guerra – isto é absolutamente novo - vai se mostrar, no final do século XIX, como uma maneira não simplesmente de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida), mas igualmente de regenerar a própria raça (Foucault: 2000, p. 307-8).

O Estado, até então acusado pela contra-história passa, a ser o órgão que protege a raça dela mesma. Poder estratégico, não?

Todavia, como afirma Foucault, o poder se exerce de forma a só existir no contrapoder. Um exemplo disso foi o referendo de 2005 cuja indagação à população era se “*o comércio de armas de fogo e munição deve ser proibido no Brasil*”. A resposta como sabemos foi não. Esse não é surpreendente visto que vivemos sob a égide do discurso da paz – “*O Brasil é um país abençoado. Quantas vezes ouvimos essas palavras, e quantas vezes concordamos com elas?...*”. O não da população – não, não deve ser proibido o comércio de armas de fogo e munição no Brasil - que ganhou com 64% dos votos válidos diz em seu interdito que não acreditamos mais que o Estado possa garantir a paz e a segurança de nossos corpos. Não, não queremos abrir mão de um direito. Queremos segurança e paz, mas sentimos que não é através da proibição de venda legal de armas de fogo e munição que a segurança se instalara em nossas vidas. É isso que fala a carta:

(...) Primeiro fala das mortes por arma de fogo no Brasil (que são causadas na sua maioria pelos bandidos e polícia), e na seqüência segue falando da violência doméstica. Primeiro que a violência doméstica, e alguma morte decorrente dela, não deixarão de ocorrer por causa da inexistência das armas de fogo, pois existem outros meios. Novamente se está atacando um meio e não as causas... (Carta *Desarmamento* da seção *Opinião pública* do dia 04/09/05).

¹⁶ No segundo capítulo da seção segunda discute-se a subjetividade em sua face de *homini sacri*.

Talvez as pessoas já comecem a perceber que não é nem necessariamente a educação, nem certas proibições que farão a diferença, mas, sim, a distribuição igualitária de renda, “o salário social” para usar os termos de Negri e Hardt. O protesto, o recado, fora claro e preciso: a indignação da população.

Em texto publicado JP (Cartas, 30/08/2005), o Sr. Jorge Werthein (doutor em educação pela Universidade de Stanford), declara que nas últimas décadas foram assassinados com arma de fogo 325 mil brasileiros, número superior ao das vítimas de guerra do golfo. Pergunto: 1) Quantos mortos eram marginais assassinados por marginais em disputas de quadrilha? 2) Quantos mortos eram policiais assassinados por criminosos? 3) Quantos mortos eram marginais mortos em confrontos com a polícia? 4) Quantos mortos eram cidadãos assassinados por criminosos? 5) Quantos mortos eram criminosos que morreram quando o cidadão reagiu? 6) Quantos mortos eram vítimas de acidentes com armas? 7) Quantos mortos eram cidadãos assassinados por outros (...) Não há respostas sobre tais dúvidas porque elas não interessam à campanha, certamente o menor número de mortes por arma de fogo será aquele em que um cidadão foi morto por outro cidadão. Tirar do cidadão o direito de ter liberdade em escolher o melhor para si, é nivelar por baixo a individualidade e condenar por crime que ainda não se cometeu. Todos os grandes massacres e genocídios no mundo começaram assim, um grande abuso de poder, violação do direito de liberdade, e indução coletiva de que todos nós somos incapazes e idiotas (Carta *Desarmamento 2* da seção *Opinião pública* do dia 04/09/05).

Como informaram todos os jornais no dia 24/10/05, dia posterior ao referendo, em todos os estados brasileiros o *não* vencera determinadamente. O *não* da população não significa de forma alguma que ela própria e, principalmente aqueles que não possuem armas as queiram ter agora. Não é nada disso. O *não* revela o *sim* ao projeto da construção do contra-império: é percebendo que a paz e a segurança tão discursivamente disseminada através do meio midiático é uma ilusão e que na efetividade das relações vivemos uma guerra civil, uma guerra no interior de nossa própria comunidade expressa tanto pela violência quanto na morte física, mas também pelo isolamento disfarçado de inclusão, com o preconceito disfarçado de mal biológico, com a produção de agregação disfarçada na tentativa de preservar identidades e memórias locais. Corroboram as palavras: “*Precisamos acabar com o racismo velado que envolve nossa sociedade (...) quer seja por cor, raça, econômico, religião, cultural e até*

educacional”; “(...) *Guerras não temos, isso é verdade, ou será que o que acontece com nossa juventude nos morros e favelas do Rio e São Paulo poderia ser chamado de guerra?*”.

Fora dito não ao “(...) descaso do governo que não tira as armas ilegais dos bandidos e pretende tirá-las dos cidadãos...” (Carta *O poema que não é de Maiakovski* da seção *Opinião pública* do dia 07/08/050). Esse tipo de administração ressaltado pela carta é típico de uma lógica de soberania, isto é, aplicar-se desaplicando-se. Dentro dessa maquinaria contemporânea a população é contada, gerenciada, administrada por uma lógica antiga - a da exceção. O estado de exceção que caracteriza a soberania designa ao mesmo tempo “tanto a exclusão da comunidade quanto o comando da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se” (Agamben: 2002, p. 36). Nesse sentido, “a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se socialmente” (Deleuze & Guattari: 1997, Vol. V, p. 23). Portanto, uma relação de exclusão é uma maneira de incluir mediante um modo de exclusão. Tal estado é ilocalizável, de modo de que não se reduz aos presídios, hospitais, asilos etc. A biopolítica é um campo aberto, sem fronteiras e, cuja atividade põe em relação com a norma até os que são colocados à margem.

Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidem, nele, sem resíduos; quem passeia após o toque de recolher não está transgredindo a lei mais do que o soldado que, eventualmente, o mate a esteja executando (Agamben: 2002, p. 65).

Disso resulta um estado político pelo qual não há nada que esteja fora da inclusão soberana, a polícia abarca tudo¹⁷. Na biopolítica ou soberania imperial, uma lógica paradoxal fundamenta o discurso político: não há fora da lei, pois o que está em abandono, excluído é contado, gerenciado. No campo biopolítico, na soberania biopolítica, cada um de nós estamos capturados, enfim *in bando*. Com efeito, “(...) *descaso do governo*” é também uma forma de comando da biopolítica.

III *Práticas biopolíticas*

A biopolítica de comando é engendrada por um discurso constante: o bem da população. Entretanto, o bem é também um ponto de vista, uma construção lógica, um discurso habilitado ao dizer. As práticas biopolíticas instigam a uma reflexão ética, a saber, se os meios justificam os fins. Não obstante, se os meios justificam os fins visto que os fins mudam ao humor da evolução científico-política. É, portanto, no cruzamento entre política e ciência que revisitarei o nascimento da biopolítica¹⁸. Ao refletir acerca dos acontecimentos provocados pelo PCC e a violência em geral na qual nos encontramos, um enunciado é exemplo da realidade biopolítica de comando (soberania imperial).

(...) Hoje já penso que, considerando os avançados meios de análises científicas, exames tipo DNA e similares, estes nos levam a sentenças em que o erro judiciário fica muito difícil (...) pena de morte, hoje, na atual situação, caberia... (Artigo Pena de morte da seção *Opinião pública* do dia 20/05/06).

A enunciação sem usar o termo biopolítica a descreve corretamente, pois demonstra a imbricação entre ciência e política diretamente. A ciência entra com os exames e testes e a política decide quem deve viver e quem deve morrer. Essa imbricação é a forma biopolítica de comando.

Foucault em *Nascimento da biopolítica* diz: “entendo “biopolítica” a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças...” (Foucault: 1998, p. 89).

O governo da população - sendo esta um princípio de enriquecimento aos olhos dos mercantilistas, precisava viver para consumir e, para isto, fora necessário entre outras coisas uma política da saúde - fora implantando várias técnicas de administração da população,

¹⁸ “Faça o que tu queres, pois é tudo da lei”. Raul Seixas, música *Sociedade Alternativa*. Letra de Raul Seixas e Paulo Coelho do disco *Sociedade Alternativa*. Essa letra encontra-se no site www.lettras.mus.br.

como sensores, carteiras de saúde etc. De tais atividades muito bem intencionadas – preservar a vida é uma potencialização do ser – emerge o que Foucault define como o Estado de população, isto é, um saber político cujo eixo nevrálgico é a população, sua saúde, sua capacidade cada vez mais elevada de hereditariedade sadia. Neste exercício político, a polícia vai cada vez mais tornando-se um órgão com uma especificidade em crescimento constante: promover mudança de atitude, o vigiar, controlar e exigir uma postura cada vez mais adequada à preservação da espécie. Tudo o que for considerado, pelas descobertas científicas e interesses políticos¹⁹, como um mal à espécie, deve ser readaptado, reconstituído, silenciado

¹⁸ Uso o termo revisitar devido ao fato que o próprio Foucault discorre acerca do nascimento da biopolítica e filósofos como Agamben o fazem também.

¹⁹ As descobertas científicas devem ser analisadas fazendo-se uma distinção justa entre ideologia cientificista e a própria ciência enquanto técnica e método de conhecimento. No longo desse trabalho é a ideologia cientificista cuja crítica engendra-se. Tal ideologia caracteriza-se pelos discursos que nos fazem crer que nosso juízo ético, valorativo advém das revoluções científicas. Esse discurso é disseminado, via mídia, a outros campos de saber, como a economia, transformando essa também em uma ideologia. Nosso imaginário é tratado, portanto, como uma cera mole, de forma a poder ser moldado ao bel prazer das necessidades capitalistas de consumo. A biologia, em nossa época, é a mais cientificizada, é a imposta vontade de verdade de nossa atual sociedade. Quanto a mídia, faz-se necessário também um aparte. A crítica a ela dirigida aplica-se a postura de neutralidade irresponsável através de um discurso cujo conteúdo é: cada um deve viver como quer e que temos de aceitar tudo. O discurso de que temos de aceitar tudo advém da relatividade, do discurso sempre provisório que emerge nesse ínterim. Tais discursos dão a idéia de que temos de mudar nossas convicções a cada dia, como se muda de roupa. A problemática desse discurso é que nossas crenças, convicções não conseguem viajar aos embalos das descobertas científicas que reelaboram-se numa velocidade alheia a nossa capacidade de segui-las. Fomentado por essa vontade de verdade, o indivíduo passa a querer adotar posturas que ele mesmo não consegue justificar. Se indagado acerca de suas convicções mais atuais ele desconversa, diz ser esse papo chato etc. Os fundamentos jamais são discutidos, refletidos. É essa postura de neutralidade irresponsável midiática que se faz a crítica. O mesmo se aplica à política, há uma espetacularização que foge ao rigor e labor da teoria política. Muitos programas, para não perder ibope não defendem perspectivas, não afirmam nada com muita convicção, não fazem nenhum tipo de diligência de temas tratados. Tudo fica no âmbito da superficialidade. Tais programas assim agem, pois afirmar algo pode desagradar telespectadores e estes simplesmente podem mudar de canal. Esse tipo de discurso gera um sentimento de relatividade, de provisório, como se nossas convicções, pontos de vista pudessem ser mudados de um dia para outro. Esse é o discurso de grande parte da mídia, entretanto, isso não significa que estamos todos perdidos, sem eixo etc. Por mais que a mídia tente fazer de nós ceras moles, há a resistência por parte de cada um de nós. Não que temos de ter uma opinião conservadora, mas nossas convicções devem passar sempre por nossa temporalidade cujo tempo é lento. Quando formos trabalhar o coletivo inteligente ou intelectualidade de massa no segundo capítulo da seção segunda veremos melhor a questão do tempo do intelectual coletivo. Um exemplar de tais discursos midiático é a campanha/2005 da *Coca-Cola*. Vem enunciado nas latinhas: “*viva o que é bom*”. É claro que nos queremos o que nos faz bem, entretanto o problema é a velocidade que tentam nos impor tanto no dito quanto no interdito o que é bom. As enunciações do comercial da campanha complementam: “*Um forte aplauso para ele que não só paga a academia, mas que a frequênta; um forte aplauso para ela que não espera ele ligar, mas liga convidando-o para sair; um forte aplauso para ele que abandonou tudo e abriu um bar na praia; um forte aplauso para ele que sai antes do chefe e não se sente culpado; um forte aplauso para quem experimenta o novo*” e então aparece a versão *light* da *Coca-Cola*. Experimentar o novo pode ser bom quando se quer experimentar o novo, quando o indivíduo tem seus motivos mais pessoais para tal mudança, do contrário porque temos de experimentar o novo? Nós sabemos, para consumir! Só por isso. E, não obstante, em nenhum momento fora dito na campanha: um forte aplauso a ela que lava roupa na mão e não na máquina de lavar, que faz comida e não compra pronta. Um forte abraço a ele que não vai à academia e prefere exercitar-se em casa mesmo... Não ouviremos isso nunca, imagina se todo mundo

e, em último caso, eliminado. Ela, a polícia, torna-se então a política sanitária por excelência, o órgão mediante o qual devemos dar conta de nossas atitudes, responder cadastros, afiliar-se a entidades, comunidades, ter Previdência Social etc.

É por meio dessa atividade policial que as práticas biopolíticas exercem-se em nas sociedades. Todavia, a pergunta é: quais são as práticas subterrâneas exercidas, quais as relações efetivadas, quais mecanismos são utilizados no engendramento da biopolítica? Eis que começamos a puxar o cordão umbilical da biopolítica em busca de seu ventre.

A declaração dos direitos humanos inaugura a biopolítica. Mas podemos indagar: quem é o sujeito desses direitos? A quem tais direitos dirigem-se? Ou como coloca a carta:

(...) É uma pergunta que não quer se calar, cadê os representantes dos direitos humanos, das famílias que perderam trabalhadores honestos? Cadê? Onde estão?... (Carta *Violência* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06).

É a vida nua, a *zoe*, o objeto dos direitos humanos. Nesse sentido, quem tem direito e é fonte dos direitos é a vida em sua amplitude, em sua generalização. Mais precisamente, os direitos humanos transformam o súdito em cidadão e, o que aqui carece de explicitação é justamente cidadão. Para que haja cidadãos é necessário uma nação, para que haja uma nação são necessários cidadãos. Nação deriva etimologicamente de *nascere*. A nação finda um círculo, por assim dizer, inaugurado com o nascimento de indivíduos. Com efeito, tem cidadania, é cidadão, aquele que traz marcado uma combinação, solo e sangue: *Ius soli* e *ius sanguinis*, respectivamente, nascimento em determinado solo (país), e nascimento desde genitores cidadãos. Em tal lógica ser cidadão é ter nascido em determinado lugar desde pais ali nascidos também, é uma relação de filiação. “Isso significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (...) o portador imediato da soberania” (Agamben: 2002, p. 135). Vê-se dois movimentos interligados, a declaração e a

deixar de ir à academia e fazer exercícios em casa ou ao ar livre, ou se as mulheres resolverem lavar roupa na mão, o que será dos produtos de ginástica? E das máquinas de lavar? Os discursos midiático da neutralidade irresponsável se vinculam diretamente ao consumo; só é dito o que gera consumo. Só nos dizem o que em nós cria vontade e, logo, necessidade de algo. É uma função de mando, palavra de ordem: “a linguagem não é

soberania nacional – fascismo e nazismo. Estes movimentos fazem da vida nua o *locus* (lugar) de toda decisão soberana, a saber, fazer viver ou deixar morrer. Vale ainda dizer que o primeiro registro de vida nua enquanto sujeito político detentor de direitos humanos emerge com o *habeas corpus*, “deverás ter um corpo para mostrar” (Agamben: 2002, p. 130). Ou seja, é *corpus* a vida nua, tanto sua sujeição quanto sua liberdade, deverá ter seu corpo – liberdade – para mostrá-lo – sujeição²⁰.

É no engendramento do direito romano que inicia-se o sujeito político enquanto vida nua e, no ideal de direitos humanos, esta vida torna-se, por excelência o que define genérica e universalmente cidadão²¹.

Organizações de direitos humanos (como a Anistia Internacional e Americas Watch), grupos pacifistas (como Testemunhas da Paz e Shanti Sena), e as agências de socorro que combatem as doenças e a fome (como Oxfam e Médicos sem Fronteiras) defendem a vida humana contra a tortura, a inanição, o massacre, a prisão e o assassinato político. Sua ação política fundamenta-se num chamado moral universal – o que está em jogo é a própria vida. Nesse sentido talvez seja inexato afirmar que essas Ongs representam aqueles que não podem representar a si próprios (as populações em guerra, as massas famintas, e assim por diante) ou mesmo que representam o Povo global em sua totalidade. Elas ainda vão além. O que de fato representam é a força vital que serve de base ao Povo, e assim transformam a política numa questão de vida geral, vida em toda a sua generalidade. Essas Ongs estendem largamente no húmus do biopoder (...). Aqui, neste nível mais vasto e mais universal, as atividades dessas Ongs coincidem com as ações do Império além da política, no terreno do biopoder, satisfazendo as necessidades da própria vida (Negri & Hardt: 2005, p. 334).

Ser a vida, o simples fato de ser vivente, o portador dos direitos humanos, é o primeiro marco da biopolítica de comando. O que nos é mostrado pelas propagandas, campanhas senão a vida em sua generalidade e exclusão? As organizações humanitárias não fazem mais do que entender a vida humana na figuração de vida nua. Mesmo a contragosto (os indivíduos que se

mesmo feita para que se acredite nela, mas para obedecer e fazer obedecer” (Deleuze & Guattari: 1995, Vol. II, p. 12).

²⁰ No presente contexto sujeição dever remeter-se simplesmente ao sujeito/objeto de uma legislação.

²¹ Com a declaração dos direitos humanos, não se saberá mais se a lei assim declarada é francesa ou humana, se a guerra feita em nome dos direitos é de conquista ou de emancipação, se a violência exercida em nome da liberdade é repressiva ou pedagógica (progressista), se as nações que não são francesas devem tornar-se francesas ou tornarem-se humanas ao se dotarem de constituições em conformidade com a Declaração, mesmo que seja contra os franceses” (Augé: 1997, p. 39).

esforçam voluntariamente a salvar vidas não são funcionários da soberania direta e cientemente), as Ongs mantêm uma relação íntima, direta com o que buscam a todo custo combater, eliminar e enfraquecer²². Ou seja, mantêm relação direta com a biopolítica de comando. O que se enfatiza aqui é que somente a vida nua, o fato comum de se ser vivente, tem direitos e necessita de proteção. Isto é, tem direitos uma vida quase que transcendente, uma concepção de vida, um ideal de vida que permite, por exemplo, a morte de pessoas quando estas, por alguma razão, não mais interessam ao sistema. “É a vida matável e insacrificável que aparece nas propagandas para fundos sociais” (Agamben: 2002, p. 140).

O nascimento biopolítico está inteiramente associado à saúde pública, ou seja, àquilo que Foucault em *Segurança, território e população*²³ constata como *Medezinische Polizei*, isto é, medicina social ou ainda higiene pública, desenvolvida desde a segunda metade do século XVIII. A polícia sanitária “tende a tratar a ”população” como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a técnicas e saberes específicos” (Foucault: 1997, p. 86). Nesse contexto, de eugénica – ciência da hereditariedade – um livro, denominado *Estado e Saúde* circulou entre a sociedade fazendo mérito à política nacional-socialista. Diz um trecho da introdução: “a revolução nacional-socialista, deseja fazer apelo às forças que tendem à exclusão dos fatores de degeneração biológica e à manutenção da saúde hereditária do povo. Ela almeja, portanto, fortificar a saúde do conjunto do povo e eliminar as influências que prejudiquem o desenvolvimento biológico da nação” (Agamben: 2002, p. 154). Depois disso, muitos decretos surgiram. Entre eles, por exemplo, não podia casar dois indivíduos se, um deles, estivesse sob tutela médica, se tivesse doença mental ou hereditária. Eles não eram proibidos de ter filhos, eram, antes, proibidos de se casarem! Durante o nazismo – biopolítica – o Führer recebia listas com o nome de todos os doentes, especialmente os que tivessem

²² Frases comuns entre funcionários de Ongs: << “disputamos mendigos a tapa”; “esse mendigo é meu”. Relato de um funcionário (não voluntário) de uma ONG. Conversa informal no dia 05/02/06, postada dia 07/02/06>>.

doenças renais e cardíacas. A família desses indivíduos não conseguia mais levar uma vida pública e, ao indivíduo, poderia ser negada a reprodução. É nesses decretos, projetos, panfletos e desenvolvimentos científicos que a biopolítica de comando fora ganhando forma cada vez mais delineada.

Outro *locus* de atividades que fomentou a biopolítica, ou melhor, deu-lhe sua primeira articulação jurídica, fora o muito bem intencionado panfleto a favor da eutanásia. Tal panfleto redigido por um médico e um jurista, respectivamente Karl Binding e Alfred Hoche, definia a vida de alguns casos hospitalares como vida indigna de ser vivida. Dizia a proposta:

Esses homens não possuem nem a vontade de viver nem a de morrer. Por um lado, não existe nenhuma constatável anuência à morte, por outro, a sua morte não se choca contra a vontade de viver, que deva ser superada. Sua vida é absolutamente sem objetivo, mas eles a sentem como intolerável (Agamben: 2002, p. 145).

A vida sem valor é a vida que juridicamente falando não tem mais valor, de forma, que pode ser morta sem que se cometa homicídio. Todavia, o bem intencionado panfleto sobre a eutanásia intensifica a vida enquanto *zoe* novamente ela é o objeto de uma decisão soberana. A eutanásia (boa morte) desde a perspectiva da vida sem valor fomenta a intersecção entre matar e fazer viver. Disso decorre que não é mais a biologia que decide o que está vivo ou morto. É a política, a jurisdição que permite ou não a eutanásia. Mesmo a biologia dizendo que a vida não paira mais sobre um determinado corpo, este pode ser mantido “vivo” por anos conforme a vontade da “justiça”. Vida e morte são conceitos da política. Essa problemática de manter “vivo” acontece muito nos casos de comas. Por séculos a morte fora identificada pelo cessar de batimentos cardíacos e a parada de respiração. Porém, emerge um estado de coma cunhado por dois neurofisiólogos franceses, Mollaret e Goulon, chamado além-coma²⁴. Estes médicos estabeleceram essa nova situação a partir das técnicas inventadas de reanimação. Por tais aparelhos, um corpo com morte vegetativa pode continuar respirando e até urinando! A

²³ Curso de 1977-1978 In: *Resumo dos cursos do Collège de France*.

parada dos batimentos cardíacos e da respiração, como critério de morte, fora substituído pela parada cerebral em 1968 por cientistas da universidade de Havard. Esse novo critério só considera morto o indivíduo que tivesse o cérebro inteiro parado, isto é, tanto o *neocórtex* quanto o *brainsten*, mesmo que pelas técnicas de reanimação continuasse respirando, por exemplo. Disso emerge, como coloca Agamben, os néomorts (novos mortos), espectros de corpos, pois “numa sala de reanimação, a qual cadáveres nem sempre o são, visto ser possível mantê-los com características de vida, seriam quentes, pulsantes e urinantes” (Gaylín, citado por Agamben: 2002, p. 171).

O que está sendo dito aqui é que os critérios de morte caminham lado a lado com o desenvolvimento científico. Ao surgirem aparelhos apuradíssimos capazes de várias técnicas de reanimação, surge então um novo estado de coma, o além-coma. Desse novo estado, surgem novas técnicas de transplantes, pois o além-coma é o estado ideal para a remoção de órgãos. É um círculo vicioso de consumo, a tecnologia inventa aparelhos que criam novos critérios do que é morto e do que é vivo.

Não obstante, a ideologia cientificista promove também métodos de contenção do que há de mais latente nos seres humanos, a saber, suas pulsões, sentimentos, os quais, no extremo, são o que há de mais revolucionário em nós. Na última década dos anos noventa do século passado, o vírus da AIDs ainda não tinha sido diagnosticado com precisão. Havia, até então, dúvidas se o vírus HTLV3 era seu causador. Todavia, pessoas que morriam de doenças debilitadoras como depressão psicológica, alcoolismo, desnutrição e por dependência a narcóticos eram todas classificadas como portadoras de HIV. Essa postura antiética e anticientífica, portanto, ideologia cientificista, tem uma explicação de ser. Como observa o médico e psicanalista, “é bastante suspeito o fato de receber royalties, em cada teste feito para a sua localização, o cientista que o isolou” (Freire: 1990, p. 95).

²⁴ Além-coma significa “o coma no qual a abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa” (Mollaret & Goulan *apud* Agamben: 2002, p. 166).

Para Freire, a síndrome da imunodeficiência adquirida, fora utilizada por interesses científicos e políticos *inconfessáveis* como forma de coação e controle visando, sobretudo, a inércia da liberdade no sexo.

Uma outra prática biopolítica reside ainda numa atividade muito difundida entre os experimentos científicos, as cobaias humanas. Estes são em tese, os que de alguma forma estão “excluídos”. Segundo Agamben, as cobaias humanas são os próprios motores da biopolítica. Os ditos delinqüentes, capturados, refugiados, portadores de alguma doença física ou mental eram todos utilizados - principalmente nos campos de concentração - em experimentos nos quais animais não serviam. Assim, curas de bactérias através de vacinas, socorros para acidentes na água principalmente com pilotos e, mesmo a descoberta de certas vacinas mataram milhares de pessoas em nome da saúde de outras, ou mesmo em nome do progresso. Os VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas) eram submetidos a testes violentos como passar meses só tomando água salgada para saber o que aconteceria se algum piloto sofresse um acidente e caísse no mar, ou seja, o teste era para saber quanto tempo ele sobreviveria. Mesmo os EUA, por volta de 1950, efetivaram experimentos do tipo infeccionar detentos em seus cárceres para encontrar certas vacinas²⁵. E não eram infecções de gripe; na

²⁵ <Fala da jornalista Gabriela Fujita do Jornal regional – EPTV do dia 01/03/06: ”A secretaria estadual da saúde está à procura de voluntários para uma pesquisa de produção de vacina contra o vírus da AIDS. Nós falamos aqui sobre esse estudo no Jornal Regional fim do ano. O problema é que a maioria das pessoas que se mostraram interessadas em participar do projeto não se encaixam no perfil ou não deram continuidade ao processo de seleção. E agora o trabalho pode ser suspenso (...). Fala da repórter Helen Sacconi: Você teria coragem de ser voluntário para teste de uma vacina contra AIDS?” Esta indagação aparece escrita na tela em destaque narrada pela repórter. As pessoas que a repórter entrevista dizem ter medo. “Esse receio pode interromper os estudos de pesquisadores brasileiros contra a doença. O trabalho começou no fim do ano passado em parceria com universidades americanas. A intenção é testar no homem os efeitos do medicamento, mas para isso é preciso ter vinte voluntários só no estado de São Paulo. Em novembro de 2005 quando o protocolo de estudos foi criado mais de trezentas pessoas mostraram interesse em participar, só que a maioria não compareceu às entrevistas, apenas três assinaram o termo de compromisso. (...) o médico infeccionista da UNICAMP garante que não há riscos do voluntário contrair AIDS”. Diz o médico: “tem de ficar absolutamente claro que nessa fase essas pesquisas elas [*sic*] são regidas por critérios éticos absolutamente rigorosos. E é impossível submeter o indivíduo, qualquer indivíduo, a risco de infecção num procedimento desses”. (...) Fala da apresentadora Gabriela Fujita: “a secretária da saúde tem até o final do mês para completar o grupo de voluntários. Até agora apenas três foram selecionados. O interessado deve ter entre dezoito e vinte e cinco anos, ser saudável e não ter o vírus da HIV (...) O voluntário é acompanhado treze meses em consulta mensais, num total a pesquisa vai acompanhar cento e cinquenta pessoas, vinte no Rio de Janeiro, vinte em São Paulo e outras cento e dez nos EUA. É importante ressaltar que a legislação brasileira proíbe o pagamento em dinheiro para pessoas que participam de pesquisas”, postado dia 09/03/06>. Seria bom que a ética da qual fala o médico da UNICAMP

grande maioria dos casos eram doenças seríssimas e que levavam as pessoas à morte. Os mesmos EUA usaram de cidadãos americanos desprevenidos como VP em estudos de radiação nuclear²⁶.

Ainda hoje a política científica caminha utilizando em certos casos as cobaias humanas²⁷. No cotidiano de grandes hospitais há muitas pessoas que exercem práticas biopolíticas ou que são utilizadas por elas. No caso específico de laboratórios que utilizam cobaias humanas para testes de bioequivalência cria-se um círculo vicioso entre política e ciência: são sempre pessoas com dificuldades financeiras exacerbadas que são alvos de tais laboratórios²⁸.

realmente fosse exercida nos procedimentos desses tipos. Como podemos notar (ver também próxima nota) esses testes criam um círculo vicioso (são sempre pessoas de baixa renda as que submetem-se) e pagam em dinheiro para os tais “voluntários”.

²⁶ Cf. relata Agamben em *Homo sacer*.

²⁷ <<A *Voz do Brasil* do dia 06/01/06 “Ribeirinhos (do Amapá) foram usados como cobaias humanas em pesquisas sobre malária. O prefeito denunciou e o Ministério da Saúde proibiu a pesquisa até as apurações. As pessoas recebiam recomendação de capturar o mosquito e deixar que eles as picarem por nove dias. Recebiam dez reais pelo por dia. A pesquisa transcorreu desde 2003 até denuncia em 2005. Cerca de vinte a trinta pessoas estavam envolvidas na pesquisa enquanto cobaias. Postagem em 02/02/06>>.

²⁸ <<Entrevista com uma farmacêutica laboratorista com anos de profissão em hospitais como o Hospital das Clínicas e laboratórios como Prevlabe. Pergunto: existem casos de cobaias humanas em nossos dias? “Sim, é até bastante corriqueiro, já vi muitos casos e até já presenciei suas complicações“. Que casos são esses de cobaias humanas? “Um caso bastante atual é o teste de bioequivalência, mas há outros“. O que é um teste de bioequivalência? (risos) “Teste de bioequivalência quer dizer a comparação com remédios já existentes no mercado. A bioequivalência serve para dar aval aos medicamentos genéricos“. Como se dá esse teste? “Os laboratórios precisam de pessoas hígdas (sadias, sem doença alguma) que submetam-se ao uso do medicamento a fim de terem meios de comprovarem se a composição do *pharmaco* genérico corresponde aos mesmos resultados do medicamento já existente no mercado. Para isso os laboratórios trabalham com cobaias humanas“. Como se dá esse procedimento? “São sempre pessoas de baixa renda, hígdas que submetem-se ao ganho de certa quantia de dinheiro“. Como as pessoas ficam sabendo desses testes? “É algo que entre nós (profissionais da área) todos sabem, mas que fica em baixo dos panos. São os laboratórios que realizam pequenas propagandas sutis feitas tanto em hospitais quanto por agentes contratados desses laboratórios“. E o que garante que essas pessoas não terão efeitos colaterais e venham a morrer? “Nada. Todas elas passam por um questionário que deve ser respondido com muita sinceridade, pois cada medicamento tem suas recomendações às pessoas que podem ingeri-lo. Acontece que muitas pessoas interessadas no pagamento omitem certas informações levando a casos de UTI“. Você se lembra de algum caso em que houve complicações? “Sim, dois me marcaram muito. Uma mulher voluntária do calmante cetralina teve sérios efeitos colaterais como contração muscular no corpo todo. Como é isso? “O corpo fica duro como um pau. Você pode apertá-lo e ele não cede“. Isso mata? “Sim. Se permanecer por muito tempo nesse estado há morte dos tecidos, convulsão e parada cardíaca, podendo levar a óbito. Ela morreu? “Felizmente não, ficou alguns dias na UTI e recuperou-se, mas é claro que passar por experiências desse tipo podem em muitos casos deixar seqüelas. Houve um homem que fez o mesmo teste com cetralina e teve também rigidez muscular e teve priapismo, isto é, ereção involuntária. Ficou também na UTI por dias“. Você disse que esse teste de bioequivalência que utiliza de cobaias é comum, mas há outros? “Sim, há, por exemplo, o teste de alergia. As pessoas vão fazer exames rotineiros de alergia e, me lembro de um caso que junto com os testes normais se fazia mais um sem comunicar as pessoas. Era um teste para saber o que nas casas mais causa alergia às pessoas. Aplicava-se uma dose sutil de extrato de barata no braço das pessoas junto aos outros procedimentos normais de exame de alergia. Extrato de barata? “É!, A barata quando morre e fica na casa decompondo seu pó se mistura com todo o pó da casa; fazer o teste servia para saber quanto o pó de barata é

Nas grandes cidades laboratórios de cosméticos utilizam também cobaias humanas. As pessoas utilizam os produtos cosméticos antes de eles serem vendidos para que o laboratório tenha informações acerca de possíveis irritações, alergias, vermelhidão etc. Aqui encontra-se também o mesmo círculo²⁹.

A declaração dos direitos humanos, a eugênica, os decretos da polícia sanitária, as cobaias humanas, as técnicas de reanimação são exemplares da prática biopolítica de comando. Nela, o que sempre esteve e está em jogo é o fato de ser vivente. “A política é agora literalmente a decisão do impolítico (isto é, a vida nua)” (Agamben: 2002, p. 181).

prejudicial à saúde. O extrato era um dos testes entre outros. Há um outro que também presencie de efeito placebo, os cobaias ou voluntários, como se diz no hospital são divididos em grupos e tomam um medicamento sem saber se é realmente remédio ou não, isto é, placebo algo sem efeito nenhum. Os pesquisadores querem com isso saber quanto é psicológico o efeito dos remédios. Nesse caso a pessoa sabe que está passando por um teste, mas não sabe o que está tomando e nem pode vir, a saber, durante o período de efeito, pingo do remédio no organismo”. Você percebe em seu cotidiano profissional que esses procedimentos de cobaia humana de alguma forma tornam-se um círculo vicioso? “Sim. A grande maioria das pessoas são pobres, elas são o alvo, afinal ninguém sem necessidades tão à flor da pele se submeteria a coisas desse tipo. Tenho um conhecido que pagou a faculdade de medicina sendo cobaia”. Entre vocês profissionais da saúde como é visto o procedimento de cobaias humanas? “É uma discussão ética que na faculdade discutimos, porém na realidade de um alguns profissionais – os quais trabalham para laboratórios exercendo essas atividades - alguns interesses, normalmente financeiro, ultrapassam padrões éticos”. Entrevista realizada no dia 20/12/05, postada em 1/02/06>>. Por mais que na maioria dos casos essas pessoas tenham resguardo médico e assinem uma declaração de “livre e espontânea vontade”, resalto simplesmente o círculo vicioso visto que são sempre pessoas carentes que disponibilizam-se a tal sacrifício, de forma que no lugar de livre e espontânea vontade existe um fator determinante, a situação financeira.

²⁹ <<Entrevista com voluntário dos produtos de cosméticos *O Boticário* no dia 10/11/05, postado em 1/02/06. Como você tornou-se um voluntário? “Foi um amigo que me disse”. Você assinou alguma declaração e tem algum tipo de seguro médico por parte do laboratório? “Não. A gente fica amigo das vendedoras e elas é que fazem tudo, tem que dar o nome e avisar caso alguma alergia ou coisa do tipo apareça. A gente só precisa ir à loja contar como está sendo o uso dos cremes e perfumes”. Você sabe quem é o alvo dos laboratórios de cosméticos? “Ah! Nós que somos metrosssexuais e as meninas que gostam de ficar bonitas e não podem ficar gastando com cremes, perfumes, hidratantes”. Você se sente bem por poder usar os produtos sem ter de

IV *Nota conclusiva*

A produção biopolítica de comando, sustentada no biopoder, encontra em seu âmago sua derrocada. Reitero, o poder só existe na relação e esta é imprevisível. Só na relação, só no vácuo das palavras, no silêncio entre duas palavras o sentido emerge. A biopolítica, estruturada na produção de subjetividades trabalha, essencialmente, com uma ferramenta, a linguagem, e esta, justamente por ser uma ferramenta, não tem em si uma única determinação, pois é polifônica. O que garante à produção lingüística sua causa final, se o sentido nasce na dobra do dizer?³⁰. É assim que mesmo as subjetividades sofrendo forte impacto pelos discursos do consenso - o qual busca apagar o dissenso - não têm necessariamente uma formação padrão. É nesse íterim que imputa-se ao sujeito ativo - o sujeito militante de si mesmo, o corpo anárquico, desejante e erótico – o forjar a inteligência coletiva, a nova economia e a engenharia humana, em suma, o contra-império³¹.

O biopoder, o poder sobre a vida, produz vida. Destaco duas questões por ora: primeiramente o poder se exerce, ele não é um fenômeno maciço e igualitário. ”O poder (...) circula (...), como uma coisa que só funciona em cadeia. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em oposição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo” (Foucault: 2000, p. 35). A relação está posta. Relação de enfrentamento luta e, portanto, poder; de forma que “não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém” (Foucault: 2000, p. 59). Uma mudança semântica para cidadão? Atualmente ser cidadão é ser um guerreador, um soldado; “quem não é soldado não pode mais ser um cidadão” (Cocco e Corsani, citados por Cocco e Hopstein: 2002, p. 13).

comprá-los? “Ô!” Você não tem medo de qualquer tipo de efeito colateral? “Não, são só produtos de beleza, eu nem poderia mesmo comprar por eles”>>.

³⁰ O sentido emerge no uso da palavra. Para uma introdução ao assunto destaco Maurice Merleau-Ponty para quem a linguagem é opaca, uma ferramenta imperfeita, justamente porque o sentido jamais cristaliza-se, ele é antes o total movimento da fala, “uma dobra no imenso tecido da fala” (Merleau-Ponty: 1962, p. 333) e Mikhail Bakhtin para quem “a palavra procede de alguém e dirige-se para alguém. Nesse sentido, a palavra é o produto da interação eu - outrem” (Bakhtin: 1988, p. 113).

Segundo, e essa é uma perspectiva que vê no reverso a saída, pois afirma que a produção política do sujeito social, ao produzi-la, não a controla completamente. Produção do ser social é “produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, formações” (Negri & Hardt: 2005, p.47).

³¹ Acerca da nova economia ver capítulo terceiro da segunda seção.

CAPÍTULO TERCEIRO

III

O tripé imperial – bomba, dinheiro e linguagem – a pós modernidade

*“Não sou brasileiro, não sou estrangeiro,
não sou de nenhum lugar, de lugar nenhum.
Não sou de São Paulo, não sou japonês,
não sou carioca, não sou português,
não sou de Brasília, não sou do Brasil,
nenhuma pátria me pariu.
Eu não sou nem daqui,
eu não sou nem dali”
Nenhum Lugar – Titãs*

A sociedade, estruturada na forma biopolítica, traz em sua constituição novos discursos cuja origem advém das relações sociais que vão sendo estabelecidas pelos indivíduos.

Vimos que são relações sempre de luta, de conflito, de modo que o olhar pela materialidade história confirma a tese da política enquanto o próprio desentendimento¹, enquanto luta de raças e, em nossa era, luta de raça². Lê-se na trajetória que os capítulos precedentes já enunciam que o sistema de comando não é fruto de contratos ou pactos, antes, é o fruto do conflito. As lutas, que desde a Antigüidade vem sendo travadas, foram, ao longo do tempo, adaptadas e reelaboradas, enfim, permanecem, perpetuam-se na dinâmica da civilização. Se Clausewitz³ dizia que a guerra era a continuação da política por outros meios, no mundo contemporâneo Foucault, com a biopolítica, diz que é a política a continuação da guerra por outros meios⁴. Essa mudança de apreciação da relação guerra e política é uma forma de vermos a passagem da modernidade para a pós-modernidade desde a análise da formação subjetiva.

Porém, e essa é a perspectiva que adoto essa passagem, a reviravolta desse novo discurso dera-se em meio a conflitos, por entre lutas, numa guerra não abstrata, mas num discurso encarnado, na luta de corpos, no derramamento de sangue.

O conflito e a onicrise não possuem valores em si mesmos, antes, é no jogo, na tensão que descobrimos e vivenciamos suas decorrências. Inspira esse capítulo uma indagação acerca do potencial da pós-modernidade. Fica, pois, a indagação: A que responde a pós-modernidade? É preciso ir além dela? Se for, como o faremos? Quais são nossas ferramentas?

¹ Cf. capítulo primeiro.

² Cf. capítulo segundo.

³ Clausewitz *apud* Foucault In: *Em defesa da Sociedade*.

⁴ *Id., ib.*

A modernidade pode ser caracterizada desde uma capacidade de promover a paz interna e a guerra externa, isto é, o poder soberano esvaziava a política da guerra e esta é, portanto, excepcional. Nas reviravoltas das relações sociais a guerra passa a ser interna não havendo mais separação entre política e guerra - biopolítica. A guerra inundou a política e o que era antes exceção torna-se ordem. Na modernidade a guerra só existia entre fronteiras, entre soberanias, entre Estados-nação; na pós-modernidade a guerra é no interior, é de todos contra todos não no sentido hobbesiano, mas no sentido foucaultiano de que nenhum de nós é um sujeito neutro, estamos sempre em oposição a alguém.

Abro o jornal matutino de Domingo, Dia das mães, vejo manchete Rebelião de Presidiários, e trabalhadores inocentes sendo mortos exercendo sua profissão, enquanto marginais vivem à custa de cidadãos trabalhadores... (Carta *Violência* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06).

É impressionante como está arraigado no ser humano o indefensável maniqueísmo, ou seja, reduzir sempre nossas vivências a um dualismo: bem contra o mal, nós e os outros, brasileiros x argentinos, brasileiros x norte-americanos, xiitas x sunitas, tutsis x hutus, corintianos x palmeirenses, enfim, no lugar de buscar convivência amigável, amor para com o próximo, alimentam o desamor, o preconceito. Infelizmente não percebemos que a intenção está no gesto, não na medida e que o amor com amor se propaga... (Artigo *Xenofobia* da seção *Opinião pública* do dia 24/04/05).⁵

Comecei afirmando que não existe mais modernidade, mas antes, o que é isso que não existe mais, a modernidade? Esta nascera com o advento da razão, do *ego* cartesiano, do sujeito do conhecimento. A modernidade fora o movimento de imanência, fora a afirmação deste mundo, fora a tomada de poder dos indivíduos sobre suas próprias vidas. Saiu-se do mundo da transcendência – idade média - e entrou-se no mundo da imanência⁶.

Essa saída pode ser entendida nos movimentos e lutas travadas a fim de emancipação. No final da idade média, no período escolástico, momento este em que o saber está circunscrito às experiências sensíveis e à interpretação das Escrituras Sagradas, não havia

⁵ Em ambas as enunciações afirma-se o conflito e o dissenso. Cidadãos *versus* presidiários; norte-americanos *versus* latino-americanos; oriente *versus* ocidente; ocidente *versus* oriente. Como afirma Rancière, é a polícia em sua expressão já de política que promove, assegura essa cisão. A polícia divide e mantém apartadas as partes, as quais podem ser apresentadas em uma grande cisão, a saber, ricos *versus* pobres.

⁶ Para uma análise das relações entre a teologia tal qual desenvolvida na Idade Média e concretização da Modernidade ver Henrique Lima Vaz *In: Escritos de Filosofia – problemas de fronteira*.

espaço para fendas, para questionamentos de fundamento. Os dogmas, as verdades imutáveis, eram tão fortemente estabelecidos que talvez, justamente por isso, a pergunta não calava. Muitas reviravoltas causaram as descobertas, cogitações e induções que pessoas ligadas a atividades diferentes, começaram a apresentar como leitura de mundo. As pessoas e suas inquietações foram traçando novas perspectivas e apontando para novas possibilidades de compreensão do mundo da vida. Dentro dessa cultura da transcendência, nomes como os de Nicolau de Cusa, Copérnico, Bruno, Kepler, Palingenius, Galileu e Descartes foram muitas vezes odiados, negados e, ao extremo, queimados pela inquisição por enunciarem novas perspectivas, por produzirem novos discursos. Para tomarmos como exemplo, um conhecido discurso revolucionário, lembremos de Galileu ao dizer que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos. Com tal afirmação, Galileu declara que o universo não tem um sentido humano, a natureza não se explica mais através do amor e da sabedoria divina. Ela agora é compreensível por meio de relações numéricas, as quais são aparentemente frias e ausentes do calor divino. Nomes como o de Galileu, com suas teorias, abalam toda uma concepção humana da realidade e, amiúde, suas teorias foram vistas como blasfêmias, pois abalavam a certeza acerca da ordenação do cosmos e, em decorrência, dos corpos, da sociedade. Galileu então, para viver, disse à inquisição que a Terra não se movia, mas em seus murmúrios gritou em altos brandos: *neppur si mouve* (mas que se move, move!) ⁷.

A modernidade está caracterizada por um movimento que iniciara já no século XII – idade média – e vai acentuando-se pelos séculos, tendo no século XVI seu momento de apogeu e alcança no século XVIII sua maturidade e limite⁸. É entre os séculos XIV ao XVI que o Renascimento desenvolve com maior vigor suas idéias humanistas. O termo humanista

⁷ A referência a Galileu e seu *que se move, move* – defendido por alguns estudiosos como impossível de ter sido dita por Galileu, pois ele morreria se assim o dissesse - serve-nos como exemplo da não sujeição do indivíduo a um discurso dominante - no caso de Galileu a inquisição – que mesmo tendo de ir publicamente contra as suas convicções - caso quisesse continuar vivo - ele jamais deixou de ser o homem que acreditava que a Terra realmente se movia. Nele essa fala não fora silenciada. O que realmente importa, desse ponto de vista, é a idéia de sua contrapalavra manter-se viva.

indicava um conjunto de indivíduos que vinham se esforçando para modificar e renovar o padrão de estudos ministrados tradicionalmente nas universidades medievais. O ensino vigente, de então, era dominado pela cultura da Igreja e voltado para três carreiras tradicionais: direito, medicina e teologia. Os humanistas baseados no programa dos estudos humanos (*studia humanitatis*), nos quais incluíam a poesia, a filosofia, a história, a matemática e a eloquência (disciplina esta resultante da fusão entre a retórica e a filosofia), empenham-se em atualizar, dinamizar e revitalizar os estudos tradicionais.

Num sentido restrito, os humanistas eram, por definição, as pessoas empenhadas nessa reforma educacional. Mas o que tinham os estudos humanísticos de tão excepcional, a ponto de servirem para reformar o predomínio cultural inquestionável da Igreja e reforçar toda uma nova visão de mundo? Tais estudos humanos (*studia humanitatis*) eram indissociáveis do perfeito domínio das línguas clássicas (latim e grego) e, mais tarde, do árabe e hebraico. Assim sendo, deveriam ser conduzidos e centrados exclusivamente sobre os textos dos autores da Antigüidade clássica, com a completa exclusão dos manuais de textos medievais. Significava, pois, um desafio para a cultura dominante e uma tentativa de abolir a tradição intelectual medieval e de buscar novas raízes para a elaboração de novas relações. Não obstante, tendiam a considerar como mais perfeita e expressiva a cultura greco-romana; e, queriam fazê-la renascer, pois nela havia a valorização do humano - sem dizer que a cultura greco-romana não era guiada pela tradição, mas pela razão. Os humanistas incentivavam as pessoas a terem espírito crítico. Acreditavam que pelo uso da razão o ser humano poderia melhorar a si próprio e a sociedade. E, com efeito, ao fazer valer a liberdade de acesso aos textos clássicos, possibilitou-se a crítica às verdades absolutas, dogmáticas do discurso medieval.

Por volta de 1456, uma invenção ampliará enormemente a difusão das idéias

⁸ Ver Henrique Lima Vaz In: *Antropologia Filosófica I*, especialmente capítulo terceiro *A Concepção moderna de Homem*.

humanistas. Nesta época, Gutenberg criou a máquina impressora e, por meio dessa, os livros passaram a ser impressos em grandes quantidades e atingiam cada vez mais um número maior de pessoas. Ao circular as idéias humanistas mais rapidamente pela Europa, simpatizantes passam a financiar artistas e escritores e, a humanidade, passou a vivenciar novas relações tecidas pela busca do conhecimento. As idéias humanistas contribuíram para acelerar as mudanças na sociedade, pois influenciaram amplamente a cultura. A ciência ganhou enorme força. Exemplos são a matematização do espaço pela cartografia acompanhada pela matematização do tempo. Após a invenção da luneta astronômica por Galileu confirmou-se a teoria do heliocentrismo e a rotundidade do nosso planeta. E acreditando na cosmografia, Colombo imputa-se à desbravação atracando nas “Índias” (1492). A ciência ganhou enorme força e a religião cristã viveu uma grande crise⁹. E usando da crítica, o indivíduo moderno afirma a subjetividade infinita da consciência, a rocha inabalável do *eu penso* cartesiano, delineando algumas das grandes utopias políticas do Ocidente. Um novo sujeito vai delineando-se, um sujeito não mais construído pelo discurso da transcendência, – idade média - mas pelo discurso da imanência – idade moderna.

Os começos da modernidade foram revolucionários, e a velha ordem foi por eles derrubada. A constituição da modernidade não dizia respeito à teoria isolada, mas a atos teóricos indissolivelmente ligados a mutações de prática e realidade. Corpos e cérebros foram fundamentalmente transformados. Esse processo histórico de subjetivação foi revolucionário no sentido de que determinou uma mudança paradigmática e irreversível no modo de vida da multidão (Negri & Hardt: 2005, p. 91-2).

A modernidade, nascera como crise; desde seu surgimento um grande antagonismo a permeou, antagonismo entre dois discursos - a luta entre a transcendência e a imanência.

O que há de revolucionário nesta série de desenvolvimentos filosóficos que vai do século XIII ao XVI é o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É a descoberta da plenitude do plano da imanência (*id., ib., p. 91*).

⁹ Uma narração instigante entre a ciência, a teologia e a filosofia no domínio da modernidade encontra-se em Paolo Rossi na obra *A ciência e a filosofia dos modernos – aspectos da revolução científica*.

A revolução científica no século XVII apresentando-se como a nova verdade, produzindo novas teorias, não mais parou de gerar crises. A geometria euclidiana, o universo infinito fomentou tanto o saber quanto uma crise da cultura¹⁰. Todavia, as crises da modernidade, seus conflitos, quase que não geraram guerras; sustentada pelo ideal da razão, temperança etc – cultura grega - a modernidade travou guerras como a guerra fria e mesmo as que não foram frias, foram mais ritualísticas do que qualquer outra coisa.

A idade moderna é a era da razão, da Renascença, que é um trazer de volta, fazer renascer um modo de agir, ser e dizer, renascer a cultura da razão. Nesse sentido, o quanto a modernidade não ressuscitou a divisão do sensível da Antigüidade? A modernidade fora a era da dialética; do discurso do eu e do outro, do modo binário e essencialista de ser, agir e dizer.

Como observam Negri & Hardt, a modernidade, seu Iluminismo, carregou consigo seu lado sombrio, o lado do interdito, dos discursos silenciados. Se entendermos a modernidade como a busca da imanência, da razão grega, do antropocentrismo em lugar de um teocentrismo, o que vemos é exatamente um movimento dialético, pois ao afirmar a razão, o poder do Homem, afirmou-se um certo Homem, um certo modo de ser, uma certa *performance* lingüística. Ao se afirmar uma face positiva, entra-se numa dialética imprescindivelmente, afirma-se a contraface, cria-se a desrazão, a loucura, o não-Homem. Assim é que a modernidade não é una, antes, ela só pode ser dialética. A luz provoca a sombra. Não é o mesmo que dizer com Foucault que o poder só existe no contrapoder¹¹?

No jogo da tensão, as crises da modernidade repercutiram-se de maneiras diversas. Perdas de referências como as provocadas pela passagem do universo finito ao infinito descentralizaram o humano, o colocaram em crise. Antes, crendo em um universo muito bem

¹⁰ A passagem de uma noção finita do universo para uma infinita é muito bem esclarecida por Alexandre Koyré In: *Do mundo fechado ao mundo visível*. Ver desta obra especialmente os capítulos segundo e terceiro.

¹¹ Essa é uma questão de lógica formal. É impossível dizer A por A, eu só sei algo de A por dizer B. Dizer que A é A significa não atribuir esclarecimento ou informação alguma sobre A, é, de certo modo, dizer nada. É preciso a contraposição para que saibamos o que é A, ou antes, para que A seja, exista. Para uma introdução à questão da lógica formal indico a leitura de *Propedêutica lógico-semântica* de Ernst Tugendhat e Ursula Wolf e o texto *O*

ordenado, numa hierarquia na qual os humanos, a Terra, eram a base de uma pirâmide e em seu cume estava o todo absoluto, passam agora a um conhecimento que diz que os seres humanos não são mais o centro do universo. Estamos no limiar entre a modernidade e a pós-modernidade. Feridas emergem no âmago dos indivíduos¹²:

Segundo Freud há três grandes feridas narcisistas na cultura ocidental: a ferida imposta por Copérnico; a feita por Darwin, quando descobriu que o homem descendia do macaco; e a ferida ocasionada por Freud quando ele mesmo, por sua vez, descobriu que a consciência nasce da inconsciência (Foucault: 1987, p. 17).

Às essas crises, em resposta a elas, é que a pós-modernidade vai sendo exigida, que o império vai constituindo-se.

A pós-modernidade, ao contrário da modernidade, define-se não como a era centrada na idéia de razão, do antropocentrismo, mas das incertezas, do não-lugar, da desconstrução¹³, ou ainda, como a idade do desejo, do lúdico. A pós-modernidade declara a morte do homem moderno¹⁴. Passa-se de um indivíduo cuja definição provém do *cogito* para um indivíduo cuja constituição é o *sentimento do eu*¹⁵. A pós-modernidade é o humanismo depois que o homem moderno morreu¹⁶.

O anti-humanismo, entretanto, não precisa estar em oposição ao espírito revolucionário da Renascença (...). Com efeito, esse anti-humanismo dá continuidade ao projeto renascentista de secularização do humanismo, ou mais exatamente, sua descoberta do plano de imanência. Ambos os projetos têm como base um ataque à transcendência. Há uma rigorosa continuidade entre o pensamento religioso que concede a Deus um poder acima da natureza e o moderno pensamento “secular” que concede ao Homem esse mesmo poder acima da natureza (...). O anti-humanismo, portanto, concebido como recusa a qualquer transcendência, não deveria de forma alguma ser confundido com uma negação da *vis viva*, a força criadora da

Tractatus Logico-Philosophicus: Uma tecitura complexo-bipolar especialmente o segundo item Os pressupostos do Tractatus wittgensteiniano In: Triboluminescência: gegelianos e Bakhtin ainda à sombra..

¹² Na esteira das feridas narcisistas lê-se mais uma ferida advinda com Marx: “com Copérnico, o homem deixou de estar no centro do universo. Com Darwin, o homem deixou de ser o centro do reino animal. Com Marx, o homem deixou de ser o centro da história (que alias não possui um centro). Com Freud, o homem deixou de ser o centro de si mesmo” (Prado *apud* Aranha & Martins: 1997, p. 166).

¹³ Veja de Jonathan Culler *Sobre a Desconstrução – teoria e crítica do pós-estruturalismo*.

¹⁴ Ver de Friedrich Nietzsche (1997) *Sobre o niilismo e o eterno retorno, A gaia ciência* ou ainda *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* obras que trazem explicitamente a crítica à razão e ao homem moderno.

¹⁵ Cf. Henrique Lima Vaz *In: Antropologia filosófica I* cap. IV – *As concepções do homem na filosofia contemporânea*.

¹⁶ Veremos na segunda parte, no capítulo primeiro, a questão da subjetividade enquanto sentimento do eu.

vida que anima a corrente revolucionária da tradição moderna. Ao contrário, a rejeição da transcendência é a condição de possibilidade de pensar esse poder imanente, uma base anárquica de filosofia: “*Ni Dieu, ni Maître, no l’homme*” (Negri & Hardt: 2005, p. 109).

Com efeito, a pós-modernidade é a era dos híbridos, do homem de um novo humanismo, da inclusão, da globalização. Todavia, a pergunta é: qual é o modo dessa inclusão? Estamos no campo da biopolítica de comando, da transformação da cena binária em uma cena humanitária. Mais precisamente, na era em que a exclusão é mais uma forma de divisão dentro da sociedade, na qual os indivíduos são as “pequenas máquinas que exploram de forma intensa sua própria liberdade de desejar, de empreender e de ferir” (*id., ib.*, p. 123). A pós-modernidade, “o mundo consensual”, oculta sob o nome de consenso, de uma cena humanitária na qual todos estão inclusos, o apagamento da aparência, isto é, o apagamento do conflito, da instauração de partes efetivada pela política. O apagamento da aparência torna-se, deste modo, uma estratégia de dominação cujo objetivo é disfarçar as reais interações sociais que existem na sociedade. O discurso da pós-modernidade, com sua máscara do consenso, realiza “um esforço profético: acolher nas “Novas Jerusaléns” indivíduos de todas as etnias, todas as classes e todas as cores” (Augé: 1997, p. 161). Todavia, a outra face desse discurso, seu caráter paradoxal sob a égide do consenso revela-se no fato de que “a nova Jerusalém tem sido quase sempre imaginada como uma Jerusalém branca e patriarcal” (Negri & Hardt: 2005, p. 166), ou seja, “(...) um projeto de supremacia branca e pureza racial” (*id., ib.*, p. 166).

O consenso, essa cena humanitária, - isto é, de que todos somos contemporâneos em igualdade - que o discurso político nos mostra (“*Brasil, um país de todos*”), instaura um mundo que é livre, ausente e purificado de identidades excedentes. Porém, o que há na tessitura desse discurso é a negação dessa humanidade: “(...) o homem “que nasceu livre e em toda parte se encontra a ferros” tornou-se o homem que nasceu humano e em toda parte se vê desumano” (Rancière: 1996, p. 124). O discurso do consenso trabalha para política do espetáculo. É mediado por um imaginário de que há consenso, que somos todos iguais, que

somos uma raça, que as táticas do poder disfarçam, ocultam sua face dissídica, tentam enfraquecer o poder da multidão. Enquanto crermos no consenso não seremos capazes de realmente criarmos uma democracia social, porque estamos sob a ilusão da política do espetáculo.

Todavia, toda essa constatação não é em si ruim se olharmos pela perspectiva de que de dentro do império, de sua própria constituição, criam-se fendas, vai-se além império, de modo que pode-se forjar uma outra situação.

Se o moderno é o campo de poder do branco, do macho e do europeu, então, de modo perfeitamente simétrico, o pós-moderno será o campo de libertação do não-branco, do não-macho e do não-europeu. Em sua melhor forma, a prática pós-moderna radical, uma política de diferença, incorpora os valores e as vozes dos deslocados, dos marginalizados, dos explorados e dos oprimidos (Negri & Hardt: 2005, p. 159).

Ao basear-se no discurso do consenso, que cria nosso imaginário de uma raça una e pura, a lógica imperial, acaba por deparar-se com seu próprio limite e este “é, pois, uma determinação ontológica, algo indestrutível” (Negri: 2003, p. 151). O império necessita do poder da multidão, de forma que ele cria mecanismos de controle, mas não de extinção, pois extinguir o bipoder é auto extinguir-se. Essa é a grande fenda pela qual devemos buscar subsídios para a construção, o levar a cabo, o contra-império.

Já dissemos que na forma biopolítica do poder a guerra é no interior da sociedade, dela contra ela mesma, mas isso não é o que chega a nós. Os discursos que nos alimentam são discursos que enunciam a paz e a igualdade. Fica, pois a indagação: como criarmos um discurso pelo qual A não constituía um não A? Como criarmos uma situação de igualdade de forma que não se possibilite a desigualdade? Como superar essa lógica dialética? Como criar uma face que não fomente uma contraface oprimida? Um discurso que desponta é sempre o apagamento de outros, um enunciado possível é a negação, o apagamento ou ainda, o silenciamento de discursos, mas a polifonia não deixa jamais de existir e, mesmo quando a

fala é abafada, desabilitada ao dizer, há o desejo e este é ação, devir, busca fuga, desterritorialização¹⁷.

¹⁷ Giles Deleuze diz-nos que o desejo é movimento, busca e êxodo enquanto o prazer é inerte e acaba com o desejo. O desejo não busca o prazer; mas, sim, sua continuidade: o desejo deseja desejar. O desejo tem em si o prazer: o ato de desejar.

II *Não-lugar - o espaço imperial*

Vimos discutindo acima as possibilidades primeiras do nascimento do império e vimos que este constitui-se como a ausência de fronteiras espaciais e temporais. O império, tecido pela biopolítica de comando, é uma globalização. Isso quer dizer ausência de fronteiras, desterritorialização e territorialização, um não-lugar, um espaço sempre aberto, inclusivo, rede e todo.

O espaço estriado da modernidade construiu lugares que estavam continuamente ocupados e fundamentados num jogo dialético com seu exterior. Constatando com isso, o espaço da soberania imperial é liso. Pode parecer livre das divisões binárias ou dos estriamentos das fronteiras modernas, mas na realidade é cruzado por tantas falhas que só na aparência é contínuo e uniforme. Nesse sentido, a crise da modernidade, definida com contornos claros, cede a vez a uma onicrise no mundo imperial. No espaço liso do Império, não há lugar de poder – ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum. O Império é uma *ou-topia*, ou de fato, um não lugar (Negri & Hardt: 2005, p. 210).

Um não-lugar e um lugar definem-se tanto pela proliferação dos espaços empíricos quanto pelas relações que são estabelecidas pelos indivíduos ocupantes desses espaços, isto é, a prática de determinado lugar¹⁸. O não-lugar é, por exemplo, um caminhante, que ao locomover-se pelas ruas de sua cidade, está em relação com os outros indivíduos quanto com o espaço físico da cidade; ele, o indivíduo, afeta e é afetado, estabelece interações poderosas que fogem ao controle direto do império. Um lugar é, por exemplo, um espaço no qual tanto a identidade quanto as relações sociais e a história são possíveis, são simbolizadas. Um não-lugar será, portanto o oposto de um lugar. Define-se, portanto, um lugar e um não lugar principalmente pelas relações que os indivíduos estabelecem: “um aeroporto, por exemplo, não tem o mesmo *status* na visão do passageiro que por ele passa e na visão de quem nele trabalha todos os dias” (Augé: 1997, p. 169). Um não-lugar se expressa ainda na fórmula: “espaços nos quais se coexiste ou se coabita sem viver junto, nos quais o *status* de

¹⁸ Cf. definição de Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano*.

consumidor ou de passageiro solitário passa por uma relação contratual com a sociedade” (*id.*, *ib.*, p. 169-70). Exemplos de não-lugares empíricos e nos quais são possíveis relações são: as autopistas, aeroportos, o que pode-se definir como espaço de locomoção; há ainda espaços de comunicação como a internet – o ciberespaço - telefones celulares¹⁹ e fixos, televisão e também os espaços de consumo, grandes centros de lojas, *shoppings*, hipermercados etc. Em suma, o que fará o *status* de um espaço como lugar ou não-lugar são as relações que se estabelecem com tal espaço. O que para alguns pode ser um lugar para outros será um não-lugar. Essa possibilidade levada ao extremo de um espaço ser ou não ser um lugar, e a proliferação de espaços de consumo, comunicação e circulação caracterizam também a pós-modernidade em face à modernidade. Ou seja, caracteriza o império: um não lugar porque exposto por toda parte e, mais substancialmente, porque em potência um espaço possível tanto de identificação ou não, um espaço aberto, por isso u-tópico nas duas perspectivas semânticas - tanto um espaço que não se define geograficamente porque é o mundo todo, quanto um espaço no qual depende das relações que os indivíduos mantenham para que tenha determinado significado, para que ganhe determinado *status*. Um não-lugar porque em potência todos os lugares – espaços de identificações – possíveis.

A universalidade da criatividade humana, a síntese de liberdade, desejo e trabalho ativo, é o que ocorre no não-lugar das relações de produção pós-modernas. O Império é o não-lugar de produção mundial, onde o trabalho é explorado. Em contraste, e sem nenhuma possível homologia com o Império, aqui encontramos de novo o formalismo revolucionário do republicanismo moderno. Isso ainda é formalismo porque não tem um lugar, mas é um formalismo poderoso, agora que é reconhecido não como abstraído dos sujeitos individuais e coletivos, mas como um poder geral que constitui seus

¹⁹ Quanto ao telefone celular um fato interessante o rodeia. Algumas pessoas dizem se incomodarem com o celular porque podem ser encontradas onde estiverem – isso depende do celular que a pessoa tem. Claro que basta não atender ou desligar o telefone quando necessário ou ainda, o que é bastante inusitado, pode-se estar em qualquer lugar e dizer que está onde se quiser – no caso dos aparelhos que não fazem localização. O telefone celular propicia uma experiência direta com o lugar e não lugar. Conseguimos falar com quem quisermos a qualquer hora, visto que o celular anda junto com o cidadão, e nem por isso tem-se como saber exatamente onde está a pessoa com quem conversamos – posso saber, através dos aparelhos que fazem localização a região onde a pessoa se encontra, mas não tenho como saber o lugar específico de onde ela fala. Nesse contexto, o interlocutor torna-se um não lugar. O mesmo acontece com a internet, quando associada ao celular vai ao extremo esse não lugar, mas mesmo quando acessada via micros computadores é um não-lugar no sentido de que posso acessar meu *e-mail*, *blog* ou *ourkut* etc, de qualquer lugar. Posso dizer algo a alguém na hora em que me der vontade, envio um torpedo, um e-mail e pronto.

corpos e mentes. O não-lugar tem um cérebro, um coração, um torso, e membros, globalmente (Negri & Hardt: 2005, p. 230).

Não obstante, à moda de Deleuze & Guattari²⁰, império é um conceito e diferencia-se radicalmente de imperialismo. Três características resumem a diferença entre o conceito de império e a atividade governamental imperialismo. Este define-se desde a liderança mundial de um país, estados-nação, tendo, por conseguinte, domínio sobre certa região e certo número de pessoas, travando guerras externas e mantendo a paz interna.

O que significa dizer que o império é um conceito? Um conceito é constituído por elementos, ele é poliforme, de modo que forma-se um conceito a partir de certas conexões, certos encaixes. Ao afirmarem que o império é um conceito, Negri & Hardt sinalizam para a interpretação positiva que fazem da ordem do presente. Opõem-se assim à lógica lisa e plana pela qual o império se mostra ao afirmarem sua poliformia, suas estrias.

No caso do império, Negri e Hardt o definem a partir de três elementos. Primeiramente, império define-se pela ausência de fronteiras: o poder que o império exerce não conhece fronteiras. Este, de forma efetiva, instaura um regime que abarca a totalidade do espaço, um não-lugar. Segundo, o império apresenta-se como uma ordem que suspende a História criando a noção de eternidade. Tal sentimento de suspensão da História dá-se devido ao excesso de acontecimentos: são tantos os lugares, tantas as relações possíveis que chegam a velocidades de um tempo ainda novo, de todos os lados jorra-se acontecimentos. Tudo se passa tão rápido, as notícias e fatos do mundo todo chegam ao ciberespaço na velocidade da luz. Nessa dinâmica acelerada de informação, de excesso de informação, de comunicação, as coisas, na perspectiva imperial, existem conforme aparecem²¹, conforme se apresentam. Em outras

²⁰ Ver *O que é filosofia?* de Giles Deleuze & Félix Guattari.

²¹ Cf. Guy Debord.

palavras, a História parece suspensa pela dificuldade que temos de pensá-la. Nesse contexto, o império apresenta-se com um regime sem fronteiras temporais, a - histórico²².

Em terceiro, a ordem imperial não só administra um território com sua população, mas também cria o próprio mundo que habita, cria lugares, relações, subjetividades. O objeto do governo imperial é a vida social, “produção da própria vida social na qual o econômico, o político e o cultural cada vez mais se sobrepõem e se completam” (Negri & Hardt: 2005, p. 13).

Nascido não por vontade própria, mas reivindicado, o império é um sanguessuga que alimenta-se da vitalidade do organismo social: a população. “O Império não nasce por vontade própria; é *convocado* a nascer e constituído com base em sua capacidade de resolver conflitos” (*id., ib.*, p. 33).

A modernidade e suas crises fomentaram o império, entretanto este fora uma resposta perversa. A crise da qual a soberania imperial emerge vem desde a derrocada dos estados-nação, e finalmente é aclamada pelas lutas de classe. Nesse sentido é que interpreto o enunciado: “(...) Lutamos por rumos definidos, problemas sociais resolvidos, almejamos maior igualdade de renda...” (Artigo *País em crise de identidade* da seção *Opinião pública* do dia 09/04/2005) como o desejo da multidão posto em movimento, ou seja, fora a multidão quem reivindicou o surgimento da forma imperial de comando. Em nome de libertação, as massas revoltas pelas diversas lutas de raças e de classes levaram as relações para muito além do colonialismo e imperialismo.

Em nossa época, esse desejo posto em movimento pela multidão foi atendido (de forma estranha e perversa, mas apesar disso real) pela construção do Império. Pode-se dizer até que a construção do Império e de suas redes globais é uma resposta às diversas lutas contra as modernas máquinas de

²² O tempo antropológico, localizado, é do domínio da História. Com a propagação da História tão rapidamente, no extremo do excesso, como ocorre no ciberespaço, ficamos como que sem ontem, não há tempo para o ontem visto que o hoje já traz novas e novas situações, acontecimentos. Resultados de pesquisas surgem do dia para a noite, bombas explodem durante o intervalo da novela... Acessamos a internet, o ciberespaço, e a cada minuto uma notícia surge na tela. Páginas deixam de existir durante o jantar. Estamos num espaço que se reconfigura a cada momento e fazemos parte desse espaço. Tudo isso fomenta a suspensão de uma relação com a História, com a memória coletiva.

poder, e especialmente à luta de classes, ditada pelo desejo de libertação da multidão. A multidão exigiu o nascimento do Império (*id., ib.*, p. 62).

A contra-História que desenvolveu-se na modernidade e, que sabemos, fora um discurso polivalente, trouxe para a cena os discursos silenciados, começou a contar uma nova história e esta era uma história de reivindicação, uma luta por direitos e por emancipação: eis o ventre quente e acolhedor do império. Todavia, a multidão sabe que seu desejo fora atendido de forma perversa, como afirma o enunciado: “(...) Mas ainda há muito que se libertar...” (Artigo *A busca pela verdadeira liberdade* da seção *Opinião pública* do dia 13/05/06). Ou ainda:

(...) Tanto lutamos para resgatar valores, auto-estima, os bons costumes, para que todos sintam-se valorizados e com segurança. De repente quem deveria estar dando exemplos e zelando por tudo isso, são os primeiros a desvalorizar o ser humano... (Carta *Inversão de valores* da seção *Opinião pública* do dia 11/09/2005).

A resposta perversa ao ensejo da multidão não está oculta: “*tanto lutamos*” e “*de repente*” completam-se no sentido de um sentimento de cansaço. Cansaço não físico, não por lutar, mas cansaço de tanto fazer e a mudança ser tão perversa. Cansaço existencial: “Um dia apenas o porquê desponta e tudo começa com esse cansaço tingindo de espanto”²³.

Entendido como uma globalização sem fronteiras espaciais e temporais, o império abrange desde o fator econômico à produção de subjetividades. O império cria identidades, cria consumidores; são estes que doam sangue às veias da soberania imperial. Ficção científica, mitos urbanos, tal qual narrados por *Admirável Mundo Novo*, *Matrix* ou *A Ilha*²⁴? A

²³ Camus, A. Um raciocínio absurdo *In: O mito de Sísifo*, p. 32.

²⁴ Ver a obra *Admirável Mundo Novo* (1982) e os filmes *Matrix* (2001), *A Ilha* (2005) e *Vanilla Sky* (2001). Em *Admirável Mundo Novo* Aldous Huxley narra uma forma de existência em um mundo pós-Ford. Nesse mundo o que importa é o presente e o futuro, o passado é tido como uma vergonha da humanidade, pois os indivíduos ainda nasciam naturalmente etc. No mundo novo há uma divisão do trabalho que define a própria identidade dos indivíduos. Estes vivem sob o dogma da paz. Nenhum tipo de violência é permitido e, essa paz, é possível porque os indivíduos são produzidos desde discursos que ditam somente o bom convívio, o respeito etc. Entretanto, numa sociedade na qual a ciência alcançou degraus elevadíssimos - que a vida é produzida independente de pai e mãe e que ninguém tem motivos para ser infeliz, visto que cada um faz o que é capaz, ou seja, o que fora condicionado a ser - nem todos sentem-se felizes. Eis então o aparecimento de um selvagem (existia um território do planeta no qual as pessoas viviam ainda de maneira tal como conhecemos hoje, a reprodução era natural e o trabalho baseado na agricultura etc, e as pessoas que lá vivam eram denominadas de selvagens) e este representa para a sociedade pós-Ford uma ameaça, uma vergonha e um retrocesso. No mundo novo a história é eliminada tal qual vemos acontecer na ordem imperial que devido a necessidade de consumir, o passado deve ser rejeitado. Só o novo é bem vindo. As pessoas do mundo novo vivem a base de pílulas – soma -

ficção que lemos ou assistimos na “telona” narra, usando de suas metáforas, uma situação real, uma realidade na qual estamos inseridos, da qual somos partícipes. Corroboram as palavras: “para a sociedade capitalista, a biopolítica é o que mais importa, o biológico, o somático, o físico” (Negri & Hardt: 2005, p. 46). E é exatamente essa política da vida²⁵, centrada num corpo, que contam tais dissertações. Uma biopolítica no sentido da produção de

que permitem a elas momentos de maior prazer. Sob o efeito da pílula são capazes de experiência do tipo transcendente e, só sob o efeito de tais pílulas, que são distribuídas regularmente por Ford, os indivíduos mantêm relações afetivas e conseguem se divertir. Uma forte crítica ao controle das subjetividades tal como sabemos ser controladas pelo mercado criando suas necessidades, desejos etc. O selvagem sente nojo de toda essa forma de existência e isola-se desse mundo novo, ele foge. Eis também um elogio à fuga, a desterritorialização na figura tão interessante do selvagem. Huxley como bom simpatizante do anarquismo faz uma linda crítica ao mundo capitalista. Em *Matrix* (1999) pode-se ler a narração da condição humana no solo biopolítico. No filme, os indivíduos sonham sua existência. Eles não a vivem no sentido material do termo, pois estão ainda nos úteros de uma máquina fantástica. Neo, ao ser desconectado, sente doer os olhos visto nunca os ter usado antes, eles nunca tinham sido abertos. Neo e toda a população da matrix era uma projeção, uma figuração, uma imagem cerebral. Sua única função era gerar energia para a manutenção da matrix. Entretanto, Neo e outros antes dele escapam da matrix. Havia em Neo uma inquietação - um desejo - e fora este desejo que o leva para além da matrix. Nesse sentido, *Matrix* narra uma constatação, a vida é produzida, mas ao produzi-la a cria realmente, e mesmo tendo seu corpo trancafiado num útero de máquina, Neo desejava, inquietava-se. Uma narração semelhante está no filme *A ilha* (2005) no qual são gerados indivíduos pela apólice de seguro de vida. Estes têm uma verdade para suas existências, mas mesmo assim, alguns indagam, inquietam-se, desejam e, através de uma busca mesmo sem saber pelo que, um desejo que simplesmente deseja, e isso é tudo - é o suficiente - os protagonistas descobrem ser apenas apólices de seguro de vida e tudo o que acreditavam nada mais era do que uma invenção de uma empresa produtora de órgãos (corpos) para serem utilizados pelos seus compradores quando necessário: uma doença qualquer; a necessidade de transplante; não poder ter filhos - usava-se o útero da apólice etc. Em ambos os filmes há uma mesma questão fundamental: não é o saber intelectual que move a humanidade, não é este saber que faz algo acontecer, antes, é o desejo, o desejo de desterritorialização, de busca, de deserção. Não é por um saber teórico que Neo acaba com a matrix no terceiro episódio da trilogia, nem na *Ilha* não é mediante um saber que o protagonista descobre que estava preso numa empresa. É pelo desejo de deserção que os protagonistas criam contramundo novo, contramatrix, contra-ilha e nos termos de Negri e Hardt, contra-império. No caso de *Vanilla Sky*, o filme, trabalha com um tema já existente - a criogenia. Conforme a palestra de Francisco Ortega há algumas empresas americanas já vendendo o serviço de criogenia. Entre elas, a mais famosa é a *Alcor* com um slogan que diz: *life extension* (extensão da vida, vida extensa). Quem tiver muito dinheiro e estiver interessado em ressuscitar assim que a ciência tiver os mecanismos, vai até a *Alcor* e contrata o serviço de criogenia - congelamento ou de todo o corpo ou só do cérebro. Assim que a pessoa morre, seu corpo ou só seu cérebro é congelado e assim ficará até o dia da possível ressuscitação. Deve, obviamente, haver um contrato com estipulação de datas, se vai ser alocado em um corpo ou em um computador - no caso de congelamento só de cérebros etc. Como apontava Ortega, em palestra à TV *Cultura* no programa *Café Filosófico*, esse novo tipo de serviço gera uma discussão acerca da identidade. As pessoas que só congelam o cérebro, por exemplo, acreditam que aquilo que faz com que ela seja ela, reside no cérebro. Isso, defende o filósofo, é o estouro do sujeito cerebral. Possibilita outras análises à indagação entre as aproximações ou o distanciamento entre um sujeito do desejo e um cerebral. Um outro fator que emerge a nossos olhos é o terror à morte. A morte passa a ser uma inimiga a ser decididamente vencida: “Sua angústia, infelicidade e até mesmo sua morte não precisarão mais existir”, é o que nos diz *Vanilla Sky*. Uma leitura que se opõe a essa ideologia, da morte como um mal, uma perdição, é o elogio à morte de Rubem Alves chamado *A morte como conselheira In: Problemas atuais de bioética*. de Leo Pessini e Christin de Paul de Barchifontaine. Entre outras afirmações, diz Alves: “Não, a Morte não é algo que nos espera no fim. É companheira silenciosa que fala com voz branda, sem querer aterrorizar (...) Houve um tempo em que nosso poder perante a Morte era pequeno, e, por isso, os homens e mulheres dedicavam-se a ouvir a sua voz e podiam torna-se sábios na arte de viver. Hoje, nosso poder aumentou, a Morte foi definida como inimiga a ser derrotada, fomos possuídos pela fantasia onipotente de nos livrarmos de seu toque...”

²⁵ Cf. o capítulo segundo dessa seção.

corpos para sustentabilidade do império: *Matrix* – humanos que tornam-se bateria. *A Ilha*, a apólice de seguro é um ser humano. *Admirável Mundo Novo* - uma sociedade cujos princípios de valores abominaram o velho, o antigo, o usado de modo que só importa o novo, o atual, em termos precisos, o consumir. Ou ainda *Vanila Sky* – um mercado de criogenia, apostando que a identidade reside no cérebro e que depois de anos pode ser ressuscitado (já estão vendendo um lugarzinho no futuro!).

Ao “sair” da ficção e “topar” com a realidade não vemos muitas discrepâncias²⁶. Até que ponto já não vivemos a ficção, mas com medo de ter essa consciência? Ou por outro lado, até que ponto a ficção está alheia à realidade? Opto pelo termo memória de futuro, isto é, olhar os dados presentes e deles fazer projeções. Aquilo que é futuro para nós consumidores é presente para seus fabricantes. Eles têm de nos criar o desejo, a necessidade e a consciência de que aquilo é futuro para quando estiver pronto o produto nós o compramos, e o compramos porque dele necessitamos – biopolítica de comando, o poder sobre o *bios*, o biopoder. Para o capitalismo financeiro - império - o biopoder é o ponto nevrálgico de sua estrutura. “O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida” (Negri & Hardt: 2005, p. 43). Efusivamente,

O poder enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. A indústria de comunicações integra o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder, mas integrando-os, de fato, em seu próprio funcionamento (Negri & Hardt: 2005, p. 52).

Visto desde o lado da produção, o império parece ser um monstro, a *Matrix* que criamos contra nós mesmos. De início, até podemos ter um sentimento negativo, um desejo de

²⁶ A intenção em si é positiva, pretende propiciar mais vida saudável às pessoas. Mas quando vemos as pesquisas acerca das células-tronco, tão difundidas desde o final de 2004 no Brasil, temos a prova da forma biopolítica de ser da sociedade. O quão longe estamos de apólices de seguros com a produção de órgãos e tecidos desde as tais células-tronco? “*As células-tronco são como um curinga no corpo humano porque são capazes de constituir diferentes órgãos e tecidos do organismo* <<revista *Desafios* publicado em março de 2005, ano 2 Nº 8 p. 48-9, postado em 24/10/05 >>.”

regresso e nos colocarmos a indagação: será que renascer outros modos de governo é a solução? Dentro dessa lógica que não nascera por vontade própria, mas que é uma resposta perversa aos ensejos da própria multidão, reside seu ir além.

Apesar de reconhecer tudo isso, insistimos em afirmar que a construção do Império é um passo à frente, no sentido de deixar para trás qualquer nostalgia de estruturas de poder que o precederam e recusar qualquer estratégia política que implique a volta ao velho arranjo, como, por exemplo, tentar ressuscitar o Estado-nação em busca de proteção contra o capitalismo global (Negri & Hardt: 2001, p. 62).

Mas como é possível o ir além do império visto que não há lado de fora? E porque o império é melhor do que formas anteriores de governo? Primeiramente ir além não é passar para um outro lado, não há como enunciarmos: *pare o mundo que quero descer*. Ir além é aqui construir o contra-império com as ferramentas que disponibilizamos. O império é melhor do que outras formas de comando porque nele há, de maneira exaustiva, o poder constituinte, o biopoder - o poder de vida de cada um de nós²⁷.

O Império cria um potencial maior de revolução do que os regimes modernos de poder, porque nos apresenta, juntamente com a máquina de comando, uma alternativa: o conjunto de todos os explorados e subjugados, uma multidão que se opõe diretamente ao Império, sem mediação (Negri & Hardt: 2005, p. 417-8).

São três as grandes ferramentas da estruturação imperial: a bomba, o capital e a linguagem. Por linguagem entendamos a produção lingüística e suas redes de significação. Por bomba, o poder de morte e, por capital o poder financeiro - o dinheiro. O comando imperial, cuja estruturação é piramidal - e nada além disso - governa todo o mundo civilizado mediante o controle de forças, mantendo um equilíbrio próprio à lógica do poder. Assim, a

²⁷ No cenário brasileiro, Leonardo Boff, teólogo e filósofo defensor de uma consciência ecológica e um dos fundadores da teologia da libertação, afirma em suas obras (mais de sessenta!) que uma nova humanidade delinea-se. Consoante seus anos de trabalho ao lado dos oprimidos, Boff diz que essa nova civilização apresenta-se já como globalização ou mundialização. Para ele, a globalização “trata-se de um processo irreversível. Representa indiscutivelmente uma etapa nova na história da Terra e do ser humano. Estamos superando os limites dos estados-nações e rumando para a constituição de uma única sociedade mundial que mais e mais demanda uma direção central para as questões concernentes a todos os humanos como alimentação, a água, a atmosfera, a saúde, a moradia, a educação, a comunicação e a salvaguarda da Terra” (Boff: 2002, p. 38). Com uma percepção atenta, Boff diz que é claro que a globalização é ainda competitiva, – império – mas que é um passo para a globalização cooperativa – contra-império. A globalização cooperativa pressupõe uma

bomba, o arsenal de armas nucleares que estão centralizadas no ponto mais alto da pirâmide – Estados Unidos – desempenham a função de manter as coisas em seus lugares. Ou seja, o poder sobre a vida figura-se no arsenal da morte (lógica da soberania imperial). Há no ar um perigo, uma ameaça para com a vida. Com efeito, esse poder de morte concretizado na panóplia de armas reduz todas as guerras em guerras civis, internas, limitadas por oposição às guerras de derrubada²⁸. O arsenal de morte faz cada vez mais da guerra uma questão policial e administrativa. A tecnologia nuclear ausentou a grande maioria dos países de poder de comando no sentido de ir à guerra externa. O maquinário de morte controla massas desenfreadas, povos reunidos, corpos anárquicos, subversivos.

De nenhum outro ponto de vista a passagem da modernidade para a pós-modernidade, e da soberania para o Império é mais evidente do que do ponto de vista da bomba. O Império é definido aqui em última instância como o “não-lugar” da vida, ou em outras palavras, como a capacidade absoluta de destruição. O Império é a forma suprema de biopoder na medida em que é a inversão absoluta do poder da vida (Negri & Hardt: 2005, p. 367).

Face ao instrumental bomba o império torna-se uma tanatopolítica²⁹. “... Existe uma linha em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica” (Agamben: 2002, p. 128).

nova economia, afirma Boff. Leitor de nossa realidade, as observações de Boff conjugam-se as de Lévy, Negri & Hardt quanto ao fato de ser a conjuntura atual o espaço mais propício para outras interações menos capitalistas.

²⁸ Há dois tipos de guerra, uma é a limite e outra a derrubada. A primeira é a guerra que trava negociações, alianças. Ela chega ao país com o qual trava a guerra ocupa, por exemplo, um território pequeno impondo sua capacidade de vitória e então busca algum tipo de negociação de modo que não chega a destruir cidades, matar civis etc. A segunda forma de guerra, a derrubada, põe abaixo um território, destrói um governo, enfim ocupa o país, destitui o governo mediante uma batalha mais cruel e sangrenta e também menos diplomática. A derrubada atinge um campo moral, humilha o inimigo.

²⁹ *Tanatos* do grego significa morte. Freud trabalhou bastante com este termo. Para ele dois impulsos, duas forças existem e são antagônicas: *eros* e *tanatos*, respectivamente, impulso de vida e impulso de morte. Wilhelm Reich e Herbert Marcuse reformulam a teoria freudiana. Para ambos, *tanatos* não é um princípio natural tal qual quer Freud, antes e acima de tudo, é uma convenção social, uma resposta do indivíduo para com a repressão social. Nessa linha, a força *tanatos* é um dado cultural. O limite dessa perspectiva é a conclusão de que seja possível uma sociedade sem morte, isso é, sem repressão alguma. Já Georges Bataille busca uma fusão entre *eros* e *tanatos* pela qual o indivíduo tem a capacidade de resgatar a totalidade perdida, ou almejada. Bataille partindo de uma visão biológica a atingindo uma filosófica dirá que para haver vida é necessário à decomposição da própria vida. Para ele erotismo é essa fusão entre *eros* e *tanatos*. Nas pegadas de Bataille o erotismo ganha um estatuto subversivo: a força destruidora, a violência ligada ao *tanatos* é também positividade e permite ao indivíduo ir além, transpondo limites. A reflexão acerca de *tanatos* e *eros* é vasta, para uma introdução dos autores e tema citados ver a Coleção primeiros passos *O que é erotismo* de Lúcia Castello Branco e *Eroticamente humano* de Nabor Nunes Filho.

A segunda ferramenta é o capital - o dinheiro. Sabemos que há moedas fortes centradas no topo da pirâmide e que regulam todo o mundo civilizado. Assim, o controle dá-se também pelo poder financeiro, limitando, controlando os desejos da multidão.

O controle financeiro executado pelo império revela aquilo que Rancière chama do paradoxo do ator político, conforme vimos no capítulo primeiro. O discurso consensual cria um imaginário de que somos agentes políticos e que, portanto, devemos estar em ação. Todavia, porque é tão difícil o agir político? É tão difícil devido o controle financeiro, a burocracia, a tecnocracia, devido a necessidade econômica. Esbarramos no limite da falta de recursos, da impossibilidade de levar à frente lutas e reivindicações porque há um limite financeiro, burocrático e tecnocrático que impede o tal do agente político de agir. Astúcia imperial.

Enfim, a produção lingüística, comunicativa. O controle do imaginário, das subjetividades e da cultura são meios fortíssimos do controle imperial. Por meio da produção lingüística o império dissemina seu comando sobre a população. Como afirma o enunciado: “(...) a imprensa não apenas “informa”, mas, sobretudo, “forma” a opinião pública” (Artigo *Caráter* da seção *Opinião pública* do dia 30/04/06). O texto em questão usa os termos informar e formar entre aspas. De forma que pode-se ler que o informar não é bem um informar no sentido de simplesmente transmitir conteúdos, mas de dirigir, educar, criar certa forma, isto é, formar. Este, por sua vez, não é bem um formar no sentido de dar forma, visto que os sujeitos não são ceras moles na qual é possível delinear qualquer traço, moldar qualquer silhueta. O enunciado acima corrobora com as palavras de Negri & Hardt:

Um lugar onde deveríamos localizar a produção biopolítica de ordem é nos nexos imateriais da produção de linguagem, comunicação e do simbólico que são desenvolvidos pelas indústrias de comunicação. O desenvolvimento de redes que se comunicam tem uma relação orgânica com a emergência da nova ordem mundial – é, em outras palavras, efeito e causa, produto e produtor. A comunicação não apenas expressa, mas também organiza o movimento de globalização. Organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédio das redes. Expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas conexões

comunicativas; em outras palavras, o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação (Negri & Hardt: 2005, p. 51).

Um fato que concretiza o que a teoria deduz é o caso Evo Morales, presidente da Bolívia. Conforme a carta:

Evo Morales (...) é o novo saco de pancadas das imprensas nacional e internacional. Depois de cumprir uma promessa de campanha, a qual teve apoio da maioria da população, a mídia o acusa de ser populista e de outros adjetivos até racistas. Só faltou alguns pedirem para o governo brasileiro bombardear a Bolívia. A grande imprensa em geral serve e manipula para atender apenas a interesses de uma elite empresarial e especulativa que há muito tempo dita o rumo da política na América do Sul, inclusive apoiando ditaduras com o apoio dos EUA. A integração dessa elite em ser subservientes aos ditames dos EUA ninguém questiona, mas se se falar em integração latina para conseguir certa independência, já é bombardeado com mentiras, manipulações e sentenças apocalípticas sobre o futuro do continente e outras bobagens. O medo geral alardeado na imprensa reflete o seu alinhamento com Washington que, por meio de Condoleeza Rice, dita a lógica e pensamento a serem seguidos pelos cães de guarda (mídia) do mercado. O receio é que Evo Morales seja exemplo para outros presidentes, pois o que ele fez foi reverter a maior parte dos lucros para o país, de onde os recursos naturais estão sendo explorados. Nada mais justo... (Carta *Evo Morales X imprensa* da seção *Opinião pública* do dia 14/05/06).

A arguição do enunciado centraliza-se na imbricação entre a produção de comunicação/linguagem das imprensas de comunicação e o imaginário coletivo. Ao defender a postura de Evo Morales, o enunciado vai de encontro a uma mídia irresponsável vinculada ao interesse de alguns. Ao denunciar a influência dos EUA, reconhece-se que este encontra-se no topo da pirâmide, mas ao ser um posicionamento de resistência, o próprio enunciado demonstra que a linguagem do medo disseminada pela imprensa mediante “*manipulações*” e “*sentenças apocalípticas*” não encontra o sujeito como tábua rasa. Na expressão “*nada mais justo*”, o sujeito do enunciado deixa aparecer seu tom apreciativo, sua voz de resistência. Com efeito, duas questões são apresentadas. Primeira, a mídia “*a grande imprensa em geral*” é a manipulada por interesses de uma “*elite empresarial*”, localizando a indústria de comunicação, como colocam Negri e Hardt, como o lugar de produção biopolítica de comando. Segunda, por mais que a produção de comunicação (mídia) trabalhe para uma

parcela da sociedade tentando instaurar um imaginário ao favor de tal elite, o outro lado, o lado dos “sem-parcela” não estão hipnotizados, sob efeitos de pseudo realidades.

O controle linguístico existe e sua atividade é, em certos momentos, de difícil localização, pois como trabalhei no capítulo anterior, tal controle perpetua-se por um discurso de geração e potencialização – a biopolítica.

Todavia, o contra-império pode ser forjado desde um outro uso de algumas das ferramentas que dispomos. Essa construção é fomentada pelo próprio sistema, pelas possibilidades que o próprio império agiliza. Como salienta Negri, o império não é liso nem plano, basta notarmos as contradições em seu âmago. Tais contradições da soberania imperial emergem quando mesmo num mundo globalizado, sob a ameaça das armas nucleares, sob o controle dos corpos autogovernantes, sob o medo que dissemina-se pela comunicação³⁰, experienciamos corpos dispostos a se matarem, corpos camicases³¹.

³⁰ A sociedade espetacular, conforme a leitura de Negri & Hardt de Guy Debord, “governa com uma arma antiquíssima. Hobbes reconheceu há muito tempo que, para a dominação efetiva, “a Paixão a ser examinada é o Medo”. Para Hobbes, é o medo que une e assegura a ordem social, e ainda hoje o medo é o mecanismo principal de controle que enche a sociedade do espetáculo (...). O espetáculo cria formas de desejo e prazer intimamente casados ao medo.” (Negri & Hardt: 2005, p. 344). Mais uma vez com o olhar otimista, os autores afirmam que “o espetáculo da ordem imperial, não é um mundo coraçado, mas na verdade ele abre a possibilidade real de subvertê-lo a novas potencialidades de revolução” (*id., ib., p. 345*).

³¹ Ataques suicidas tornam-se cada vez mais decorrentes na cena mundial. As notícias vinculadas pela mídia relatam os ataques suicidas sempre e unicamente em sua face negativa, entretanto, quero ressaltar o quanto tais atos são antes de “ataques terroristas” um protesto, uma reivindicação e, como salienta Negri a clara evidência, dura e cruel é claro, de que mesmo na era da vida, na era em que todos os discursos trabalham para criar uma subjetividade que busca a juventude “eterna”, a beleza “eterna”, há corpos capazes de se matarem - cometem o ato suicida - corpos camicases ou em outros termos, corpos subversivos, sujeitos ativos. << Título da Matéria: *Ataques no Iraque deixam ao menos 61 mortos neste Sábado*. da Folha Online. Olho (subtítulo) *Ataques suicidas e tiroteios no Iraque ocorridos neste sábado deixaram ao menos 61 mortos*. Notícia: “Um ataque *suicida* realizado neste sábado com um carro-bomba durante um funeral xiita deixou ao menos 36 mortos e outros 50 feridos, segundo a polícia. O ataque ocorreu quando era realizado o serviço fúnebre do tio do chefe do conselho municipal do vilarejo de Abu Saida, Raad Majid. Abu Saida fica próximo de Baquba (60 km a nordeste de Bagdá, capital do Iraque). *Um suicida invadiu a cerimônia com o carro e detonou os explosivos que carregava*. Hoje também ocorreu um outro ataque com carro-bomba, perto da região de Diyala (sudeste de Bagdá), em um mercado. O atentado, ocorrido em um horário de movimento considerável de consumidores, deixou ao menos 13 mortos, segundo o coronel da polícia Nouri Ashour. Em Mosul (norte do Iraque), policiais iraquianos, juntamente com soldados americanos, cercaram uma casa depois de relatos de que o local seria esconderijo de membros da rede terrorista Al Qaeda, do jordaniano Abu Musab al Zarqawi, segundo o porta-voz da polícia local, Said Ahmed al Jubouri. Três supostos rebeldes morreram depois de detonarem explosivos. Outros cinco foram mortos no tiroteio que aconteceu logo após a chegada das forças de segurança, e quatro policiais também foram mortos. (...) Ontem, *suicidas* entraram com explosivos amarrados ao corpo na Mesquita de Khanaqin e na mesquita xeque Murad --ambas xiitas-- em Khanaqin (140 quilômetros ao norte de Bagdá), em um momento em que dezenas de fiéis oravam no local. Segundo a polícia, 74 pessoas morreram e mais de 100 ficaram feridas no local”. Matéria da página *Internacional* do Jornal a Folha de São Paulo *Online* do dia 19/11/2005, postado em 29/11/05, grifo meu>>. Num contexto diferente, mas também de protesto, aqui no Brasil o ambientalista

Este poder absoluto, porém, é radicalmente discutido por práticas tais como ações suicidas – do protesto dos bonzos que ateiam fogo em si mesmos no Vietnã ao terrorista suicida que se faz explodir. Quando a própria vida é negada no esforço de contestação da soberania imperial, o poder de vida e de morte que o soberano exerce resulta ineficaz. As armas absolutas contra os corpos são neutralizadas pela negação absoluta e voluntária do corpo (Negri: 2003, p. 79).

Assim, mediante a vontade de corpos o controle bomba é posto em xeque, é contestado. É de dentro de sua estrutura destrutiva que a fenda se abre, o feitiço virou-se contra o feiticeiro.

O mesmo ocorre com o controle dinheiro. Mesmo havendo moedas dominantes, um processo significativo de relações capitalistas privadas normatizou-se e, não obstante, a capacidade de agir das pessoas – o trabalho imaterial – põe gradativamente em xeque mecanismos de exclusão financeira.

No âmbito do controle linguagem a situação é mais visível ainda. Para os autores de *Império* a regulamentação desde a produção lingüística “se dissolve no éter” (Negri & Hardt; 2005, p. 368). A linguagem, a construção sónica, não comporta “qualquer controle absoluto ou unilateral” (Negri: 2003, p. 81). Nunca fora tão exigido da multidão criatividade, nunca o trabalho fora tão intelectual, de modo que pode-se dizer de um *General Intellect*, uma intelectualidade de massa, uma inteligência coletiva³². Nesse sentido, a linguagem tornou-se ela mesma força produtiva. Ela é a ferramenta mais crucial na construção do contra-império.

Francisco Anselmo Barros ateou fogo ao próprio corpo como pode-se ler em 458 ocorrências para o tema (pesquisa *google* em 23/05/06) Título da Matéria: *Ambientalista atea fogo no próprio corpo*. Notícia retirada do site *CMI*: “O ambientalista Francisco Anselmo Barros, presidente da ONG Fuconams, a primeira do estado, ateou fogo ao próprio corpo no final da manhã deste sábado durante protesto contra a instalação de usinas de álcool na Bacia do Alto Paraguai...” Texto na íntegra: “O presidente da Fuconams (Fundação para Conservação da Natureza de Mato Grosso do Sul), Francisco Anselmo Barros, está com 100% corpo queimado, conforme informou o Pronto Socorro da Santa Casa de Campo Grande. Ele ateou fogo no próprio corpo quando participava de protesto de ambientalistas, artistas e universitários no Calçadão do Barão, no centro da cidade. O grupo chamava a atenção contra o projeto do governo do Estado que propõe a instalação de usinas álcool na BAP (Bacia do Alto Paraguai), que faz parte do Pantanal de Mato Grosso do Sul. Em meio às apresentações musicais e de artistas, ele teria colocado dois colchonetes no chão, enrolou ao corpo, espalhou gasolina e ateou fogo. (...) Francisco Anselmo Barros é ambientalista e militante das causas do Pantanal há pelo menos 20 anos em Mato Grosso do Sul. Ele é fundador da Fuconams (Fundação para Conservação da Natureza de Mato Grosso do Sul) e um dos principais lutadores contra a proposta do governo do Estado de instalar usinas de álcool e açúcar no Pantanal. (...) A Fuconams é a primeira ONG ambiental do Estado e uma das três primeiras do País...” Fonte: Site *Campo Grande News* <http://www.campograndenews.com.br> In: Site *CMI* www.midiaindependente.org/pt/blue/2005 do dia 13/11/2005, postado dia 24/05/06>>.

E isso porque a linguagem não está subordinada à soberania imperial, ela é um não-lugar por excelência; não há como dominar a produção sónica de maneira unilateral. O sentido é fruto da relação, é fruto da interlocução, de modo que estamos sempre criando contrapalavra³³. “A significação é efeito da interação entre locutor e receptor” (Bakhtin: 1988, p. 132) e, não obstante, “o signo não pode ser separado da situação social sem ver alterado sua natureza semiótica” (*id., ib.*, p. 62).

Disso resulta que a soberania imperial não tem como fiscalizar completamente a produção comunicativa, ela é em si subversiva e é por isso que o império investe quase todas as suas cartadas no controle lingüístico.

O combate a ser travado é o de uma ação lingüística tanto porque “o signo é a arena na qual se dá a luta de classes” (*id., ib.*, p. 46), quanto por uma razão comunicativa, um agir comunicativo cada vez mais possível mediante a própria ausência de fronteiras do império, por sua fomentação de espaços cada vez mais descentralizados. A (des) construção da maquinaria imperial é tanto lingüística quanto alicerçado no trabalho imaterial cuja materialidade advém do virtual³⁴.

³² Cf. Pierre Lévy.

³³ *Sempre criando contrapalavra*, pois mesmo em silêncio, mesmo escutando, mesmo discordando ou concordando estamos necessariamente vinculando sentido à enunciação, estamos sempre gerando sentido. Para entender o que o outro me diz, para dialogar, para pensar, para simplesmente ser ouvinte gero uma contrapalavra, uma réplica, um raciocínio interior, uma fala interior que permite-me ser sujeito falante e participar de uma comunidade lingüística. Minha réplica, minha contrapalavra é o movimento, a existência da subjetividade. Jamais sou um ser mudo, isso é a morte. Sou um ser no qual o outro – o outro fictício – está sempre lá, presente, murmurando, de forma que mesmo sozinho nunca estou silenciado, nunca estou mudo. Há sempre um mundo significativo preenchendo meu ser, possibilitando minha existência. Estou sempre interagindo – replicando - seja comigo e o outro fictício – cultura, valores, crenças etc – seja com meu interlocutor – um sujeito falante, uma leitura, uma imagem etc.

³⁴ O trabalho imaterial será discutido na segunda parte, principalmente no terceiro capítulo.

III *Nota conclusiva*

Há prerrogativas reais dentro da lógica imperial. Essas possibilidades ou fendas pelas quais pode-se ir além-império fazem parte da estruturação de comando de ordem a atual. Mais precisamente, o império é um sistema que para manter-se trabalha diretamente com o biopoder, de forma que a soberania imperial não pode cercear radicalmente e nem criar campos totalmente abertos. O sistema abre janelas de um lado, mas fecha portas de outro, buscando controlar o biopoder, ou antes, não deixar que ele, o biopoder, expresse livremente seu poder constituinte.

A lógica do autor, da hierarquia - seja dos habilitados ao dizer por estarem habilitados desde o estatuto da racionalidade ou dos lugares de poder (Idade moderna); seja ainda pela sociedade do espetáculo valorizando em demasia personalidades que viram da noite para o dia celebridades e grupos, partidos, sindicato que tornam-se eles os sujeitos politicamente relevantes – pós-modernidade – aparece num contínuo como a tentativa de apagar, desvalorizar o biopoder.

A maquinaria imperial, sustentada na e pela biopolítica de comando, sustenta-se na produção de subjetividade, mas subjetividades não são órgãos abstratos, como feixes para uma relação estrutural³⁵, antes, subjetividades são corpos, corpos vivos, corpos criativos, desejan³⁶, ou para usar os termos de Deleuze & Guattari, cada época engendra sua

³⁵ Quando falamos em estrutura podemos lembrar da lógica computacional e entendê-la unicamente como tecnologia molar, neutra e ameaça para o humano. Todavia, consoante a perspectiva de Pierre Lévy a tecnologia do hipertexto – a Internet - é antes mesmo da mídia muito mais interativa, colocando em comunicação um “caldo vivo e flutuante” no qual une-se “signos e corpos, como os signos entre si”. Nesse sentido, o hipertexto é molecular e a hibridização traz para o humano uma possibilidade maior de afetividade, isto é, uma dimensão a mais na qual entra em relação o humano e o mundo. Pierre propõe a superação do discurso de oposição entre o ser humano e as máquinas, sendo esta última a técnica atual mais eficiente em colocar no jogo a atividade comunicacional, contribuindo, portanto com novas formas de organização política tal qual a que persigo. Ver de Pierre Lévy *As tecnologias da inteligência – o futuro do pensamento na era da informática* e o segundo capítulo da segunda parte.

³⁶ Para uma leitura da concepção de um sujeito não identificado como feixe de relações ver Maria Bicudo Fenomenologia – confrontos e avanços.

maquinaria, a nossa é a das máquinas desejanter³⁷. A produção biopolítica ao produzir a vida a produz concretamente, e esta tem um poder de ação que nem ela mesma conhece. Lembro de um enunciado de Chaplin que diz algo do tipo, “*é incrível o que alguém é capaz de fazer quando não sabe do que é capaz*”. Fico instigada a já colocar: o que pode um corpo? O que pode um corpo nem ele mesmo sabe; é no jogo interacional, na réplica, na produção de relações, afetos, na experiência da cotidianidade que um corpo age e sofre a ação do mundo, é na dinâmica que seus membros atingem o mundo e que o mundo afeta o corpo, é na vida nua, na *zoe*, objeto tão imprescindível do discurso do biopolítico, que os corpos dóceis tornam-se corpos desejosos. Isso significa uma oposição, uma transvalorização dos valores³⁸. Corpos desejanter, eróticos acabam com os corpos dóceis³⁹. Será a emergência de um corpo anárquico? Não à *arqué*? Se a *arqué* é essa forma imperial de controle que laboriosamente quer produzir feixes de relações, sim, corpos desejanter são corpos anárquicos. A era da vida produziu uma vida completamente ativa, produziu seu reverso. “Aquele que não mais distingue uma ordem do frio não seria por acaso uma forma inaudita de resistência?” (Agamben: 2002, p. 191). Se hoje temos sujeitos camicases que buscam reivindicar com seus próprios corpos ao extremo da morte, não é porque sejam sujeitos frios e calculistas, antes, é porque são corpos vivos, nos quais o pulso pulsa, o frio dói, a fome aperta, o prazer goza, a sede seca, o calor despela.

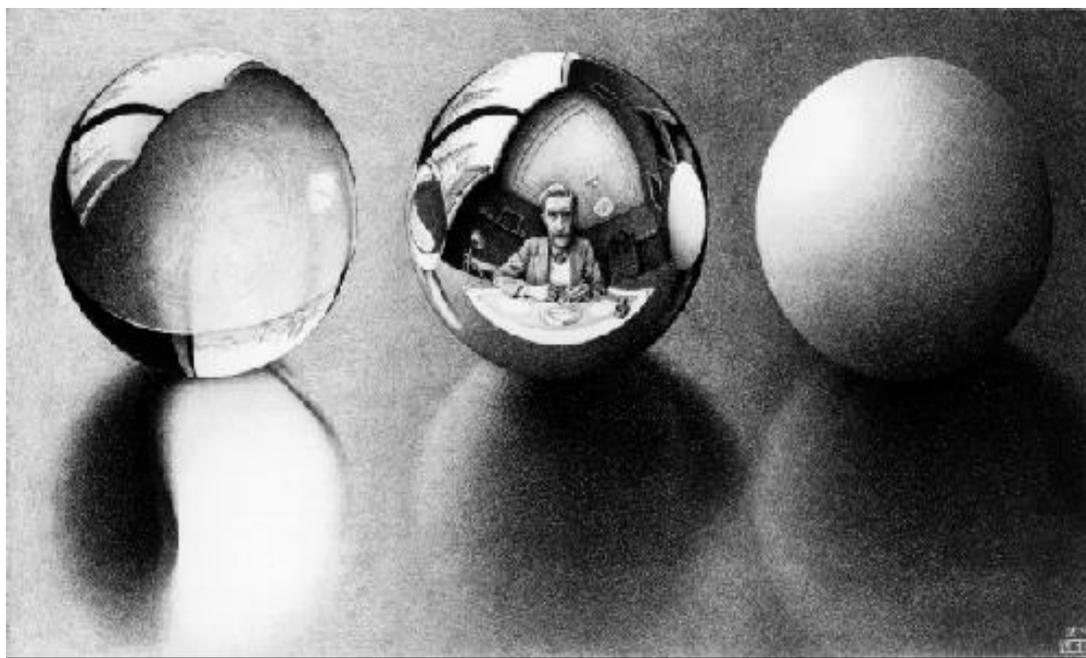
³⁷ Para uma introdução à filosofia de Deleuze e Guattari quanto à noção de maquinarias ver o artigo *Entre vozes, carnes e pedras: a língua, o corpo e a cidade na construção da subjetividade contemporânea* In: Sargentini. V. e Navarro-Barbosa, p. (org.) *M. Foucault e os domínios da linguagem – discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

³⁸ Ver Friedrich Nietzsche (1996) especialmente *Genealogia da Moral e Assim falou Zarathustra* e Michael Bakhtin em *Estética da criação verbal*.

³⁹ A eroticidade é trabalhada por alguns teóricos (NUNES/1997) como o poder subversivo do ser humano. Assim, é contraposto pornografia à eroticidade. A pornografia que à primeira vista parece ser subversiva é de fato uma forma de dominação ideológica cujo objetivo maior é o enfraquecimento do indivíduo. Contra a ideologia massificante que apresenta-se sob a forma do discurso pornográfico o erotismo resgata a força do indivíduo. A pornografia, o discurso pornográfico segrega os indivíduos, os torna fracos e isso é interessante ao jogo intencional do poder. Quanto mais fracas forem as pessoas, quanto mais se busca prazer em vez de desejo – em nossa sociedade a essência erótica do ser humano restringe-se a prazer – prazer de comprar uma roupa nova, um sapato novo, uma carro novo, prazer de assistir TV e, portanto, ação individual etc.

Enfim, o contexto contemporâneo, ao continuar engendrando espaços enunciativos hierarquizados, perpetua-se como um obstáculo ao desejo da multidão. Nesse contexto cabe a uma política da diferença a tarefa de dar forma política ao poder constituinte, criando mecanismos propícios a uma democracia mais social, ou reinventando e potencializando os mecanismos que dispomos.

PARTE SEGUNDA



CENTRÍFUGA

¹ Ilustração de Maurits Cornelis Escher *In*: www.mescher.com.

CAPÍTULO PRIMEIRO

I

Subjetividade - um novo modo de produção

*“Cada um de nós é vários, é muitos, é uma prolixidade de si mesmos (...)
Na vasta colônia do nosso ser há gente de muitas espécies,
pensando e sentindo diferentemente”*
Fernando Pessoa

Da modernidade para a pós-modernidade vive-se uma mudança de relações sócio-históricas e, portanto, de modos de subjetivação, os quais expressam-se na passagem dos *topoi* aos devires coletivos - ao mundo das significações coletivas¹. Essa segunda seção inicia a análise da construção do contra-império, isto é, busca a borda, coloca-se à margem, quer as contrapalavras, o centrífugo. Tece esse primeiro capítulo uma questão crucial para tal empreendimento: que sujeito é o ator capaz de forjar o além do império? Que subjetividade nasce das relações pós-modernas, das sociedades disciplinares e biopolíticas? Essa subjetividade é o sujeito da mudança que procuramos?

Diferente dos *topoi* - nos quais a subjetividade constituía-se desde um poder que descia da poltrona do rei, da escola, da fábrica, da família e assim por diante - as redes/devires coletivos, constituem a subjetividade desde espaços emergentes entre as relações de afetividade, de produção imaterial.

Houve um tempo em que as pessoas cresciam normalmente, para assumir o lugar que lhes estava reservado, e essa era uma maneira sensata de alguém tornar-se ele próprio. Mas hoje, com essa sacudidela geral nas coisas, quando tudo é separado do solo onde cresceu, mesmo naquilo que diz respeito à produção de alma é preciso substituir os artigos feitos à mão pela espécie de inteligência adequada à máquina e a fábrica (Musil *apud* Negri & Hardt: 2005, p. 306). Os processos para nos tornarmos humanos, e a própria natureza do humano, foram fundamentalmente transformados na passagem definida pela modernidade (Negri & Hardt: 2005, p. 306).

¹ Essa passagem revela uma concepção de pós-modernidade bastante peculiar aos teóricos com que trabalho (vide referência bibliográfica) Estamos habituados a passagem dos *topoi* às redes como constatou Foucault. Todavia, o final do século XX já delineou novas necessidades, novas relações, engendrou discursos que escapam aos limites da estrutura das redes. Escapar não significa abandonar. Nenhum novo discurso ou espaço antropológico destrói o anterior, eles vão se conectando, vão somando. A pós-modernidade, nossa atual contemporaneidade apresenta-se cada vez mais como composição de identidades híbridas, numa produtividade semiótica altamente dispersa entre os mundos de significações. Esse novo discurso não é ainda demasiadamente evidente, ele ainda não aparece, ressalva Lévy, ou seja, “não existe no sentido de que ainda não adquiriu autonomia” (Lévy: 1998, p. 121).

Nos *topoi* a subjetividade constitui-se desde o controle, vigilância e correção imediata dos corpos. Essa relação constitui o modo disciplinar da sociedade². Nessa forma de sociedade a subjetividade é formada desde a relação discurso-corpo, o que significa dizer entre uma vontade de verdade, um discurso vencedor, habilitado ao dizer e um corpo. Na sociedade biopolítica os *topoi* não são mais a preocupação fundamental do controle, visto que agora os corpos tornaram-se autogovernantes e não-lugares. Na forma biopolítica de ser da sociedade, isto é, no império, os *topoi* deram lugar às redes. Este é um dialogismo total, de forma que os discursos dialogam entre si e atingem a todos. A subjetividade não se constitui mais mediante um único discurso de determinado *topos*, do qual emerge uma certa subjetividade, isto é, o sujeito operário, o sujeito prisioneiro, o sujeito doente etc. Na pós-modernidade os discursos que circulam afetam-se reciprocamente, transformam-se e viajam à velocidade da luz, de forma que o corpo não tem de estar submetido a um poder soberano, não tem de estar espacialmente alocado em uma instituição para ser por ela atingido. Concretiza-se esse fato no caso atual da semana de 15/05/06 (segunda-feira) de guerra em várias cidades do país³. Rebeliões na grande capital e nas cidades do interior somaram-se a rebeliões no Paraná. A quadrilha PCC (primeiro comando da capital) executou uma ação armada contra policiais. O fato que nos serve de exemplo é que a ação fora comandada de dentro da cadeia por telefones celulares os quais, diga-se de passagem, entram na cadeia por intermédio de advogados, carcereiros e policiais corruptos. A guerra declarada contra os policiais atingiu diretamente toda a população, visto o estado de medo que pairou sobre todos nós. Se nossa polícia – a qual deve nos defender! – conforme o discurso do estado biopolítico – está sendo atingida estupidamente, o que poderia sentir a população senão medo? Entretanto, ficou claro

² Ver o capítulo segundo da primeira parte.

³ << Título da Matéria: *Cidades do Estado enfrentam dia de pânico*. Notícia: “(...) Uma onda de pânico fez parar ontem a maior e mais rica cidade do país e espalhou choque e medo pelo Estado de São Paulo. No quarto dia de terror provocado pela facção criminosa PCC (Primeiro Comando da Capital), refluíram os atentados contra bases policiais, assassinatos e rebeliões, mas ataques a ônibus, fóruns e agências bancárias durante a madrugada ganharam impulso ao longo do dia com rumores e trotes e fizeram escolas, lojas e repartições públicas fechar em

que o alvo do PCC não era diretamente a população, por mais que civis tenham morrido nessa guerra “humana” e “racional”. O crime não afeta só os prisioneiros, mas muitas pessoas, uma população toda. Entre os prisioneiros a organização com pessoas de fora da cadeia foi organizadíssima, comunicando-se e entendendo-se numa velocidade “neuronal”, oposta a ação do Estado que compara-se mais a de uma tartaruga: muitos ônibus tiveram de ser queimados, pessoas tiveram de ficar aterrorizadas para que a polícia conseguisse resolver as rebeliões concomitantes em várias cidades do Estado de São Paulo. A mídia ressaltou que pessoas sem ficha na polícia tinham sido mortas por policiais devido ataques aos mesmos. Isso revela fundamentalmente revela que não tenho de estar alocado dentro de uma instituição, aqui no caso o presídio, para ser afetado pelo discurso da criminalidade. Com efeito,

Os valores de um mundo (como o da empresa) podem funcionar em outros mundos (os do esporte e da medicina, por exemplo). Inversamente, todos aqueles que pertencem a um mesmo mundo não compartilham, necessariamente, os mesmos valores: eles só pertencem a um mesmo mundo em relação a alguns aspectos (nem o mundo operário, nem o mundo camponês, nem o mundo artístico são homogêneos) (Augé: 1997, p. 143).

É o que a mais nova invenção do PCC exemplifica, a saber, ter um deputado concorrendo às eleições. Nesse caso serão os valores da criminalidade (do mundo *in bando*) exercendo-se diretamente no mundo da aparência e consenso (mundo da política-policial). Nem preciso ressaltar que nesse caso não perceberemos muita diferença, a julgar pelos nossos habituais “governantes”.

Na passagem dos *topoi* às redes/espços de significação o que se tem é o despontar das comunicações, um exercício pleno de dialogismo - as subjetividades criam-se e reinventam-se numa constante, na qual todos os discursos participam uns dos outros, afetam-se mutuamente. Nessas relações não estão resguardadas as impossibilidades das comunicações e interações entre os mundos (classes), antes elas são fomentadas. As subjetividades pós-modernas são

desde a formação uma razão comunicativa⁴, interacional, dialógica, dão-se mediante a relação entre não-lugares-corpos, desterritorialização⁵, de modo que as composições que podem ser formadas são imprevisíveis: pode-se gerar uma associação pela solidariedade sem fronteiras ou um PCC⁶, e ambos em seus projetos querem o mesmo: garantir a vida, viver, ou seja, adquirir igualdade social – estado biopolítico⁷. Portanto um PCC e uma associação pela solidariedade sem fronteiras são formas de expressão de uma mesma formação subjetiva, da maquinaria⁸ do presente. Atentemos ao enunciado:

Fiquei surpreso em ver a reação de euforia de algumas pessoas, na libertação de um cantor de pagode da prisão. Erguiam fotos e cartazes enquanto gritavam desesperadamente. Esta é a situação do povo brasileiro atualmente. O trabalhador é desvalorizado e faz apologia a uma pessoa que promove a violência se aliando e financiado o crime. A sociedade brasileira está carente de valores. O fato de ser famoso não isenta das responsabilidades civis e criminais. Povo brasileiro é preciso ser mais exigente na hora de se ter um ídolo. Acorda Brasil! (Carta *Acorda Brasil* da seção *Opinião pública* do dia 14/05/06).⁹

25/05/06>>.

⁴ O segundo capítulo dessa seção trabalha a razão comunicativa.

⁵ O termo desterritorialização, muito utilizado na filosofia política contemporânea, é bastante preciso. Na pós-modernidade tem-se o espaço do Mercado que reduz drasticamente a relação anterior própria do território. Neste sendo a relação com a propriedade, com o solo, as figuras do espaço definem-se em clausuras, fundações. Atualmente estamos todos envolvidos nos circuitos, nas redes. Desterritorialização refere-se, portanto a essa condição latente de mutações, movimento.

⁶ O terceiro capítulo dessa seção trabalha a composição dessas subjetividades contemporâneas desde a indagação: o que pode um corpo?

⁷ Consoante o estatuto do PCC, especialmente as cláusulas 11 e 17 dizem: << “11. O Primeiro Comando da Capital PCC fundado no ano de 1993, numa luta descomunal e incansável contra a opressão e as injustiças do Campo de concentração "anexo" à Casa de Custódia e Tratamento de Taubaté, tem como tema absoluto a "Liberdade, a Justiça e Paz"; “17. O importante de tudo é que ninguém nos deterá nesta luta porque a semente do Comando se espalhou por todos os Sistemas Penitenciários do estado e conseguimos nos estruturar também do lado de fora, com muitos sacrifícios e muitas perdas irreparáveis, mas nos consolidamos a nível estadual e a médio e longo prazo nos consolidaremos a nível nacional. Em coligação com o Comando Vermelho - CV e PCC iremos revolucionar o país dentro das prisões e nosso braço armado será o Terror "dos Poderosos" opressores e tiranos que usam o Anexo de Taubaté e o Bangu I do Rio de Janeiro como instrumento de vingança da sociedade na fabricação de monstros. Conhecemos nossa força e a força de nossos inimigos Poderosos, mas estamos preparados, unidos e um povo unido jamais será vencido. LIBERDADE! JUSTIÇA! E PAZ! O Quartel General do PCC, Primeiro Comando da Capital, em coligação com Comando Vermelho CV. UNIDOS VENCEREMOS”. Matéria *Estatuto do PCC prevê rebeliões integradas* reproduzido na íntegra pelo Jornal a *Folha de São Paulo* do dia 19/02/2001 In: www.folha.uol.com.br/fofha/cotidiano, postada dia 26/05/06 >>.

⁸ Ou jogos, relações, práticas etc.

⁹ A carta refere-se ao seguinte fato: << Título da Matéria: *Belo divide cela com mais de 50 presos*. Olho (subtítulo) *Durante a madrugada, a mulher do cantor, Viviane Araújo, foi levar roupas para o marido na Polinter*. Notícia: “(...) O cantor Marcelo Pires Vieira, 30, o Belo, preso desde sexta-feira na carceragem da Polinter (Polícia Interestadual), no centro do Rio de Janeiro, está dividindo uma cela com mais de 50 presos. Belo foi preso sexta-feira em sua casa, no Recreio dos Bandeirantes, zona oeste do Rio. Segundo a polícia, o cantor estava escondido em um fundo falso de um quarto da casa. Na manhã de ontem, o advogado do cantor, Cesar Ferraro, foi até a Polinter, mas não falou com Belo porque os carcereiros estavam fazendo a contagem dos presos. (...) Na quinta-feira, Belo foi condenado, por unanimidade, a oito anos de prisão, em regime fechado, por tráfico de drogas e associação para o tráfico. A decisão é da 8ª Câmara Criminal do TJ (Tribunal de Justiça) do

Este recorte comprova também as relações imprevisíveis da composição de valores. Os fãs festejam a libertação do ídolo e, por mais que isso seja surpreendente para o autor da carta, a ação de tais pessoas define-se por analogia¹⁰: se os políticos roubam, enganam, mentem, vão presos e continuam a aparecer na TV fazendo campanha partidária (promessas e mais promessas), porque o cantor que canta e dança não pode voltar a cantar e dançar? Em que difere comemorar a libertação de um ídolo de votar em um político? O que muda andar com camiseta de candidato, boné, broche e votar nele e levantar fotos e cartazes de um cantor? Com efeito, essa situação demonstra que a subjetividade se auto-afirma consoante o meio que a propicia, consoante os imaginários que a envolvem. Num estado de acusações, Cpis etc, as pessoas comemoraram a libertação de um cantor aliado ao crime revela um imaginário político que o próprio discurso político esfrega em nossos narizes: roubo, minto, engano e continuo pedindo votos com promessas – e não necessariamente projetos - e a maior cara-de-

Rio. Os desembargadores acolheram o voto do relator, Flávio Magalhães, e reformaram a sentença da juíza Rute Lins Viana, da 34ª Vara Criminal. No dia 30 de dezembro de 2002, a juíza condenou o cantor a seis anos de prisão, com direito de aguardar o julgamento do recurso em liberdade. O Ministério Público, então, apresentou recurso e os desembargadores da 8ª Câmara Criminal do TJ do Rio aumentaram a pena do cantor para oito anos e expediram novo mandado de prisão, em dezembro de 2003. Em janeiro de 2004, o STJ (Superior Tribunal de Justiça) concedeu um *habeas corpus* em favor do pagodeiro. Com a sentença desta quinta-feira, um novo mandado de prisão foi expedido.” Matéria da página *Brasil » Notícias* do Jornal de Piracicaba do dia 06/11/2004, postada dia 24/05/06>>.

¹⁰ Tomo como exemplo o caso Maluf. << Título da Matéria: *STF concede liberdade a Maluf e seu filho*. Olho (subtítulo) *Maluf e Flávio são acusados de lavagem de dinheiro, remessa ilegal de dinheiro para o exterior, corrupção passiva e formação de quadrilha*. Notícia: “Por cinco votos a três, o STF (Supremo Tribunal Federal) livrou ontem da prisão o ex-prefeito Paulo Maluf e o filho dele Flávio Maluf, que estavam presos desde 10 de setembro em cela na sede da Polícia Federal em São Paulo. Para conceder o alvará de soltura, o STF teve de abrir exceção a uma regra estabelecida pelo próprio tribunal sobre a tramitação de *habeas corpus*. Ela impede o exame de processos que, na instância inferior, não tiverem julgamento de mérito e cujo pedido de liminar tiver sido negado, como nesse caso. Cinco ministros disseram que a prisão preventiva de Paulo e Flávio Maluf deveria ser suspensa porque era ilegal. Ontem eles completaram 40 dias presos. (...) A prisão preventiva foi decretada pela 2ª Vara da Justiça Federal de São Paulo, em 9 de setembro. Eles são acusados de lavagem de dinheiro, remessa ilegal de dinheiro para o exterior, corrupção passiva e formação de quadrilha...” Matéria da página *Brasil » Notícias* do Jornal de Piracicaba do dia 20/10/2005, postada dia 24/05/06>>.

pau na mídia¹¹. Um discurso está imbricado no outro, eles se compõem e formam novas relações.

A definição da subjetividade pós-moderna transita pela afirmação de que a subjetividade passara da produção metafísica do sujeito, isto é, do sujeito autofundante – que se ergue pelos próprios cabelos - senhor de uma liberdade totalizante, cerceado pelos muros da propriedade, pelo endereço, pela profissão - para uma subjetividade interacional, de um sujeito que só existe mediante um conjunto de relações cada vez mais não-localizáveis, não-mensuráveis e, ao mesmo tempo, cada vez mais afetivas.

Não há mais, portanto, quando se define o sujeito, a possibilidade de fazer repousar sua definição em elementos metafísicos (...). O sujeito é definido por meio de sua relação com o conjunto, o que significa dizer que o sujeito não possui subsistência a não ser na relação, e que as qualificações jurídicas e políticas podem chegar-lhe somente do jogo da interação (Negri: 2003, p. 142).

A situação, isto é, o *si*, o *tu* e a *ação* emergente desse jogo interacional na pós-modernidade define-se não mais necessariamente por uma relação discurso-corpo (*topoi*); mas, sim, por uma relação dialogismo-corpo, (redes/espacos) pela qual o espaço configura-se enquanto não-lugar, o ciberespaço, o espaço da dinâmica das afetividades, dos trabalhos imateriais – comunicação, afetos, prestação de serviços etc. A produção de subjetividade na pós-modernidade revela a descentralização do eu racional¹² em prol do engendramento do

¹¹ <<Título da Matéria: *Paulo Maluf usa tempo de propaganda do PP na TV*. Olho (subtítulo) *O ex-prefeito não descarta disputar o governo do Estado de São Paulo ainda este ano*. Notícia: “Cerca de cinco meses depois de deixar a carceragem da Polícia Federal, o ex-prefeito Paulo Maluf (PP) volta à televisão em propaganda eleitoral e fala de obras públicas realizadas por ele e que estão sob investigação na Justiça por suposto superfaturamento. (...) A entrada de Maluf no programa nacional do PP foi negociada diretamente com o deputado Pedro Corrêa, líder do PP e ameaçado de cassação após ser citado como um dos beneficiados pelo escândalo do “mensalão”. (...) O ex-prefeito não descarta a possibilidade de concorrer para o governo do Estado de São Paulo neste ano. Ele afirma que antes quer esperar uma definição dos demais partidos. Amigos, porém, o aconselharam a tentar uma vaga na Câmara dos Deputados. Se fosse eleito deputado, os processos contra Maluf, que hoje correm na primeira instância, seriam obrigatoriamente remetidos ao Supremo Tribunal Federal. Maluf e seu filho Flávio passaram 40 dias na prisão da Polícia Federal, em São Paulo, acusados de tentar interferir em um processo judicial, movido contra eles, por envio ilegal de dinheiro para os Estados Unidos. O ex-prefeito é alvo ainda de processos embasados em documentos de outros países, que remeteram ao Brasil documentos bancários atribuídos aos Maluf.” Matéria da página *Brasil » Notícias* do Jornal de Piracicaba do dia 13/02/2006, postada dia 24/05/06>>.

¹² Não há razão sem a paixão. O próprio método científico é uma paixão radical, extrema pela razão; um desejo enorme de realizar feitos quase que de forma inumana. A busca por essa inumanidade tão fortemente marcada pelo estatuto científico da modernidade é também uma paixão. Gosto de dizer uma crença. O cientista acredita

sujeito-guia - aquele que ultrapassa fronteiras, alcança novos espaços, abriga-se em muitos lares e pratica a ética da hospitalidade, cara a todo andarilho, caminhante e viajante¹³.

no seu potencial de inumanidade. Rubem Alves, grande amante do conhecimento diz: “não creio que uma ciência sem emoção seja possível. É a relação afetiva para com um objeto, que me atrai ou ameaça, que cria as condições para a concentração de minha atenção. O objeto que provocou meu interesse se torna o ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto que o resto do mundo passa a ter importância secundária. Foi a emoção que fez com que o objeto se constituísse, em meio à multiplicidade indefinida de objetos possíveis, como o objeto do meu conhecimento” (Alves: 1982, p. 15-6). Ver seu belo livro *Filosofia da ciência – introdução ao jogo e suas regras* no qual Alves trabalha exclusivamente a questão da ciência desde a filosofia da ciência, diz ele: “o cientista virou um mito. E todo mito é perigoso, porque induz o comportamento e inibe o pensamento” e mais, “a ciência é uma função da vida. Justifica-se apenas como órgão adequado à nossa sobrevivência. Uma ciência que se divorciou da vida perdeu sua legitimação” (Alves: 2000, p. 10 e 40). Nessa última afirmação Alves é bastante fenomenológico. A fenomenologia já no início do século XX propôs a religar ciência e o mundo da vida – mundo de nossas experiências cotidianas, mundo da temporalidade. Uma leitura interessante é Husserl de *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Contraponho, portanto um eu racional a um sujeito do desejo. Nesse sentido é brilhante o termo de Habermas: *razão comunicativa*, pois ao manter o termo razão associa razão, o eu racional, ao eu *eros*, o eu da atividade comunicacional, ao eu falante e, portanto interacional. Veremos isso no capítulo seguinte.

¹³ Cf. Pierre Lévy em *A inteligência coletiva*.

II *Um acerto de contas: o sujeito anárquico em Foucault*

Quando falo em produção de subjetividade aloco-me no campo de análise desde Foucault a Deleuze & Guattari, Bakhtin, Negri & Hardt. Campo este que, principalmente na vertente foucaultiana, tem, em grande parte, duas percepções. Uma circunscreve Foucault a um estruturalista; outra, entende seu projeto como a continuidade da eliminação do sujeito racional – autoconstituente - iniciada por autores como Merleau-Ponty¹⁴.

Ao discutir o poder e o sujeito nos diz Foucault:

O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas também estão sempre em oposição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder (...). O poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. Não se deve achar eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria (Foucault: 2000, p. 35).

Ora, o que Foucault nos diz é que a relação entre poder e sujeito é tensa, um conflito, uma disputa. Não há nem um assujeitamento total nem um sujeito que seja senhor de si. O

¹⁴ Vale salientar que Foucault tem em Merleau-Ponty sua grande inspiração filosófica. Estamos bastante acostumados a ver o nome de Foucault associado somente a Nietzsche. Talvez isso seja fruto de certa tentativa de enquadramento por parte de seus estudiosos. Uma pesquisa relevante seria a de encontrar a herança merleau-pontyana em Foucault. De maneira muito provisória vejo que essa herança explicita-se exatamente na concepção foucaultiana de sujeito. Em Merleau-Ponty há um projeto fortíssimo de acabar com o sujeito que resiste até Husserl, a saber, o sujeito autoconstituente. Por mais que Husserl (1996) tenha proposto o grande campo de interação ele ainda fica preso, consoante alguns estudiosos, a uma consciência prévia à linguagem. Merleau-Ponty inicia-se sua reflexão dizendo que a consciência é mal acabada, perfilada, insuficiente. Daí emerge em Merleau-Ponty o sujeito pré-reflexivo ou selvagem como diz Chaui (1984). Esse sujeito marca o esforço filosófico de Merleau-Ponty da ultrapassagem de seu mestre Husserl. Para Merleau-Ponty (1962) a filosofia husserliana se iludiu incorrendo na armadilha das palavras - em sua própria astúcia lingüística cuja notificação recaí na visão do *ego* como consequência da idéia de uma vida interior, subjetividade. Merleau-Ponty é enfático ao declarar que é certo que o pensamento depende da fala que o cria. Entretanto, ao ser criado, o pensamento torna-se como uma fala segunda, podendo ser retomada sem passar pela fala primeira, aquela que o criou. Desta forma, o sujeito tem a ilusão de ter uma vida interior, considerando o pensamento independente da palavra e acreditando que esta vida interior é pura e regida por leis próprias denominada consciência. Essa crítica constitui uma nova ontologia a qual define-se por uma situação inexistente em Husserl: a intersubjetividade configura-se como uma tensão entre indivíduos. Lê-se na filosofia merleau-pontyana que as relações intersubjetivas são relações discordantes, uma luta entre consciências e oposição de liberdades. “O mundo humano é de alguma forma natural para o homem, mas a sociedade humana tende para um estado de conflito por cada consciência querer vir a sua autonomia reconhecida pelos outros” (Dantas: 2001, p. 203-4). Até que ponto essa tensão entre indivíduos não é a relação de poder, em termos foucaultianos? Como bem afirma Foucault o poder é intencional, ou em linguajar merleau-pontyano, a intersubjetividade é uma relação na qual cada indivíduo quer para si a sua liberdade total. Não entraremos aqui na interessante perspectiva de liberdade e, portanto de ética da filosofia de Merleau-Ponty, basta-nos, por ora, levantar essa possível questão temática.

sujeito que Foucault rejeita na esteira de um projeto anterior a ele, marcado também pelo pensamento nietzscheano, é o sujeito da razão, o sujeito determinado exclusivamente por si. Mais precisamente, Foucault debate o sujeito estratificado¹⁵, o qual define-se pela ilusão tanto de homogeneidade quanto de inteireza.

O sujeito, entretanto, não desapareceu com as análises de Foucault. É preciso entender por homicídio o desaparecimento de uma subjetividade fundadora, em prol de um sujeito que é pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções (Barbosa *In*: Sargentini & Barbosa: 2004, p. 113).

A produção de subjetividade é subversiva. Negri retoma uma questão foucaultiana: “o sujeito é o produto das diversas tecnologias em jogo em cada época, (...) mas este sujeito, assim constituído, como é que ele mesmo entra em jogo? As técnicas do poder tendem a construir o sujeito, mas o sujeito como *reage* a essas tecnologias?” (Negri: 2003, p. 180-1, grifo meu). Comemorar a libertação do cantor envolvido com o crime não é uma forma de reação à nossas tecnologias ou maquinarias de comando biopolítico? Não é uma reação inesperada em meio a uma conjuntura de roubos crimes e mentiras? As pessoas, mesmo sendo “*algumas pessoas*”, não são *autopoieticas*, autárquicas, ao festejarem tal libertação em vez de deixarem de ser fãs do cantor ou ao menos não irem festejar em público sua satisfação? Não é uma forma de resistência? Se o Maluf foi solto e já está fazendo campanha partidária porque o cantor de pagode deveria continuar preso?

A resposta foucaultiana reassumida por Negri é de que uma possível tendência estruturalista é transformada em reivindicação de um agir humano, ou seja, uma ética da existência cuja possibilidade está enraizada na *resistência do sujeito*. No *Uso dos prazeres, vol. II da História da sexualidade*, Foucault discorre sobre a transformação do cuidado de si em *conhece-te a ti mesmo* - transformação que revela uma mudança nas práticas de

¹⁵ A crítica à estratificação do sujeito fora amplamente apresentada por Deleuze & Guattari na obra *Mil Platôs*. Para os autores a estratificação advém de três eixos principais, o conjunto das significações, da subjetivação enquanto um eu racional e o organismo. Logo, a destratificação define-se pelo projeto ético de remoção das armaduras do conjunto de significações, subjetivações e do organismo.

subjetividade - e propõe o resgate do cuidado de si¹⁶. O modo de existência fundamentado no cuidado de si marca o desejo de constituir-se como sujeito ético. Acerca desse projeto foucaultiano diz Negri,

o tema não é, pois, simplesmente, o tema do poder e de sua capacidade de construir a subjetividade, mas também, e *sobretudo*, o da *resposta ao poder, da resistência por parte do sujeito*: resiste-se somente quando se tem a capacidade de construir-se como sujeito, e é somente assim que se pode falar em estratégias constituintes, em constituição genealógica do sujeito, em êxodo (Negri: 2003, p. 182-3, grifo meu).

Não obstante, há em Foucault uma nova leitura, independente da marxista, acerca da relação subjetividade-trabalho¹⁷.

Aquilo que nos parece importante considerar é a descoberta foucaultiana da “relação para si” enquanto dimensão distinta das relações de poder e de saber. Esta dimensão, desenvolvida nas suas lições dos anos de 1970 e em sua última obra, nós a interpretamos como indicativa da constituição da “intelectualidade de massa”. “Intelectualidade de massa” que se constitui independentemente, isto é, como processo de subjetivação autônomo que não tem a necessidade de passar pela organização do trabalho para impor a sua força; é somente sobre a base de sua autonomia que ela estabelece a sua relação com o capital (Negri & Lazzarato: 2001, p. 34-5).

É essa leitura foucaultiana que sustenta a análise da produção de subjetividade; esta não é de forma alguma inerte; antes, o projeto de devir humano define-se essencialmente pela fuga, pela deserção, pelo contrapoder, o qual dá-se na busca por um agir ético,

¹⁶ O cuidado de si era uma busca pela maneira de se viver melhor, um modo de fazer da vida uma obra de arte, para usarmos termos nietzscheanos. Ninguém melhor que ele para explicar esse projeto de fazer da vida uma obra de arte. Grande leitor da filosofia pré-socrática, Nietzsche traz para a contemporaneidade o projeto de fazermos da vida uma obra de arte, isto é, guiarmo-nos unicamente pelos instintos estéticos, o que significa em Nietzsche a vontade de potência, a potencialização da vida que ele retoma da relação entre pensamento e vida, da vida que excita o pensamento, tal qual concebia a filosofia pré-socrática. A figura de Dioniso – deus da dança, do riso e do vinho – simboliza esse dizer sim a vida e a Tragédia Grega significam para Nietzsche a arte enquanto a capacidade de dizer sim a vida, ou seja, a capacidade de viver a vida em toda sua completude, rindo e chorando consoante as experiências. “A arte nada mais é que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. A arte como única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibusdistas, antiniilistas par excellence. A arte como a redenção do que conhece – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico. A arte como redenção do que age – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro trágico, do herói. A arte como a redenção do que sofre – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia” (Nietzsche: 1996, p. 50). Foucault dá continuidade a esse projeto buscando a existência ética a qual é resumidamente a capacidade, “o contínuo projeto para criarmos e recriarmos a nós mesmos e a nosso mundo” (Negri & Hardt: 2005, p. 109), ação esta imprescindivelmente ligada à necessidade de romper essências, colocar-se em interação, experienciar cada vez mais a razão comunicativa, a afetividade, a intersubjetividade.

¹⁷ As relações entre sujeitos e trabalho são discutidas no terceiro capítulo dessa seção.

fundamentalmente marcado pela interação entre um eu e um outro. Disso resulta a perspectiva de que a produção de subjetividade em sua perspectiva social é, ela mesma, um movimento de instabilidade instável, para usarmos termos bakhtinianos, isto é, ao mesmo tempo em que um discurso de ideologia oficial é dirigido a um eu, este, imediatamente, replica com uma contrapalavra e, dessa interação necessária, emerge a subjetividade.

Com efeito, o sujeito emerge de uma produtividade cuja idéia revela, antes de mais nada, um funcionamento interativo, o jogo social, no sentido exato de uma tensão entre corpos e poder. Dessa interação emerge a subjetividade, não como uma individualidade massificada, antes, como um poder constituinte, um poder subversivo. Reitero as palavras negrianas, *“resiste-se somente quando se tem a capacidade de construir-se como sujeito”*. Essa capacidade emergente da destratificação, da recusa, da resistência resume o projeto de crítica a uma subjetividade fundante em prol de uma subjetividade interacional, social e anárquica. Conforme Rago (2000) há no pensamento foucaultiano uma tendência anarquista. Foucault ao discutir o poder e o anti-humanismo, por exemplo, desenvolve uma análise na qual há a preferência por lutas descentralizadas e de minorias as quais estão em consonância com uma desconfiança às instituições mesmo quando essas apresentam-se revolucionárias. Não obstante, como o próprio Negri afirma, Foucault aloca-se numa tendência crítica do marxismo. Soma-se a esses fatos a crença no poder criativo e emancipador (contrapoder, estética de si, ação direta).

Nesse contexto, a construção de uma subjetividade anárquica esboça-se por colocar em questão o estatuto do indivíduo, isto é, a lógica da identidade ou a crise da alteridade. A filosofia de Foucault delineia um projeto de liberdade, “Liberdade, mas não a liberal, e sim a liberdade social como entendem os anarquistas...” (Rago: 2002, p. 111). Visa, portanto, um projeto ético-político o qual define-se, segundo Foucault, pelo direito à diferença o que significa opor-se a toda forma de segregação dos indivíduos desde o discurso do mesmo, ou

seja, opõe-se ao discurso que tenta cindir a vida comunitária mediante um imaginário dominador da igualdade e identidade territorializada.

Na pós-modernidade, a subjetividade constitui-se principalmente por essa busca ética, por um agir ético. Essa é a principal característica subversiva da subjetividade contemporânea, cujo princípio tem de ser potencializado, encorajado. Tem-se então a possibilidade de falar de uma nova produção de subjetividade, a qual é o rebento - mesmo a contra gosto do mundo imperial – do antipoder ou poder constituinte.

III *Produção de subjetividade no mundo imperial*

Ao nomear esse capítulo por *Subjetividades – um novo modo de produção*, viso fazer o percurso da subjetividade moderna à pós-moderna. Fico assim com dois discursos fomentadores da subjetividade dentro de uma avaliação social, duas grandes formas que se apresentam em dois momentos, a saber, dos *topoi* aos espaços/redes de devires coletivo¹⁸.

Afirmo que a subjetividade contemporânea constitui-se desde uma nova produção social. Se a modernidade pode ser contraposta a pós-modernidade desde o paradigma do ciberespaço que define o mundo contemporâneo, a subjetividade que emerge desse solo interacional é uma subjetividade pluriversal¹⁹. Em consonância com seu meio, em interação total com sua realidade, o indivíduo envolvido cada vez mais em uma cibercultura - e lembremos que o império, a pós-modernidade, nascera do próprio desejo da multidão - constitui-se desde um lugar múltiplo de sentidos, uma “pluridimensionalidade dos sentidos”²⁰. Este lugar múltiplo é o campo infinito das redes de comunicação, da produção imaterial, dos nexos de intercomunicação lingüística nos quais estamos todos inseridos. Estar inserido - porque não conectado à rede? - significa a imbricação totalizante entre *corpo-linguagem-existência-eu-outro*. Essa composição que vai do corpo próprio ao outro é a própria forma de produção de subjetividade do mundo contemporâneo. Tal ligação, a disposição numa rede em que toda expressão gera impressão sendo a recíproca verdadeira, constitui a subjetividade

¹⁸ Saliento duas grandes formas de produção subjetiva que no presente trabalho interessa-me particularmente. Entretanto, vale observar que numa concepção antropológica é possível destacar quatro formas de produção subjetiva. Conforme Lévy em *A inteligência coletiva*, no espaço antropológico Terra a subjetividade fomenta-se desde a relação com o cosmos. A identidade constituía-se a partir da filiação ou aliança. No espaço Território a subjetividade constituía-se desde a relação com a propriedade, a partir do endereço, de forma que a identidade se reconhece-se por suas propriedades, por sua territorialidade sustentada por um endereço. Já no espaço Mercado a subjetividade desenvolve-se na relação com a produção e também as trocas. É a profissão, o emprego, a carreira e *status* conquistados produzem a subjetividade. Por fim, no espaço do Saber a subjetividade é produzida na relação com o saber em toda sua diversidade. Nesse último espaço a identidade é nômade, distribuída, é uma identidade quântica.

¹⁹ Um dos esquemas da filosofia antropológica da pluriversidade é proposto por Paul Ricoeur. Ver a obra *O si mesmo como outro*.

pluriversais. Estas não são polos irradiadores de existência própria, a subjetividade pós-moderna é uma virtualidade, isto é, “o conjunto de poderes para agir (ser, amar, transformar, criar)” (Negri & Hardt: 2005, p. 379). A virtualidade é o além da medida²¹ aquilo que escapa do controle imperial, pois trabalho imaterial que não se reduz, não pára, não tem localidade, não se cristaliza, é devir, é interação. Essa virtualidade é a dinâmica da produção biopolítica na qual a rede de interação é o além da medida. E o é porque a rede é sempre movimento, abertura.

... não se trata de uma rede desencarnada, na qual os sujeitos diluem-se em feixes de relações (...) tempo e espaço não são dados objetivos (...), mas são experiências vividas pelo corpo-próprio, constituindo conteúdos imbricados na forma/ação da rede. (...) À moda da física quântica, (...) [a] rede de significação [é] entendida como uma trama na qual estão embaralhados corpo-próprio e existência, fala falada e fala falante, eu-outro, estão envolvidos e imbricados um no outro. Desta forma, formam uma totalidade tal qual cada modificação na percepção explícita reconfigura a rede. Cada modificação oferece diferentes horizontes à percepção tanto por ter alterado o percebido como por agir nas formas de sentir/perceber do corpo próprio (Bicudo: 2000, p. 18- 42).

A subjetividade contemporânea torna-se legível em termos de pluriversalismo ao compreender-se sua produção desde esse lugar desterritorializado que é a rede ou espaços - a cibercultura. Esta subjetividade é constituída pela afetividade, a qual torna-se o grande exercício ético de nossa era. Entretanto, cabe a pergunta: o que de fato é essa afetividade, esse trabalho imaterial que sai do virtual, da potência, da vontade e cria o real, essa nossa realidade de cada dia, de todo dia? A nova subjetividade determinada ao êxodo, à deserção, à emancipação dos direitos da corporeidade inventa relações altamente subversivas – antipoder – relações estas pelas quais o contra-império vai sendo forjado, exigido e inventado.

Os jovens perceberam claramente que para viver uma vida lúdica, para amar e deixar seu amor brincar, correr e dormir em paz, terão de romper com os mecanismos autoritários de acasalamento e relacionamento afetivo do sistema capitalista. Para isso, a única saída é marginalizar-se e criar novos tipos de relacionamento e acasalamento, bem como descobrir outras fontes

²⁰ Cf. Henrique Lima Vaz na obra *Antropologia filosófica* I, p. 141.

²¹ Cf. Negri & Hardt em *Império*.

de vida comunitária em substituição à do lar e à da família tradicionais (Freire: 1990, p. 47).

Essas novas afetividades que proclamam os idealizadores de um além império vão tornando-se realidade cada vez mais presente em nossas relações. O interessante é que não enxergamos essas novas relações e, por isso, tendemos a pensar que elas não existam. Todavia, essa é a prova de sua força subversiva. As novas afetividades, iniciadas em grande parte pelos jovens, ficam à margem, são centrífugas. Elas não se tornam ideologia oficial, esse é seu maior mérito. As novas afetividades abrem brechas, criam fissuras, “comem” o império por dentro. O império surge como uma grande sanguessuga de nossa potência – ao fundamentar-se na biopolítica de comando - e, ao mesmo tempo fomenta radicalmente a inteligência criativa – ao necessitar do biopoder - nosso Q.E., nossa capacidade de interação e comunicação a nossa réplica, a nossa contrapalavra fora vivamente encarnada, somos o limite do império, um limite que criativamente o corrói por dentro desde o poder subversivo da afetividade.

A subjetividade pós-moderna, do eu desejante é, em termos precisos, os mais novos bárbaros²². As subjetividades de nossa maquinaria são bárbaras em dois sentidos da palavra que se completam. Primeiramente, bárbaros foram aqueles homens que apareceram na Grécia e que tinham uma fala incompreensível para os gregos. Estes, para se referirem a tais estrangeiros, usavam da expressão *os que dizem bar, bar, bar*, isto é, algo que não se entende, o que se transformou em nosso atual *blá, blá, blá* já com um tom apreciativo em sentido negativo, visto que toda palavra traz consigo uma entonação apreciativa²³.

Os bárbaros são os não-gregos, aqueles que falam uma língua estranha, incompreensível: “bar, bar, bar”. Nessa primeira definição, não há nenhum sentido pejorativo *a priori*. Que o outro, o estrangeiro, de diferente que é se torne selvagem e cruel, já remete a um processo histórico bem determinado (Gagnebin: 2005, p. 16, nota de rodapé).

²² CF. Negri & Hardt em *Império*.

²³ CF. Bakhtin em *Marxismo e filosofia da Linguagem*.

Composto a isso está o fato de que bárbaro - diferentemente do selvagem que fora inventado pelos juristas e que é domesticado pela sociedade tendo uma “postura selvagem” vez ou outra - é o indivíduo que nunca foi selvagem, mas que está sempre em atrito, em tensão com a sociedade. Os bárbaros são, portanto os inconformados com alguma determinação social e por isso lutam contra a sociedade, contra uma certa forma de sociedade²⁴.

O bárbaro se opõe ao selvagem, mas de que maneira? Primeira, nisto: o selvagem é sempre selvagem na selvajaria, com os outros selvagens, assim que está numa relação do tipo social, o selvagem deixa de ser selvagem. Em compensação, o bárbaro é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra a qual ele vai lutar. Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza da qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra a qual vem se chocar (Foucault: 2000, p. 233).

Em segundo, à noção de bárbaro pode-se associar uma categoria cara aos termos de legislação antiga – direito romano – o *homo sacer*²⁵. A genealogia do termo conta que *homo sacer* era o indivíduo cuja vida era “insacrificável e, todavia, matável” (Agamben: 2002, p. 90), pois era o indivíduo que podia ser morto por qualquer um. O *homo sacer* não merecia

²⁴ A luta política em nossa época delinea-se também pela capacidade de recusa e de atrito direto com o inimigo direto. Recusa em aceitar a territorialização (segregação disfarçada pelo poder de consumo, títulos, riqueza etc). Recusa acatar situações que ferem meu respeito pela corporeidade alheia. Recusa de se manter na exploração, na miséria etc. Recusa de compactuar com ideais capitalistas que geram calamidades e assim por diante. A recusa é bem vista pelos teóricos contemporâneos como Negri e Deleuze, pois fomenta uma oposição direta com o comando de ordem – império. Exemplo dessa subjetividade política de recusa foi o ato do soldado israelense; ele recusou-se a compactuar com a *limpeza* num assentamento judaico. <<Título da Matéria: *Israel prende 1º soldado desertor do plano de retirada*. Folha Online do dia 28/06/2005. "Um soldado israelense que se negou a participar da demolição de algumas casas em um assentamento judaico em Gush Katif (faixa de Gaza), no último domingo (26), foi sentenciado a 56 dias de prisão, segundo o jornal israelense "Haaretz". A sentença foi decidida por um tribunal disciplinar encabeçado pelo coronel David Menachem, da Divisão de Defesa de Gaza. O soldado condenado Avi Bieber [que tem nacionalidade israelense e americana] é o primeiro desertor da operação de retirada de 21 assentamentos judaicos da faixa de Gaza e quatro da Cisjordânia. Oficiais da polícia e do Exército de Israel participavam da operação de demolição de casas na região de Gush Katif quando ativistas israelenses entraram em choque com a polícia, na tentativa de evitar que as casas fossem destruídas. Foi quando Bieber, que também vive em um assentamento judaico, negou-se a tomar parte da ação para retirar os manifestantes. O soldado desertor foi desarmado, detido e retirado do local por outros policiais. Postado em 29/11/05>>. Casos como esse pouco são repercutidos na mídia.

²⁵ Ver Agamben *Homo sacer - o poder soberano e a vida nua I*, parte 2.

sacrifício, ou melhor, não era lícito sacrificá-lo visto que ele era um impuro. Ao ser condenado ficava à mercê da morte que poderia ser executada por qualquer um e quem o fizesse não cometia homicídio. A essa figura tão conturbada do antigo direito romano uma outra vem compor-se, como uma outra face, o lobisomem – da Antigüidade germânica - *wargus* (lobo). Nem lobo nem homem, pois habitante de ambos os mundos, isto é, a sociedade e a selva, o lobisomem, por tal qualidade, não pertence a nenhum dos mundos, encontra-se sempre em forte tensão com eles: não quer nem ser bicho nem adaptar-se à sociedade. Dessa figura constitui-se nosso conhecido bandido, o fora-da-lei.

aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstruoso entre humano e felino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem - é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade (Agamben: 2002, p. 112).

Homo sacer e homem-lobo carregam a marca do estar relegado ao *in bando*. São os indivíduos que por alguma razão são colocados à margem, numa relação de abandono. Mas o que tem o *homo sacer* ou o homem-lobo a ver com nosso bárbaro? Ambos estão em atrito com a sociedade e, mesmo o bárbaro fora definido, muitas vezes, como o animal capaz de atrocidades com qualquer um que lhe aparecesse como barreira. Parafraseando alguns historiadores que definiam o bárbaro, Foucault reescreve:

Penetra, incendeia, destrói uma sociedade. É vetor não de troca, mas de dominação. Ele se apropria se apodera, não pratica a ocupação do solo, mas a rapina. (...) Jamais cede sua liberdade. O bárbaro é o homem da história. No bárbaro, a alma é a grande, nobre e ativa, mas sempre associada à velhacaria e à crueldade. (...) Esses aventureiros (...) só respiram a guerra (...) a espada era o direito deles e eles o exerciam sem remorsos. (...) Pobres, grosseiros, sem comércio, sem artes, *mas livres* (Foucault: 2000, p. 233-5, grifo meu).

O sujeito da contemporaneidade, no contexto biopolítico de comando, remete-se à noção de *homo sacer* no sentido de ser insacrificável, porém matável. A sociedade biopolítica mata e não é culpada. Os sujeitos, entretanto, são como os homens-lobos, no sentido de estarem todos postos *in bando*, apartados pela sociedade do espetáculo e pela lógica da

identidade. Estas mascaram a real condição política – o dissenso – e a guerra civil, racismo de Estado, na qual estamos todos inseridos, seja na forma de inclusão ou exclusão. Fazer essa analogia é, antes de mais nada reconhecer, em nossas relações políticas, no solo biopolítico, a lógica de bando que permeia a sociedade contemporânea.

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado (Agamben: 2002, p. 116).

Seguindo a lógica dos autores do *Império*, os novos bárbaros definem-se desde a combinação dos traços comuns de liberdade, atrito com a sociedade e marginalização das figuras do *homo sacer* e homem-lobo. A multidão que se forma por essa nova subjetividade, que Negri e Hardt chamam também de proletariado, traz ainda a marca de uma certa marginalização. Antes de mais nada, multidão e proletariado revelam um traço semântico desde os antigos juristas romanos. Era multidão o *proletarii* – “aqueles que não fazem outra coisa senão reproduzir a própria multiplicidade e que por isso não mereciam ser contados” (Rancière: 1996, p.121).

Pode-se indagar: o que estou querendo ao resgatar a figura do bando, do bárbaro? Como afirmam Deleuze & Guattari²⁶, os bandos inibem o aparecimento de hierarquias, eles não se concentram em órgãos de poder. Eis meu motivo. Os bárbaros possuem uma vontade de ser contra, eles são propícios ao nomadismo, à deserção e ao êxodo.

Em geral, a vontade de se opor não parece precisar de explicação. Desobediência à autoridade é um dos atos mais naturais e saudáveis. Parece-nos absolutamente razoável que aqueles que são explorados resistam e – dadas as condições necessárias – se rebelem (Negri & Hardt: 2005, p. 230).

Afirmar que o contra-império será feito por todos os que são subjugados pelo capitalismo – *proletarii*/multidão – é o mesmo que dizer que são os *in bando*, *banidos*, esses

que “só fazem é multiplicar a própria multiplicidade”, os militantes. A força motriz - biopoder – advém dos marginalizados; é o antipoder que fará o contra-império. “Uma nova horda nômade, uma nova raça de bárbaros, se erguerá para invadir e evacuar o Império” (*id., ib.*, p. 233). É essa subjetividade, cuja caracterização mais fundamental é a capacidade de agir (amar, criar, transformar etc), que define-se, por assim dizer, por um elo, um sentimento comum, o sujeito da mudança. A subjetividade a ser fomentada é um si não da autofundação, mas um si que só o é no para si, o si como outrem²⁷.

²⁶ Na monstruosa obra *Mil platôs*, vol. 5.

²⁷ Para quem conhece Paul Ricoeur nota a insinuação à obra *O si mesmo como outro*.

IV Nota conclusiva

A composição, o sentido que emerge das interações são imprevisíveis. No jogo social, na atividade interacional pode-se no máximo fazer deduções, mas o material é variável, as disposições transitórias. Eleger uma relação como a mais adequada exige um desempenho totalmente voltado para a coletividade, de forma a fugir de qualquer forma de autoritarismo. O bem comum tem de ser construído em comum, pela participação voluntária. Esse é o projeto de uma política da diferença.

A maquinaria de nosso presente fomenta jogos de produção subjetiva propícios a uma relação cada vez menos capitalista. Os sujeitos nômades, autárquicos e *in bando* figuram como a personagem principal desse evento. Suas existências afetam diretamente o âmago das tecnologias de controle biopolítico, as quais sem tais subjetividades não se manteriam, porém a existência dessas subjetividades revela-se como o limite desse engendramento maquínico: esse é o paradoxo imperial, da soberania contemporânea e só sobre este solo ela consegue manter-se.

Quanto mais centrifugadas forem as expressões dos novos bárbaros, mais exposta e fragilizada fica a ordem do presente. As resistências circulam em diferentes formas, entre diferentes discursos. Tal como fora com a Nova História, as resistências de nossa era são polivalentes e marginais e, por esse fato, poderosíssimas, pois emancipadas das hierarquias.

CAPÍTULO SEGUNDO

II

Hibridismo e agir comunicativo

*“É necessário que o falar sobre o fato social
se transforme, ele mesmo,
em fato social”*

Rubem Alves

*“A luta é pelo sentido da linguagem e
contra a colonização da sociedade comunicativa”*
Antonio Negri & Michael Hardt

O conceito de hibridismo revela também a passagem do discurso da modernidade para o da pós-modernidade que discuto ao longo desse trabalho. Entretanto, o presente capítulo reflete mecanismos práticos (“matéria bruta”) para a elaboração de novos espaços enunciativos, problematizando, portanto, a democracia quanto aos espaços para iniciativa. Delineia-se, portanto, a seguinte indagação: que mecanismo potencializará nossas ações concretizando uma democracia mais participativa? Essa indagação é pertinente desde a perspectiva de que a produção sócio-cultural (valorativa, ideológica) existe, precisando, portanto, ser potencializada.

Quando falamos em hibridização estamos habituados a ouvir diversas opiniões sobre os seus perigos seja dos corpos e máquinas, seja da revolta das máquinas dominando as pessoas e o mundo, seja da destruição de formas anteriores de relações. Entretanto, como afirma o enunciado:

Quando surgiu a internet e multiplicaram sua versatilidade e conteúdo, não faltaram opiniões categóricas de que o jornalismo impresso e o livro, só para ficar nesses exemplos, teriam os dias contados. Tal tendência não só não se confirmou como a realidade demonstrou a complementaridade entre esses objetos efetivamente diferentes (Artigo *Perigos da informação instantânea* da seção *Opinião pública* do Jornal de Piracicaba).

Os discursos que anunciaram e ainda anunciam agouros da hibridização comungam com a maquinaria imperial e reduzem radicalmente a potencialidade do hibridismo. Desde a perspectiva da construção do contra-império, o hibridismo, ao contrário, apresenta-se como uma importante ferramenta. Nesse sentido, deve-se indagar pelo que é o hibridismo além dessa cultura do medo disseminada pelo discurso do império. Primeiramente, o hibridismo constitui-se como uma política da diferença cujo objetivo é escapar da lógica binária que define, entre outras coisas, o discurso contemporâneo. Nesse contexto de recusa à dicotomia, a toda perspectiva binária (dentro *versus* fora; periferia *versus* centro; fala *versus* ruído,

sujeito “puro” *versus* sujeito pluriversal, sujeito *versus* objeto etc) ¹, o hibridismo é uma política da diferença a qual “[põe] as diferenças para atuarem por cima das fronteiras” (Negri & Hardt: 2005, p. 163). O hibridismo supera a crise da alteridade, pois baseia-se no princípio de que um mundo não acolhedor² realiza de fato uma comunidade, uma solidariedade. O mundo não acolhedor significa uma cultura que não transforma o outro em eu, isto é, que não faz homogeneidade, que não destrói o outro para aceitá-lo, antes e substancialmente, o outro tem o espaço e a possibilidade de sê-lo; sua existência potencializa a de cada um de nós.

A existência do eu está ligada diretamente à existência da alteridade. O eu é na medida em quem pode realizar-se antropofagicamente. É na coexistência que o eu constitui-se e sua permanente constituição, depende imprescindivelmente de toda alteridade. É porque existe o outro com suas peculiaridades, isto é, com suas significações, percepções e expressões, que o eu pode ser devir, que o eu tem a possibilidade de *experienciar* novas situações. Sem o outro o eu é mudo, é morte. Consoante às formas do império de dominação o outro é transformado em eu - o eu macho, branco, burguês, europeu etc. Essa transformação é ocultada sob o nome de uma igualdade, que como tentarei mostrar é uma pseudo-igualdade. Não queremos ser iguais nas formas de ser, queremos ser o que somos emancipados de um molde preestabelecido pelos interesses capitalistas. A inclusão engendrada principalmente em questões estéticas³ não faz mais do que reduzir toda diferença em igualdade. Se você é negro

¹ Esse tipo de sistema binário é segundo Negri & Hardt, presente mesmo em Foucault. Para os autores de *Império*, mesmo a filosofia foucaultiana sendo contemporânea ela articula-se dentro dessa lógica binária, ou antes, Iluminista: “Foucault acrescenta outra linha de indagação que procura ir além dessas fronteiras e da concepção moderna de esfera pública. “O que está em jogo (...) é isto: como desconectar o crescimento de capacidades (*capacités*) da intensificação das relações de poder?” E esta nova tarefa requer um novo método: “Termos de ir além da alternativa dentro-fora.” A resposta de Foucault, entretanto, é bem tradicional: “Precisamos estar nas fronteiras.” No fim, a crítica filosófica de Foucault ao Iluminismo retorna à mesma perspectiva do Iluminismo. Nesse ir e vir entre o dentro e o fora, a crítica da modernidade não vai, finalmente, além de seus limites, mas se coloca nas fronteiras.” (Foucault *apud* Negri & Hardt: 2005, p. 204).

² Cf. o projeto de Homi Bhabha *apud* Negri & Hardt, 2005.

³ Atualmente o que mais temos são produtos de cosméticos, com finalidades precisas, “comprovadas cientificamente”. Todavia a palavra *cosmético* revela muito de um imaginário já bastante sedimentado. Cosmético deriva de cosmos e significa entrar no cosmos, estar em harmonia com os cosmos. Ora, se preciso usar de produtos para entrar em relação de igualdade com os cosmos (o ordenado e, portanto, o belo) é porque estou fora, alguém dessa relação. A cultura dos cosméticos (atualmente difundida entre os homens a ponto de criarem um termo para designar os homens preocupados com a aparência sem serem homossexuais, os

agora tem a liberdade em alisar os cabelos! Temos produtos específicos para você! O que significa dizer: temos produtos específicos para transformar-te nos padrões estabelecidos. Para liquidar sua peculiaridade, para inclui-lo. Nesse sentido corrobora as palavras do enunciado: “(...) Precisamos acabar com o racismo velado...” (Carta *Racismo* da seção *Opinião pública* do dia 17/04/2005), pois dele nada desenvolve-se a não ser segregação e enfraquecimento da própria multidão devido a homogeneização. É a isso que deve-se escapar, a uma realidade de mesmos, de seres que à moda de *Admirável mundo novo* só se distinguem pela função dentro do sistema e, no fundo, são controlados por um mesmo artifício - as doses sutis de soma. Quais são as pílulas que tentam nos dopar? Discursos cientificistas – ideológicos - sobre a liberdade, o amor e comunhão⁴. Não sabemos ainda amar, comungar e ser livres de maneiras não fascistas.

O discurso segundo o qual todos os homens nascem livres nos parece fora da realidade, além de demagógico, pois, enquanto eu pensar que sou livre, nada farei para enfrentar os mecanismos que, de fato, me dominam. Entretanto, não basta se reconhecer oprimido. É necessário recusar-se a sê-lo... (Nunes: 1997, p. 76).

metrossexuais) cada vez mais “*imprescindível às nossas existências*” demonstra o quanto somos direcionados de forma massificante pela ditadura da imagem, pois não importa quem seja você, isto é, em qual classificação você se insere no *para seu tipo* (o que revela que as classificações instauradas pelo mercado com a frase *para seu tipo* (*para* cabelos tingidos, naturais, ressecados, alisados, encaracolados, lisos, seco nas pontas e normal na raiz, oleoso, crespo, longos, curtos, loiros naturais, pretos etc), é pura jogada, de fato a ditadura está *a priori*, no fato de você ter de usar cosméticos, estabelecendo assim que todos nós estamos *desde sempre* em desarmonia com o cosmos. Dentro dessa ditadura da imagem, as pessoas que tentam escapar dela, como os caso dos *hippies*, ou de posturas não tão definidas, mas que praticam alguma forma de resistência como no caso de mulheres, por exemplo, que não raspam as axilas, as pernas mesmo não estando filiadas a certas religiões. Estas pessoas são vistas como fora de harmonia, quando antes, todos nós estamos, mesmo não sabendo, assinando atestado de *fora de harmonia, caóticos*, quando somos usuários assíduos de *n* tipos de produtos para beleza. Essa ditadura da imagem é radicalmente presente em vestiários de academia. Há garotas, e não poucas, que em suas mochilas levam uma verdadeira farmácia a tira colo. Elas acabam de treinar vão tomar banho e então começam o ritual contemporâneo de culto a imagem. *Fundamentadas cientificamente* no fato que *pesquisam* todos os dias na TV, sabem que depois do exercício e do banho é o melhor momento para cuidar da pele. E não perdem tempo em comprar todos os produtos possíveis para o momento mais *amor próprio do dia*, em busca de nada mais do que entrar em harmonia com o *cosmos perdido*.

⁴ Slogan de um motel << “liberdade é sentir-se com segurança” >>. Enunciados como estes denunciam uma ideologia capitalista, pois fortemente marcando o risco, o arriscar-se como um problema, um perigo. Você deve estar seguro, sentir-se seguro. Por traz dessa idéia reside uma definição de segurança construída, é claro, desde o interesse de cada época. Numa sociedade de controle, pessoas com medos são as subjetividades adequadas.

Nosso imaginário construído desde o discurso de que liberdade é uma doação tem de ser rejeitado. Liberdade é uma conquista diária, que requer esforço e dedicação. “(...) Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela porque não a tem” (Freire: 1983 p.35).

Quanto ao amor só sabemos amar nossos objetos de amor; temos de aprender a amar a possibilidade de amar mais do que nossos objetos de amor⁵. Esse lema anarquista⁶ define-se por um amor libertário, pois, amar a possibilidade de amar exige um exercício cotidiano de abertura, de centrifugação, dispersão - que concretiza a busca por ser livre.

Já a comunhão passa longe de nossas atividades. Comunhão é uma afirmação de coexistência, de amar a possibilidade de amar. Entretanto aprendemos com a cultura da crise da alteridade a reduzir o outro – à fórmula do mesmo - para amá-lo e, guardar de sua alteridade, apenas uma imagem fantasmagórica e sem definição, somente suportável enquanto dissipada em formas habilitadas, pois habituais, isto é, dentro de padrões preestabelecidos, inculcados e cultivados pelas ideologias de mercado.

Do ventre de uma cultura estruturada desde a pseudo-igualdade, desse parto difícil, pois carente de heterogeneidade/multiplicidade, a prole nasce morta? Eis então que o germe só brota da fragilidade do ser. A prole não está morta, ela está ausente!⁷

A construção de uma cultura híbrida está muito além dos projetos de identidade local. Não são identidades, raízes locais, que forjarão uma nova relação política. Ao contrário, esse discurso bastante emergente das identidades locais produz mais enfraquecimento da população do que potencialização. Não se trata de rejeitar a produção de identidade local; mas sim, de perceber que tal engendramento produz a velha dicotomia da qual queremos fugir, a saber, a de um dentro e um fora. A localidade é contraposta à globalização e, esta, definida

⁵ Parafrazeando Pessoa, “quem ama nunca sabe o que ama”, talvez porque ame a possibilidade de amar e não simplesmente um número reduzido de objetos de amor.

⁶ Cf. Roberto Freire em *Ame e dê vexame*.

⁷ Concepção cara a Deleuze, “o povo não existe, ou ainda não... o povo está ausente” *apud* Negri & Hardt, 2005. Essa afirmação insere-se no contexto de uma política da diferença, ou seja, dar forma a existência da multidão, ainda ausente em expressão potencializadora.

como uma homogeneização cultural. Essa política da localidade oculta de fato o inimigo e acaba por cercear a população entre fronteiras, limites, enfraquecendo o poder constituinte da multidão. Não obstante, o discurso da localidade se diz natural e livre, opondo-se e resistindo aos fluxos globais do império quando, “em muitos casos o que se apresenta como identidades locais não é nem autônomo e autodeterminante, mas na verdade, alimenta-se do desenvolvimento da máquina capitalista imperial e a sustenta” (Negri & Hardt: 2005, p. 64). O que essa política da localidade não percebe é que o império não se opõe nem a produção de identidade local nem à reterritorialização, antes, é interessante para a maquinaria imperial que existam essas identidades locais resistindo à globalização. As identidades locais que são igualmente produzidas pelos fluxos globais são, nesse sentido, uma barreira à construção do contra-império, ou seja,

a estratégia de resistência local identifica erroneamente o inimigo e, portanto, o mascara. (...) Mais importante, essa estratégia de defesa do local é danosa porque obscurece e até nega as alternativas reais e os potenciais de libertação que existem *dentro* do Império (*id., ib.,* p. 64-5).

Com efeito, a nova cultura capaz de superar todos esses atuais mecanismos de controle reside não no hibridismo em si ou mesmo na verdade em si, o que é libertador é estar no *controle da produção de verdade, de hibridismo, mobilidade etc.* Esse controle para ser emancipador tem de emergir da multidão, “as verdadeiras comissões verdade do Império serão assembleias constituintes da multidão, fábricas sociais de produção da verdade” (*id., ib.,* p. 174). Nesse sentido, a luta política apresenta-se cada vez mais como uma luta pela produção sígnica, pela produção de sentido.

À hibridização da cultura associa-se necessariamente, como cara-metade, a hibridização do humano com as máquinas⁸ e dos sistemas de comunicação entre si⁹. Há muitos mitos de

⁸ <<Título da Matéria: *Prós e contras do verichip*. “Ele quase não pode ser medido, pois é do tamanho de um grão de arroz, e graças à tecnologia, ganha poderes “mágicos” dentro do corpo humano. O pequeno grão é na verdade o verichip, um microchip de computador, capaz de saber mais sobre um indivíduo do que ele mesmo. Em questão de segundos rastreia todo o tipo de informação sobre uma pessoa, em qualquer parte do mundo em que ela esteja” matéria do caderno Tribos – Informática do *Jornal de Piracicaba* do dia 04/12/05, postada dia 20/02/06>>. Já nessa primeira frase da matéria há um tom de supra-realidade, quase ficção ao se enunciar que o

que as máquinas vão dominar os seres humanos, o cinema trabalha bem com essas fantasias¹⁰.

Porém, algumas diligências cabem quanto a essa enunciação tão comum na linguagem midiática e, em geral da multimídia. Consoante Lévy, a hibridização homem-máquina não traz consigo o perigo de tais revoltas maquínicas, antes, tem usos bastante úteis.

Seu uso mais útil, em termos sociais, seria sem dúvida fornecer aos grupos humanos instrumentos para reunir suas forças mentais a fim de constituir intelectuais ou “imigrantes” coletivos. A informática comunicante se apresentaria então como a infra-estrutura técnica do cérebro coletivo ou do *hipercórtex* de comunidades vivas. O papel da informática e das técnicas de comunicação com base digital não seria “substituir o homem”, nem aproximar-se de uma hipotética “inteligência artificial”, mas promover a construção de coletivos inteligentes, nos quais as potencialidades sociais e cognitivas de cada um poderão desenvolver-se e ampliar-se de maneira recíproca (Lévy: 1998, p. 25).

microchip é “capaz de saber mais de um indivíduo do que ele mesmo”. Primeiramente, poderíamos perguntar o que é que sabemos sobre nós mesmos? Nosso nome, endereço, profissão, sexo, tipo sanguíneo, doenças hereditárias - quando já se manifestaram - gostos e preferências que são como bem sabemos de natureza transitória, podem ceder a mudanças e, em alguns casos, são relativos ao contexto. Nossa subjetividade é fruto de uma relação, não está presente para nós como um dado objetivo, temos um *habitus* (nome, origem, endereço, profissão etc) que nos permitem um auto-reconhecimento, porém, essa identidade, o eu sou..., é um processo em constante construção, ou seja, é no tempo da fala, no dizer, no jogo entre mim e o outro que o ser manifesta-se tanto a mim quanto ao meu interlocutor. Com efeito, o que sabemos de nós são dados adquiridos da boca do outro, é o olhar do outro que mostra-me a mim mesma. Portanto, dizer que uma ferramenta sabe mais acerca de nós mesmos soa extremamente polêmico (de *pomos (guerra), discursos assim geram polêmica, guerra contra a multidão e a favor da lógica imperial, mesmo que contra a vontade dos sujeitos falantes*). Ela, a ferramenta, terá informações sobre nosso *habitus* e sobre nosso organismo (um pequeno histórico médico, um arquivo médico). Tal ferramenta não pode saber mais do que nós pela simples razão que não há o que saber *a priori*. Somos seres intersubjetivos, temos um *habitus*, mas não uma verdade oculta que tal microchip teria acesso privilegiado. Lê-se no interdito uma concepção de subjetividade autoconstituente, simplesmente retrocessa. Continua a matéria: “(...) Na rede mundial de computadores, já se pode encontrar manifestos que são contra a iniciativa, um deles no orkut, na comunidade “Verichip”, no qual muitas pessoas vêm reivindicado o direito à privacidade”. É estranho uma comunidade de *orkut* - na qual seus integrantes relatam informações pessoais, postam fotos, contam suas aventuras em rede mundial (internet) - estar preocupada com um chip que informará dados médicos e localidade. Não obstante, é ainda estranho uma população que cada vez mais dá ibope a programas do tipo *reality show, pay-per-view* dizer que sente a privacidade sendo ameaçada. O que há de biopolítico aqui é o discurso de que somos sujeitos autoconstituídos do que a própria implantação do *chip*. O dito acerca do medo (as máquinas vão dominar até nossa subjetividade) e o interdito de que a identidade é autoconstituída trabalham ao favor do sistema imperial, enfraquecendo as possibilidades de novas interações - as quais potencializam a intelectualidade de massa - asseguram o imaginário que temos de fugir da hibridização, do movimento, enfim, de toda desterritorialização. Na parte do pró há uma fala de um comentarista de tal *orkut*: “sou a favor sim. Além de ser um facilitador de atividades cotidianas, porque acredito que daqui a pouco poderemos andar de metrô e escanear o chip na catraca, ao invés do passe, ele é uma questão de segurança. Em um país como o Brasil, que todas as noites anunciam novas tragédias, seqüestros e mortes, ser localizado a qualquer hora do dia é uma necessidade”. Essa fala mesmo sendo a favor da hibridização não é desterritorializante, isto é, não passa de uma concepção dentro da lógica imperial/biopolítica de comando, pois só vê na hibridização uma questão de vida, de segurança da mesma. Não percebe o poder constituinte que é realmente além império, não percebe o poder da comunicação emergente na cibercultura cada vez mais sem fronteiras. Se buscamos uma cibercultura, se somos inteligentes o suficiente para usarmos das possibilidades do império ao nosso favor, um chip é só um primeiro passo à construção de nova socialização.

⁹ A internet, por exemplo, é uma hibridização da TV e do rádio.

¹⁰ O que mais aparece a um olhar de entretenimento em *Matrix*, visto ser possível uma análise filosófica e teológica bastante interessante, é a revolta das máquinas, a dominação destas sobre os seres humanos.

Não obstante, a hibridização entre pessoas e as tecnologias digitais promoveriam a superação da política do espetáculo. Pelo ciberespaço cada um de nós teríamos potencializada nossas ações e iniciativas políticas minimizando os paradoxos que o regime imperial nos oferece¹¹.

(...) o principal projeto arquitetônico do século XXI será imaginar, construir e organizar o espaço interativo e móvel do *ciberespaço*. Talvez seja possível, então, superar a sociedade do espetáculo para abordar uma era pós-mídia, na qual as técnicas de comunicação servirão para filtrar o fluxo de conhecimentos, para navegar no saber e pensar juntos, em vez de carregar consigo massas de informação (*id., ib., p. 26*).

Em termos negrianos o que se propõe é a construção do *homohomo*¹², o pós-humano, ou seja, produzir novamente o humano cuja constituição advém tanto do nomadismo - voltamos a ser nômades no mundo cada vez mais virtual, desterritorializado - quanto dos novos bárbaros¹³ e hibridismos.

As mutações corporais de hoje constituem um êxodo antropológico e representam um elemento extraordinariamente importante (...) O êxodo antropológico é importante, sobretudo porque aqui é onde a face positiva, construtiva, da mutação começa a aparecer: uma mutação ontológica em marcha, a invenção concreta de um primeiro *novo lugar no não-lugar*. (...) Ferramentas sempre funcionaram como uma espécie de mutação antropológica tanto em termos individuais como em termos de vida social coletiva. A forma contemporânea de êxodo e a nova vida bárbara exigem que ferramentas se tornem próteses criativas, libertando-nos das condições da humanidade moderna (Negri & Hardt: 2005, p. 235 e 237).

A defesa ao hibridismo humano/cultural é a busca por meios de permitir à população uma realidade indubitavelmente democrática. Será ingenuidade desejar uma democracia prática, mais próxima da *matéria bruta*? Num mundo no qual as tecnologias nos permitem uma comunicação em tempo real, um diálogo e afetos¹⁴ sem fronteiras e mediadores,

¹¹ Ver o capítulo primeiro da seção primeira.

¹² Termo caro aos humanistas revisitando por Negri & Hardt.

¹³ Cf. o conceito de subjetividade contemporânea discutida no capítulo primeiro dessa seção.

¹⁴ << Matéria *Jaqueta pode transmitir "abraços" via internet*. "Cientistas de Cingapura criaram uma jaqueta que transmite a sensação de toque via *web*. Por enquanto, a novidade só foi testada em animais. No futuro, os pesquisadores querem oferecer o acessório para humanos. Desta forma, crianças poderiam usar pijamas com os quais sentiriam o abraço dos pais. Esta peça sofreria ajustes de temperatura e pressão - controlados pelo computador para dar mais realidade ao "toque". "Atualmente, muitos pais ficam ausentes por causa de viagens de trabalho, por exemplo. No entanto, as crianças dão muita importância ao toque e abraços", afirma um relatório dos pesquisadores da Nanyang Technological University, segundo a agência de notícias Reuters".

usaremos a tecnologia para diminuir a tecnocracia, a burocracia e o baixo rendimento. O hibridismo emerge tanto como a construção e afirmação de novos corpos quanto de novos meios de vida. Reitero que o sistema atual de comando não é ruim em si, é necessário utilizar das próprias brechas existentes em sua estrutura para forjarmos o contra-império.

A fuga dos mitos da igualdade - esta é uma forma de controle biopolítico de comando - a política do êxodo, do desejo engendra-se desde uma forma de comunicação vinculada ao agir. Um novo discurso político substancialmente ontológico desenvolve-se desde uma ética da comunicação, não de entidades fixas, territorializadas, mas de inteligentes coletivos, da intelectualidade de massa viva na comunidade dos falantes, desterritorializados, móveis, conectados a rede e trabalhando juntos.

II *O agir comunicativo: em busca da comunicação molecular*

Uma política da diferença, uma democracia em tempo real mais participativa requer que cada um de nós estejamos comprometidos com um agir social. Aqui mais do que nunca a hibridização contribui de maneira determinante. Ao pensar em termos de governabilidade democrática, pode-se indagar: “como governar em situação de desterritorialização acelerada”? (Lévy: 1998, p. 59). Segundo a proposta de Lévy é a democracia virtual, aquela possível desde a infovia, o modo adequado de governo. Para Lévy o acesso à internet está desenvolvendo-se de maneira acelerada e, com ela, uma nova realidade política pode ganhar força. Essa realidade é a mudança de uma forma pouco aberto-participativa a uma forma mais interativo-participativa. Conectados à internet, todos poderão discutir, opinar e decidir juntos. Mesmo parecendo para muitos uma utopia em seu sentido de pura fantasia, Lévy usa de um exemplo para defender sua hipótese, diz ele:

Os regimes autoritários tiveram dificuldades em resistir às redes telefônicas, aos satélites de televisão, ao fax, às fotocopiadoras, a todos os instrumentos que estimulam uma comunidade descentralizada, transversal e não hierarquizada (*id., ib., p. 60*).

De maneira análoga, a democracia representativa, tal como a conhecemos, pode não resistir aos nômades conectados à rede. Nômades porque cada vez mais desterritorializados; nômades porque qualquer um e, portanto, todos habilitados ao dizer. Nômades porque motivados pelo desejo e, portanto, pela busca. Nômades porque uma multidão dinâmica e mutante, híbrida e ativa.

Concebido como um verdadeiro serviço público, o ciberespaço supera a comunicação molar em prol da molecular. A comunicação molar define-se pelo sistema escuta estática

bastante comum nas comunicações de massa, isto é, o jornal, o rádio e televisão¹⁵. A comunicação é o nosso desafio político, pois, o discurso político é molar em uma realidade difusamente molecular. Em outras palavras, uma sociedade complexa, repleta de intenções, necessidades, reivindicações dirigidas a um sistema simplório, indesejavelmente burocrático e com baixa *performance* quando à capacidade de administrar todas as práticas democráticas de uma sociedade complexa.

Toda forma de comunicação molecular, ao contrário, define-se pela interação com o contexto, pela imanência e dinamismo permitido a toda a comunidade falante, pela auto-organização e pela valorização das qualidades humanas.

A idéia de qualidades humanas é imprescindível para uma democracia mais participativa. Perante essa idéia todo ser humano é um horizonte interminável de possibilidades, de capacidades, em suma, de inteligência. Toda pessoa possui um saber, uma relação com a realidade, uma visão de mundo fruto de suas experiências próprias. Mais precisamente, todas as pessoas são desejáveis devido à originalidade única em todo o meio. Perante essa concepção o outro jamais torna-se dado, antes, “(...) quem é o outro? É alguém que sabe. E que sabe as coisas que eu não sei. (...) Ele pode aumentar meu potencial de ser, e tanto mais quanto mais diferir de mim” (*id., ib., p.27*).

As qualidades humanas são caras às filosofias políticas contemporâneas, pois ela permite superar a crise da alteridade e fomenta uma democracia participativa. Dizer que quanto mais diferente for de mim o outro melhor para nós dois, é um projeto inovador de laço social desde o qual pode-se falar em uma inteligência coletiva. Esta é o conjunto de todos os intelectuais, de todas as qualidades humanas existentes de forma própria em cada um de nós.

¹⁵ Vemos em diversos programas a opção bastante nova de interação. Tais métodos de interatividade denunciam, de maneira ainda tímida, o projeto de construção mútua de saber. Essas novas possibilidades de interação funcionam ainda no modo escuta estática. Mesmo que ao término do programa ou mesmo durante a apresentação possamos fazer perguntas ou críticas às narrativas, tal participação continua reduzida a uma interferência e não uma atividade mútua na construção do diálogo, do saber em questão. As falas públicas, isto é, de interesse social continuam com um autor muito bem recortado de todo os demais potenciais intelectuais, de toda inteligência coletiva.

O princípio fundamental da inteligência coletiva é de que o outro possui sempre algo que não tenho e, portanto, sinto-me atraído por sua especificidade, originalidade. O outro é para mim uma fonte inesgotável de aprendizado. Este aprendizado deve ser concebido também como um encontro de incompatibilidades, ou seja, tudo o que é irredutível do mundo do outro a mim, o que gera, em decorrência, meu respeito a ele.

Conforme a afirmação, “(...) Conhecimentos estão em todas as partes. Não somente na internet, em enciclopédias ou em dicionários...” (Artigo *Lição de casa: uma lição para a escola* da seção *Opinião pública* do dia 06/05/06). Com efeito, o enunciado vai ao encontro do pensamento de Lévy para o qual o conhecimento não se reduz a certos locais (*topoi*) - dicionários, doutores, instituições etc - ele encontra-se presente em cada experiência vivida, disseminado por todos os lados, com diferentes cores, faces, modos de falar, ser e portar-se. De modo que “(...) Às vezes a pessoa tem excelentes idéias, mas se não fala, priva o mundo de conhecê-las...” (Artigo *Falar, ouvir, calar* da seção *Opinião pública* do dia 18/02/2006). Entretanto, é o mundo que se priva de conhecer as “*excelentes idéias*” ao fomentar o imaginário da ignorância. Logo, não é a ignorância que destrói e instaura o monólogo como afirma o seguinte enunciado:

(...) Mas, ignorância destrói perigosamente! Muitas vezes o cidadão não consegue delimitar a amplitude que um tema pode atingir, prejudicando trabalhadores que não tem nada próximo às condições apresentadas pelos noticiários. A venda de caldo de cana aqui em Piracicaba, desabou! Isso significa que o telespectador ou leitor não consegue distinguir situações mínimas que preservem sua saúde.... (Carta *Ignorância destrói* da seção *Opinião pública* do dia 09/04/2005).

O que destrói, segrega, enfraquece e prejudica são os interesses pessoais cujo efeito tece a conjuntura de nossas relações. Não é a ignorância em uma determinada área (no caso da carta na dimensão da saúde) que prejudica os trabalhadores (vendedores de caldo de cana, no caso), mas o jogo de quem ganha mais. A própria enunciação ao dizer que “*prejudicando trabalhadores que não tem nada próximo às condições apresentadas pelos noticiários*”, levanta a questão de que as notícias, em uma grande maioria dos casos, são vinculadas por

uma mídia irresponsável, de espetacularização cuja preocupação dirige-se mais ao criar impacto do que ser uma fonte de transmissão de acontecimentos.

O enunciado, desta forma, traz em sua formulação o imaginário da ignorância enquanto destrutiva, um mal a ser exterminado – e que haja atividade biopolítica! – mas ao mesmo tempo percebe que as notícias são vinculadas de maneira comprometedora, usando dos artifícios da produção de comunicação em prol de interesses pessoais de grandes empresas, governantes etc – nosso conhecido governo deturpado. O limite dessa reflexão é qualificar as pessoas como ignorantes. Ao se manter dentro dessa lógica de dominação converte-se as conseqüências em causa e, com isso, a causa mantém-se disfarçada e protegida de censura. E devido a casos como esses decorrentes na produção de comunicação molar que o projeto de um novo espaço enunciativo molecular vê-se exigido. É pela composição das qualidades humanas que a inteligência coletiva torna-se o meio no e pelo qual a produção de comunicação pode ser reinventada.

É preciso estar claro que a inteligência coletiva nada tem a ver com massificação, é exatamente nesse ponto que o agir ético reside. Ao ser oposta à idéia de formigueiro no qual “as formigas isoladamente são estúpidas e não sabem que o que fazem se compõe aos atos individuais” (Lévy: 1998, p. 30-1), a inteligência coletiva não é “nem maciça nem uniforme” (*id., ib.*, p. 66), antes, ela é uma sinfonia, um coral, uma polifonia.

A pergunta, portanto é, como se auto-rege essa polifonia política? Como muitas vezes não entram num sistema hierarquizante nem massificante? Essa preocupação exemplifica-se no enunciado: “(...) Mas é preciso haver uma conversão sincera à arte do entendimento (...) A incompreensão ou mesmo a indisposição para o diálogo derivam do fato de que entendimento implica comunicação e disposição para algum acordo...” (Artigo *Entendimento e desentendimento* seção *Opinião pública* do dia 05/02/2006). O entendimento para inserir-se em nossas relações, superando, portanto, o desentendimento por que passa tais relações -

como trabalhei ao problematizar o consenso - necessita dessa conversão, ou seja, de uma mudança ou transformação nos modos de comunicação molar que ainda enfrentamos. Não obstante, a disposição para o empreendimento requer uma visão não mais preconceituosa (racista) de que há pessoas que nada têm a dizer, que nada têm para oferecer, contribuir enfim, participar.

Habermas colocara-se, tempos antes, a mesma questão e, na busca por uma alternativa, desenvolve o que poderíamos, usando dos termos de Assmann, chamar de uma “micro-solidariedade” (Assmann: 1996, p. 61).

Indaga Habermas,

Como é que (pelo menos dois) participantes de uma interação podem coordenar seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações às ações de Ego evitando conflitos e, em todo caso, o risco de uma ruptura da interação? (Habermas: 1989, p. 164).

A solução habermisiana, conhecida tanto de Lévy quanto de Negri, resumidamente passa pela idéia de intérprete, isto é, “a atividade performativa dos que buscam compreender o que lhes é dito” (*id., ib.*, p. 42). Essa compreensão advém do colocar-se como participante, intérprete - postura de quem recusa-se ao papel de mero observador envolvendo-se nos enunciados - na construção de sentido e de validade, tomando parte nas ações comunicativas e, deste modo, superando a lógica de que uns têm algo a dizer enquanto outros não.

Chamo de comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso mediando-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade (*id., ib.*, p. 79).

Essas pretensões de validade advém do que Habermas chama de três mundos, a saber, o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo. O primeiro é o mundo dos estados de coisas, numa fórmula wittgensteiniana, no qual o caso (fato) pode ou não ser o caso¹⁶. O segundo é o das interações sociais, o falante se refere a algo no mundo social (axiológico,

¹⁶ Ver o artigo *O Tractatus logico-philosophicus: uma tecitura complexo-bipolar* In: *Triboluminescência – gegelinos e Bakhtin ainda à sombra*.

simbólico etc) e, por fim, o mundo subjetivo constituído desde as vivências, as auto-representações que o eu tem e que a ele estão dadas de forma privilegiada, isto é, imediata. Com efeito, para um entendimento mútuo, o intérprete tem de saber o contexto do autor para entender seu texto. Assim, rejeitar o discurso do outro é rejeitar ao menos uma das esferas, ou a do mundo objetivo, ou a do social ou do subjetivo. Em outras palavras, é rejeitar uma das esferas: a da verdade (lógica, se o caso é ou não é), da correção (axiológica, se a fala está dentro de um contexto normativo) e da sinceridade (subjetiva, se a intenção do falante expressa-se no enunciado). A continuidade entre estas três esferas produz um pano de fundo comum a uma comunidade falante, ou melhor, estabelece condições para um sistema de referências a essa comunidade falante. O discurso terá efeito produtivo – ética discursiva - quando situado dentro dessas três esferas tanto contínuas e complementares¹⁷.

Compreender a enunciação de outrem significa orientar-se em relação a ela, encontrar o seu lugar adequado no contexto correspondente. A cada palavra da enunciação que estamos em processo de compreender, fazemos uma réplica. Quanto mais numerosas e substanciais forem, mais profunda e real é a nossa compreensão (Bakhtin: 1992, p. 131-2).

A essa capacidade do falante de enunciar, desde uma prática comunicativa, cujo objetivo é facilitar e promover o entendimento mútuo, Habermas chama de razão comunicativa.

A ética discursiva é uma teoria moral que recorre à razão para sua fundamentação. (...) enquanto na razão kantiana o juízo categórico está fundado no sujeito e supõe a razão monológica (do monólogo), o sujeito em Habermas é descentrado, porque a razão comunicativa supõe o diálogo, a interação entre os indivíduos do grupo, mediado pela linguagem, pelo discurso (Aranha Arruda & Martins Pires: 1997, p. 289).

A razão comunicativa opõe-se à razão instrumental. Conforme os representantes da Escola de Frankfurt¹⁸, a razão instrumental é uma atividade do método positivista da prática

¹⁷ As três esferas são recortes unicamente simbólicos, para fins explicativos. Em nossa existência, no estar no mundo, elas são inseparáveis. Falo sempre desde um pano de fundo, desde um mundo comum de leis físicas e biológicas, de relações possíveis etc, minhas enunciações advém de um pensamento construído socialmente, minha subjetividade, mesmo que única, é construído de tais relações. Com efeito, ao se enunciar se traz para a fala alguma coisa desses universos necessariamente confusos, isto é, em fusão, com fusão. Do contrário, mesmo sendo esse contrário possível só em termos de elucidacões, incidiríamos ou em um sujeito soliplisista ou num realismo radical.

¹⁸ Entre eles Theodor Adorno, Marx Horkheimer, Herbet Marcuse e Walter Benjamin.

científica. Ao inserir-se exclusivamente no âmbito da técnica, a razão instrumental define-se por reduzir a verdade tanto ao que é manipulável quanto ao que verificável. Seu objetivo é o domínio da Natureza para fins lucrativos.

A concepção de uma razão instrumental encontra seu arcabouço desde a teoria cartesiana, de um sujeito autofundante, dominador da natureza etc. É em crítica a essa tendência instrumental e totalitarista que a escola de Frankfurt desenvolve a teoria da razão vital, cujo objetivo é a afirmação de um sujeito relacional, que constrói uma razão desde seu mundo da vida cotidiana ou pré-científica¹⁹.

Habermas, herdeiro dessa tendência pós-cartesiana, desenvolve a teoria da razão comunicativa e, a partir dela, a idéia de ética da discursividade. A razão comunicativa faz parte do que se chama éticas do consenso.

Entre as éticas do consenso se destaca hoje, a ética do discurso (...) exemplificável na “pragmática transcendental” de Karl-Otto Apel e na pragmática universal de Jürgen Habermas. Elas tomam como base, os pressupostos embutidos na interpelação recíproca, que sucede em comunidades da comunicação e da argumentação, já operantes ou porventura instauráveis em meio à complexidade do mundo atual (Assmann: 1996, p. 207).

A razão comunicativa define-se por ser polivalente em relação à razão instrumental, ou seja, a razão comunicativa é um agir visto que o entendimento mútuo efetiva-se desde uma interação, uma nova tomada de postura frente ao outro, pela qual, coloco-me tanto no lugar de locutor quanto de interlocutor, buscando sempre a compreensão. No lugar de um sujeito autofundante - origem do dizer - emerge uma subjetividade intersubjetiva, livre tanto dos domínios capitalistas quanto do totalitarismo.

O entendimento mútuo possível desde o agir comunicativo fundamenta-se na prática argumentativa entre os interlocutores, permitindo tanto que o eu possa persuadir o *alter* por

¹⁹ Edmund Husserl (1996) desenvolve o conceito de *Lebenswelt* – mundo da vida. A reflexão desde a perspectiva do *mundo da vida* trabalha para superar a distância que a ciência positivista instaurou entre ela e o indivíduo. Para Husserl tal oposição é um equívoco e uma desvalorização do humano, cuja expressão o autor lê tanto na crise das ciências quanto da cultura em geral em pleno início do século XX.

demonstrar que suas ações estão sendo guiadas por uma validade axiológica, comum a ambos, quanto do *alter* convencer o eu desde esse mesmo princípio. Em outras palavras, dessa relação comunicacional, guiada pelo agir ético, surge a micro-solidariedade, uma ética discursiva possível desde a capacidade de comunicação, ou como quer Lévy, da escuta.

O termo escuta é preferível a comunicação porque evoca o ato de cavar um oco, mais do que o preenchimento de um canal, pois indica a atenção às solicitações e às propostas mais do que ao oferecimento de informação e à justaposição de discursos. A escuta inverte o movimento midiático. Recupera o murmúrio coletivo, em vez de dar a palavra aos representantes (Lévy: 1998, p. 70).

A escuta engendra uma comunicação molecular pela qual a constituição de sujeitos coletivos de enunciação torna-se possível sem reduzir ninguém a um *nós empobrecido*. Empobrecido, pois massificante. Assim, pensarmos em uma ética da comunicação na qual há, antes de mais nada, a abertura para o entendimento mútuo, é um passo decisivo na constituição de uma democracia direta, de um novo discurso político. Porém, a ética discursiva que fomenta uma sociabilidade desde um agir ético comum dos atos de fala limita-se a grupos particulares de comunidades falantes. É, portanto, necessário, mais do que uma micro-solidariedade, uma macro-solidariedade. A construção de um novo discurso político precisa mais do que grupos isolados; nesse sentido, é preciso ir além de Habermas²⁰.

A inteligência coletiva propõe através do uso das infovias, uma comunidade falante sem fronteiras, sem hierarquias, sem grupos isolados – o *nós* pobre. Um *nós pobre* é o coletivo que não mostra as singularidades de cada um. Um *nós* polivalente é um *nós* no qual a singularidade é assegurada. Como isso é possível? Pelo hipertexto. Este funciona como uma tela viva, um mapa em movimento, um desenho em constante transformação e inaugura a arte sem assinatura. A moda de um coral no qual cada voz é fundamental e deve soar ao mesmo tempo sem desarmonia, a polifonia política do ciberespaço, o *cinempa*, articula o canto e converge todos a um mesmo mapa.

A democracia em tempo real visa a constituição do “nós” mais rico, cujo modelo musical poderia ser o *coral polifônico improvisado*. Para os indivíduos, o exercício é especialmente delicado, pois cada um é chamado *ao mesmo tempo* a: 1) escutar os outros coralistas; 2) cantar de modo diferenciado; 3) encontrar uma coexistência harmônica entre sua própria voz e a dos outros, ou seja, melhorar o efeito de conjunto (Lévy: 1998, p. 67).

Essas tarefas realizam uma ética discursiva: escutar, falar e potencializar. O diferencial da proposta de Lévy em relação a Habermas é que essa libertação lingüística não reconhece fronteiras, não se limita às éticas do consenso.

O que se afirma é a necessidade do controle lingüístico pela multidão, sem mediadores senão uma máquina. Ao falar dos *telos* da multidão, ou seja, de sua finalidade, de seu sentido, os autores do *Império* ressaltam que uma das maneiras de se forjar o contra-império é pelo uso da linguagem²¹.

O primeiro aspecto do telos da multidão tem a ver com os sentidos de linguagem e comunicação. Se a comunicação se torna cada vez mais o tecido da produção, e se a cooperação lingüística se torna cada vez mais a estrutura da corporeidade produtiva, então o controle do sentido e do significado lingüístico e das redes de comunicação constituem uma questão cada vez mais central para a luta política. Jürgen Habermas parece ter compreendido esse fato, mas ele só concede as funções libertadoras da linguagem e da comunicação a segmentos individuais e isolados da sociedade (Negri & Hardt: 2005, p. 428).

Armados de palavras e tecnologia cada um de nós, no ciberespaço, é um militante de uma nova prática política.

A vontade de participar existe, só não tem espaço para iniciativa. As pessoas refletem e expressam suas idéias para melhorias comuns. É o que lê-se nos enunciados:

Tenho acompanhado, através deste diário, a polêmica em torno do que se fazer para melhorar o trânsito na área central da cidade. Por isso, resolvi dar uma contribuição a esta discussão, apresentando uma proposta, um pouco radical na forma, mas que poderá ser de grande utilidade em seu conteúdo. (...) Acredito que um estudo sério e uma discussão ampla, com algumas mudanças e readaptações em algumas áreas, poderão mostrar a viabilidade do projeto (Carta *Mudanças no Centro* da seção *Opinião pública* do dia 03/04/2005).

²⁰ A pragmática de Habermas é definida como universal. Porém, ao discutir uma pedagogia crítico-social, por exemplo, comenta Assmann “Habermas só ajuda até certo ponto” (1996, p. 55).

²¹ Cf. o capítulo terceiro da seção primeira, a linguagem é uma das ferramentas para irmos além do império.

Está na hora de acordar e sair às ruas para ver como estão sendo realizados os trabalhos dos agentes de trânsito, os amarelinhos. Se andar pela rua Governador Pedro de Toledo, verá que o ponto de concentração deles é defronte ao Mercado Municipal, somente neste final de semana, na sexta-feira, havia dois deles numa loja de acessórios para motos e mais seis com suas motos parados bem na frente do mercado. Algo está errado. Vamos distribuir o pessoal e exigir que seja feito o trabalho de fiscalização e não essa de se amedrontar pela presença dos flanelinhas. Acredito que seria uma boa hora da nossa Polícia Militar começar averiguar a situação desses elementos que perturbam e fazem coerção aos motoristas, principalmente às mulheres e idosos. É uma questão de ação em conjunto com todas as nossas autoridades, afinal de contas, foram constituídas para uma finalidade, a de se impor ordem e respeito (*Carta Acorda secretário de Trânsito da seção Opinião pública* do dia 26/02/2005).

Eu, que sempre fui contra a desativação do zoológico, na minha modesta opinião, deveria aprontar outro zoológico, para desativar o existente. Espero que nosso prefeito eleito pelo povo piracicabano, Barjas Negri, construa um novo zoológico para a alegria da criançada e porque não, também dos marmanjos. O antigo zoológico era modesto, mas atraía a criançada de toda região e todos finais de semana a movimentação de turistas era grande pelo lado do Jardim Primavera. Espero que a nova construção do zoológico comece a todo vapor e saia do papel. Eu quero ver de novo a alegria estampada nos rostos de toda criançada de Piracicaba e região, com o retorno as atividades do novo zôo de Piracicaba... (*Carta Zoológico da seção Opinião pública* do dia 26/02/05).

As sugestões, preocupações e projetos para melhorias comuns (bairro, cidade, país) restringem-se à inação. As cartas enviadas aos meios de comunicação permanecem limitadas devido ser uma comunicação molar (um/todos). As idéias, propostas morrem antes de nascer. Falta-nos, portanto, espaço para a iniciativa. Um novo espaço faz-se imprescindível para que nossa participação potencialize-se. Vontade, projetos e disposição há, só não existem ainda espaços propícios. Nossa sociedade enraizada na hierarquia, na autoria e na habilitação restrita do dizer enfraquece e empobrece nossa iniciativa e verdadeira participação. Mais precisamente, “Hoje, se se quer apontar um índice do desenvolvimento democrático este não pode ser mais o número de pessoas que têm o direito de votar, mas o número de instâncias (...) o critério não deve ser mais o de “quem” vota, mas o do “onde” se vota...” (Bobbio: 1997, p. 56).

Em contraste com uma sociedade molar, na e pela democracia virtual não se estabelece hierarquia e fomenta-se uma mediação imanente; sua única tarefa é o agenciamento de intelectuais coletivos. Com efeito, a instauração de uma polifonia política passa pelo uso da maquinaria disponível, uma hibridização total, pela qual passamos a escutar, falar e ver melhor.

No ciberespaço as pessoas podem se comunicar com muito mais facilidade. Nele cada enunciação é destacada e partir daí outras pessoas também interessadas em tomar iniciativas, colaborarem e opinarem podendo participar aperfeiçoando essa interação e criando, como define Lévy, um discurso-paisagem. As soluções ou a visão emergente resultarão das propostas que forem mais capazes de criar laços sociais, isto é, da capacidade de criar variedades consoantes. As propostas vencedoras serão sempre provisórias, estando o discurso-paisagem disponível para novas colaborações. Na estrutura do ciberespaço nossa visão de um determinado problema será ampla e complexa devido aos inúmeros relatos, vozes, que se ouvirão. Corroboram as palavras:

Falar é prata, ouvir é ouro; temos dois ouvidos e uma boca para ouvir mais e falar menos (...) saber falar é tão importante quanto saber ouvir. Ressalta-se o 'saber ouvir' porque isso é raro atualmente (...) Uma regra básica para que haja diálogo é ouvir enquanto o outro fala, e vice-versa... (Artigo *Falar, ouvir, calar* da seção *Opinião pública* do dia 18/02/06).

Nossa capacidade de escuta irá se apurando tal qual de um músico capaz de perceber a voz de cada instrumento de uma orquestra. Da mesma forma serão muitas as propostas para solucionar os problemas sociais comuns a uma comunidade.

A política passa de quantitativa, o fato de sermos reduzidos a números, a qualitativa. A identidade das pessoas é resguardada e sua identidade política desenvolve-se conforme sua participação nas decisões e questões levantadas. Essa precaução por manter o anonimato das pessoas visa simplesmente impedir alguém querer cantar mais alto, destruindo a harmonia do coral, pois "(...) Para uma mente totalitária (cujo impulso primeiro é a intolerância com a diversidade), nada mais natural que desqualificar interlocutores..." (Artigo *Caráter* da seção

Opinião pública do dia 30/04/06). O anonimato visa, portanto, impedir a hierarquia, a idolatria e claro, todo e qualquer tipo de totalitarismo.

III *Democracia virtual*

A construção da democracia no século XXI passa por aquilo que Pierre Lévy chama de *ágora* virtual, o ciberespaço²². Em nosso século, no qual já se fala da internet das coisas²³, é criativo usar da tecnologia – essencialmente a internet - a nosso favor, fazendo da tecnologia não um mito de caos como sugerem certos imaginários nem um poder restrito nas mãos de especialistas; mas, sim, fazer dela nossa aliada, nosso campo de atuação, de participação e de exercício político. Nesse sentido, oporíamos à democracia de números - na qual somamos a

²² Para Pierre Lévy o ciberespaço é o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial de computadores de linguagem espaço todos/todos – *cibergates* - e das memórias desses computadores.

²³ <<Publicado em 18/11/05, *O Estado de São Paulo* – Economia, p. B6. Matéria: *Objetos vão se comunicar entre si, criando uma internet das coisas - relatório da ONU mostra os avanços tecnológicos e prevê uma era na qual humanos serão minoria na rede de computadores por Otávio Dias enviado especial à Túnis*. “Nos próximos anos, os objetos passarão a se comunicar entre si e com os seres humanos, criando uma “internet das coisas”. Esse mundo novo que parece um filme de ficção foi previsto em um relatório da União Internacional de telecomunicação (UTI), divulgado ontem em Túnis, durante a Cúpula Mundial sobre a sociedade da informação. ”Estamos nos encaminhando para uma nova era de onipresença, em que usuários da internet serão contados em bilhões e onde os humanos se tornarão minoria como geradores e receptores de tráfego”, afirma o relatório *A Internet das Coisas*. (...) de acordo com John Gage da Sun Microsystems, “até agora, a tecnologia permitiu a criação de objetos e máquinas que são uma extensão do ser humano”. “A partir de agora, homem e coisa trabalharão em simbiose”. E previu: “As coisas conversarão e tomarão decisões pelas nossas costas” (...) Sub-reportagem: *Uma nova realidade exigirá nova ética*. “De acordo com o relatório *A Internet das Coisas*, o mundo virtual mapeará o mundo real. Todas as coisas no ambiente terão identidade no ciberespaço, o que permitirá a comunicação e a interação entre pessoas, entre objetos e entre pessoas e objetos, numa escala impressionante”. Lê-se na reportagem uma postura ainda incerta dos representantes de empresas de informática quanto a positividade da internet das coisas e indagam por uma nova ética visto que “quando as coisas agirem sem nossa intervenção direta, o que acontecerá com nossas responsabilidades pessoais? perguntou Jonathan Murray, representante da Microsoft”. A novidade sempre gera polêmica, e como disse John Gage da Sun Microsystems, “tudo isso levanta questionamentos, mas, desde sempre, quando falamos algo para uma outra pessoa, presumimos que ninguém está ouvindo o que em geral não é verdade”. O que nos importa nessa revolução científica é o que Pierre Lévy já chamou nossa atenção há alguns anos: a possibilidade cada vez maior de interação comunicacional em tempo real e entre todas as pessoas. Na mesma matéria são dados exemplos dessa nova tecnologia: “um telefone não precisará mais tocar, já que isso é absolutamente burro. Quando alguém ligar para você, o telefone o localizará, onde quer que você esteja, e se comunicará com o dispositivo que estiver mais próximo de você para avisá-lo. (...) A maçaneta da porta da sua casa, que poderá informá-lo de que há uma ligação urgente para você, (...) também poderá receber uma encomenda urgente ou impedir a entrada de estranhos”. Todavia, não é essa revolução que mais nos importa a dos objetos se comunicarem, mas as possibilidades que emergem de comunicação democrática. A matéria cria uma atmosfera de incerteza e de desconfiança acerca da revolução tecnológica. O imaginário de que o ser humano vai acabar sendo controlado pelas máquinas, é um grande mito, como defende Lévy, que só serve para impedir nossa revolução nômade, “nômades conectados à internet”, no dizer de Negri e Hardt. Lê-se na matéria, “os objetos (...) não esperarão um estímulo disparado pelo homem para entrar em ação. “Eles realizarão as tarefas que lhe cabem sem a necessidade de uma intervenção humana” e” as coisas conversarão e tomarão decisões pelas nossas costas”. Essa afirmação, no contexto da matéria, caracteriza-se como uma linguagem do medo, visando unicamente a coibição. No sistema atual de comando – império – a linguagem, afirmam Negri e Hardt, é usada como uma ferramenta para gerar medo. Postado em 01/12/05, grifo meu>>. Ora, parece que não se leva em conta que o humano torna-se a cada dia a economia por excelência e que todo seu corpo tornou-se capital, pois o humano sempre foi e assim o continua sendo o único não automatizável e por isso o novo capital da economia, da nova economia, conforme Lévy em *A inteligência coletiva*. Discutiremos mais essa perspectiva no capítulo terceiro dessa seção.

certo partido, somos números de um cálculo e criamos por fim uma resolução estatística - uma democracia do tempo real “criando diversidade, animando o pensamento coletivo, contribuindo para a elaboração e a resolução dos problemas comuns” (Lévy: 1998, p.65).

O que é a resolução de problemas comuns? É a iniciativa em compartilhar problemas lutas e movimentos locais e ocasionais – política - em prol de uma relação mais fraterna, em nome de uma situação menos desigual. O caso abaixo citado espelha e, portanto, serve-nos de exemplo de iniciativas desse tipo:

A Associação de Moradores da Vila Industrial vem através desta carta manifestar todo o nosso apoio à Associação dos Moradores do Bosque dos Lenheiros... (Carta *O nome do Bosque dos Lenheiros* da seção *Opinião pública* do dia 24/07/2005).

Mesmo sendo um caso trivial, o apoio que os moradores de um bairro dão aos moradores de outro bairro é uma forma de “*resolução de problemas comuns*”. Não são moradores de um mesmo bairro, mas há um comum que os une²⁴, e este comum é o suficiente para juntos expressarem suas contribuições, fomentando um diálogo – “animando o pensamento” – em prol de uma singularidade que os une sem os padronizar: a carta é escrita em nome de uma associação, de uma particularidade. Através de um ciberespaço, esse tipo de contribuição e, em decorrência, participação e iniciativa ganham força expressiva.

Poderíamos contestar que na grande mídia já é uma realidade a interação que vem tornando-se cada vez mais presente, uma realidade que vai abrindo novos espaços enunciativos. Porém, o que deseja-se é acesso, iniciativa e espaço para a própria *produção* de “resolução de problemas comuns”, ou seja, de laços sociais.

(...) Talvez a única forma de nos tornarmos adultos seja justamente começarmos a tomar nossas próprias decisões e arcar com as consequências de nossos erros... (Artigo *País em crise de identidade* da seção *Opinião pública* do dia 09/04/2005).

Para esse empreendimento é que o ciberespaço é uma ferramenta propícia.

²⁴ Veremos esse comum em detalhes no capítulo terceiro dessa seção.

A democracia representativa surge para resolver o problema de coordenação, visto tanto o número de cidadãos quanto a dispersão dos cidadãos pelos territórios de uma mesma nação. Em nossa época o ciberespaço pode ser uma forma razoável de desenvolvimento da democracia representativa possibilitando a invenção de uma democracia direta (participativa), tendo por mediador somente uma ferramenta eletrônica. É claro que ninguém ao sugerir uma democracia mais participativa usando da noção de direta proponha um cidadão total no sentido de restringir toda aspiração e atividade humana à política, um viver para a política.

se por democracia direta se entende literalmente a participação de todos os cidadãos em todas as decisões a eles pertinentes, a proposta é insensata. (...) Não creio existir alguém que invocando a democracia direta pretenda fazer tal solicitação (Bobbio: 1997, p. 43).

No entanto a abertura de espaços para a iniciativa e participação política é fomentada pela internet. Nesse sentido, mesmo os que não defendem rigorosamente uma democracia virtual reconhecem que,

Quanto ao *referendum*, que é o único instituto de democracia direta de concreta aplicabilidade e de efetiva aplicação na maior parte dos estados de democracia avançada, trata-se de um expediente extraordinário para circunstâncias extraordinárias. Ninguém pode imaginar um estado capaz de ser governado através do contínuo apelo ao povo (...). Salvo na hipótese, por ora de ficção científica, de que cada cidadão possa transmitir seu voto a um cérebro eletrônico sem sair de casa e apenas apertar um botão (Bobbio: 1997, p. 53-4).

Todavia, como propõe Lévy, a internet é a ferramenta da qual dispomos para criarmos um espaço correspondente à nossa sociedade complexa. Ter como mediador fundamental um cérebro eletrônico já não é ficção científica, em pleno século XXI a democracia virtual é uma memória de futuro. Ou como rediz Bobbio: “Mas hoje a idéia de que a democracia direta se tenha tornado possível pelo uso dos computadores não é mais o fruto de uma imaginação extravagante” (Bobbio: 1997, p. 105-6).

A reelaboração dos espaços enunciativos é a questão crucial em democracia atual. Não passar por “representantes” é justamente “*começarmos a tomar nossas próprias decisões*”. Se precisamos “*tomar nossas próprias decisões*” é porque ainda não temos espaço para tomá-las:

“(...) os governantes do município e do Estado não ouvem a população, simplesmente tomam as decisões impondo suas vontades...” (Carta *Inversão de valores* da seção *Opinião pública* do dia 11/09/2005). Falamos, mas não somos escutados, a democracia representativa representa a quem? Nesse sentido, eles, os tais representantes, “*não ouvem a população*“, pois “(...) Não é um diálogo: são dois monólogos...” (Artigo *Falar, ouvir, calar* da seção *Opinião* do dia 18/02/2006). Essa idéia de monólogo define muito bem a concepção de desentendimento político conforme Rancière. O desentendimento é justamente a oposição de dois mundos, de duas formas de recortar o sensível que não encontram ligação. É um dizer e o outro ser incapaz de compreender não porque tenha problemas com a língua, mas porque não é capaz de compreender aquele outro mundo, aquela outra linguagem, aquele outro espaço enunciativo ou ainda por ser incapaz de reconhecer o outro como ser falante (habilitado ao dizer no sentido foucaultiano).

O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco, mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura (Rancière: 1996, p. 11).

Um novo espaço enunciativo – de iniciativa e participação – visa tanto potencializar a relação entre cidadãos e governo por meio de uma *autopoiese*, ou seja, participando e tomando nossas “*próprias decisões*”, quanto reconhecer todo falante como pertencente a um espaço enunciativo habilitado.

Quanto aos custos, tal sistema [democracia virtual] poderia basear-se em infra-estruturas materiais existentes, sem nem sequer apelar às famosas fibras ópticas das “*infovias*”. (...) Nenhum investimento seria necessário para o desenvolvimento dos terminais. Seriam empregados os microcomputadores multimídia disponíveis no mercado. Quanto às barreiras de uso, os instrumentos digitais contemporâneos são cada vez mais fáceis de manejar. (...) A título de comparação, recordemos que o sufrágio universal supõe a alfabetização dos cidadãos. A capacidade mínima para se navegar no ciberespaço se adquirirá provavelmente em tempo muito menor que o necessário para aprender a ler e, como a alfabetização, será associada a muitos outros benefícios sociais, econômicos e culturais além do acesso à cidadania (Lévy: 1998, p. 63).

Como funcionará o ciberespaço? Visto ser a internet uma comunicação de modo espaço todos/todos, o ciberespaço será “um verdadeiro serviço público” (*id., ib., p. 64*), no qual os internautas participariam dando opiniões, fazendo críticas, optando por melhores resoluções em tempo real e sem mediações e nem hierarquias. Mais precisamente, será a *potencialização das participações que concretizamos*, como por exemplo, as cartas enviadas aos jornais, revistas e postagens enviadas a *sites* (de programas televisivos, por exemplo) por meio de enquetes etc²⁵.

Nesse novo espaço enunciativo só ganhariam temporariamente os que se saíssem melhor no jogar o jogo, isto é, os que num certo momento produzissem mais laço social, saindo-se melhor nas regras de comunicação, sendo, portanto, mais cooperativos e “melhores produtores de variedade consonante... e não os mais hábeis em assumir o poder, em sufocar a voz dos outros...” (*id., ib., p. 67*).

Desse projeto uma nova concepção de arte esboça-se - a filosofia da implicação. No ciberespaço a comunicação da arte clássica é suplementada por uma comunicação cuja apreciação maior é a co-autoria, a implicação. Nesse novo espaço enunciativo a lógica da comunicação emissor/receptor é substituída por uma lógica de criação coletiva: co-autoria. Não há mais assinatura, não há mais um idéia isolada e simplesmente transmitida às demais pessoas, antes e substancialmente, “não haverá mais receptores exteriores ao processo de criação” (*id., ib., p. 107*). Com efeito, emissor e receptor, composição e interpretação não estarão separadas; no e pelo ciberespaço, emerge uma situação inusitada de laço social; “ela [a

²⁵ Se você já visitou o *site* www.queromaisbrasil.com.br notou que mesmo sendo um *site* cujo objetivo é ser um novo espaço enunciativo pelo qual *qualquer* pessoa pode enviar um comentário, crítica, sugestão etc para os nossos governantes, viu que as postagens que o site escolhe para ilustrar a página estão sempre vinculadas à personalidades (seja atores globais, familiares de artistas, ativistas de Ongs etc). A iniciativa é um começo para uma democracia mais participativa, todavia, o vínculo aparentemente necessário com personalidades que o site insiste em demonstrar diz em seu interdito que o importante são o que aquelas pessoas dizem. Que elas por serem conhecidas do público geral são como que arautos de nossa sociedade, são os habilitados ao dizer. Esse modo de ser da forma democrática, como bem constata Bobbio (1997), é uma das situações opostas a uma teoria (ideal/formal) democrática. Mais precisamente, a democracia define-se também por ser os indivíduos os protagonistas da vida política e não certos grupos (partidos, grandes organizações, sindicatos etc) como os sujeitos politicamente relevantes.

arte da implicação] nos insere em um ciclo criador, em um meio vivo do qual já somos sempre co-autores” (*id., ib.*, p. 107).

Obras ou mensagens viajam no ciberespaço levando ao declínio a assinatura, o autor invertendo a comunicação de massa na qual os receptores estão localizados à margem. No ciberespaço eles, os receptores, encontram-se no centro e, toda mensagem circula em torno deles, de forma que tornam-se partícipes.

toda a representação pode ser objeto de armazenagem, combinação, reutilização etc. Segundo a emergente pragmática da criação e da comunicação, distribuições nômades de informação flutuam sobre um imenso plano semiótico desterritorializado (*id., ib.*, p. 106).

Ao contrário do que estamos acostumados a crer quando fala-se em infovias, o tempo na democracia do tempo real nada tem a ver com a rapidez, aceleração e velocidade²⁶ que povoam nosso imaginário. A dinâmica da democracia do tempo real é o tempo da escuta, da criação, o tempo da comunicação dos seres humanos. Mais precisamente, é a temporalidade que rege as relações na democracia virtual. Nesse sentido, é pela capacidade de escutar, pelo ritmo da respiração que a dinâmica das relações serão fundamentadas. “O ciberespaço possibilita o texto-imagem, no qual as vozes da negociação da mensagem não se petrificam, elas brotam do tempo da respiração, em tempo real (*id., ib.*, p. 67)”. É por isso que a democracia do tempo real é uma demodinâmica, cujo significado só diz respeito a temporalidade, ao tempo, à dinâmica de cada subjetividade de escuta, aprendizado, avaliação, organização e criação de uma visão - expressão.

A demodinâmica supõe uma ética da comunicação, a criação de uma sinfonia, isto é, de um *coral polifônico improvisado*, conforme quer Lévy. Esta ética do discurso como uma

²⁶ Segundo Paul Virilio *Em políticas da velocidade*, vive-se uma ditadura da velocidade. A rapidez em armazenar dados (informações), manter relações comerciais, adquirir bens etc, ganham intensificação massiva. Temos de ser ágeis, rápidos, todos os dias novas informações são disponibilizadas. Os discursos vinculados por uma mídia irresponsável ditam a hora, o momento de se fazer algo, de se adquirir algo. Toda essa política da velocidade vai contra o tempo humano, (o tempo de aprendizado, de entendimento, de descobrimento...) enfim, vai contra o tempo de nossas vivências, viola a temporalidade de cada um.

sinfonia de vozes deve ser orquestrada pelos princípios da comunicação como acima discutimos.

A democracia virtual soluciona um problema pelo qual a democracia tradicional não resolveu, antes, nem colocou em prática. Como observa Bobbio há promessas não cumpridas da democracia devido à formatação democrática ter sido planejada para um tipo de sociedade muito menos complexa que a nossa²⁷. Nesse sentido, concorda Lévy quando afirma que vivemos em uma sociedade molecular – muito complexa – e temos instrumentos molares – pouco complexos – como ferramenta operativa. Dito em outras palavras, há um contraste entre a sociedade e as ferramentas para sua governabilidade. Eis que pelo ciberespaço que possui uma linguagem molecular o contraste é reduzido e a qualidade de iniciativa aumentada.

²⁷ Primeiro contraste ou obstáculo à prática democrática no sentido *matéria bruta* dá-se entre democracia e tecnocracia; segundo, aparato burocrático *versus* poder democrático. O aparato técnico desce de cima para baixo, um poder democrático sobe de baixo para cima, baixo rendimento. Terceiro, as necessidades levadas ao governo são muito mais dinâmicas do que a resposta vindo do mesmo. Há, “uma verdadeira defasagem entre o mecanismo de imissão e o mecanismo da emissão” (Bobbio: 1997, p. 36). Mais uma vez justifica-se a carência de um sistema molecular tal como o disponível no ciberespaço.

IV Nota conclusiva

Um imaginário de controle fundado na idéia de que há pessoas desqualificadas, pois sem “títulos” (grupos, partidos, sindicatos etc) que a habilitem o dizer, precisa ser transvalorizado. O imaginário do sujeito ignorante, de menor idade no sentido de impossibilitado ao autogoverno, incide unicamente num enfraquecimento da potencialidade do indivíduo. Tal lógica de dominação segrega-nos e tenta nos desmotivar o agir.

As qualidades humanas existem em cada corpo, expressam-se com a peculiaridade de cada pessoa. Títulos que habilitem o dizer é um mito de dominação que nada gera além de um poder de controle. O discurso consensual insista em afirmar a igualdade e reciprocidade de todos com todos (“*Brasil, um país de todos*”), porém encontra-se fundamentado em mecanismos molares e inadequados a uma sociedade complexa e molecular. Como exemplifica a réplica do enunciado.

Imensidão de terra... e os sem-terra, não têm onde plantar e sentem-se revoltados, infelizes, sem dinheiro, sem comida, sem educação, sem saúde, sem teto... Imensidão de água... muitos sem água encanada, vivendo como nossos antepassados, retirando-a de poços, cisternas e riachos... Demonstram tristezas e desilusões, por sentirem a má distribuição de benfeitorias governamentais. Imensidão de matas virgens e ciliares produtivas... muitos não têm madeira para construir sua casa. Estas quase sempre improvisadas, verdadeiros barracos, muitas vezes construídas em áreas de risco, sem segurança ou qualquer medida de infra-estrutura... Imensidão de grãos colhidos às toneladas em solo fértil e produtivo... mas não chegam a nutrir com abundância as famílias brasileiras carentes e desnutridas... Mas, um outro segmento da população neste país de contrastes convive com dinheiro, bens, mordomias, aproveita os benefícios advindos das riquezas minerais, agrícolas, industriais e das arrecadações de impostos e taxas, enriquecendo do dia para a noite (alguns)... (Carta *Brasil, país dos contrastes* da seção *Opinião pública* do dia 11/09/2005).

Nossos contrastes são frutos dessa relação desigual entre a sociedade e o sistema. Entretanto, somos também responsáveis pela nossa crise política e economia. É preciso aceitar esse fato para podermos dar um passo à frente.

A invenção da democracia virtual, a luta pela vida que é a luta por igualdade social, pode ser concretizada desde a emancipação do humano, isto é, desde novas interações não hierarquizadas. A internet²⁸ é uma ferramenta propícia para que uma comunidade encontre-se e dialogue, buscando unicamente gerar e fortalecer os laços sociais. As decisões de uma cidade acerca de seus problemas públicos serão cada vez menos manipuladas, ignoradas e disfarçadas quando a comunidade unir-se e refletir a solução mais cabível – que gere mais e mais laço social, mais e mais democracia. A cibercultura tem seus maus usos, porém quando todos puderem ter acesso a produção de alternativas, propostas e projetos – hipertexto - e toda expressão estiver visível e disponível a reconfiguração, nossa visão ganhará dimensões mais amplas e qualquer tentativa de diminuir o laço social será visível e poderá ser mais facilmente impedida. No ciberespaço, como afirma Lévy, sempre terá alguém (um anjo) zelando.

²⁸ Ao refletir acerca da internet e falando especialmente sobre os *blogs* (um dos gêneros do ciberespaço) uma postagem corrobora com a teoria de Lévy. << “(...) Em resumo, blogs podem ser bastante úteis na agilização e democratização da informação, especialmente se esta tiver interesse público condizente em qualquer tema: política, economia, cultura, esporte etc...” (Artigo *Perigos da informação instantânea* da seção *Opinião pública* do dia 14/05/06), postado dia 24/05/06>>.

CAPÍTULO TERCEIRO

III

Corpo anárquico - o que pode um corpo?

“O desejo é a própria essência do homem”
Baruch Spinoza

“Qualquer pessoa que tenha lido a história da humanidade aprendeu que a desobediência é a virtude original do homem”

Oscar Wilde

I *O trabalho imaterial: armas de guerra*

Ao longo dos capítulos que vim trabalhando, a temática do trabalho imaterial apareceu explícita, como é o caso do capítulo terceiro da seção segunda quando falo da linguagem como a principal ferramenta para forjar o contra-império, ou implicitamente, em todos os momentos em que falei da busca por emancipação, pela capacidade que todos nós temos de construir réplicas, pelo reconhecimento de que todos nós somos intelectualidades em ato, que o outro é desejável pelo fato fundamental de ser outro e que é justamente essa alteridade que permite a identidade. Resta, pois, uma última indagação: o que pode um corpo? Em outras palavras, o que pode a união de corpos movidos por um comum? Ou ainda, o que gera a união desses corpos, que maquinaria concretiza-se e do que ela é capaz? Ela pode construir o contra-império? Mais uma vez é pelo trabalho, no trabalho que encontra-se a resposta para tal indagação.

Quando pensamos em trabalho, nosso imaginário nos remete, em geral, à idéia do trabalho assalariado, em regime de horas etc. Em consequência desse imaginário, trabalhador é aquele que encontra-se assalariado, preso ao ritmo do relógio. Exemplos desse imaginário tão presente na ordem comum dos fatos temos muitos. No dia do trabalho, uma reflexão postada no jornal salientou:

(...) essa data é para todos nós motivo de orgulho, porque nada mais justo do que prestarmos homenagens ao trabalhador. É o dia do carpinteiro como do professor, do operário, do médico, do boiadeiro, do lixeiro, dos estudantes, do presidente da República, enfim, de todos aqueles que trabalham nesta vida (*Artigo 1º- de maio: Dia do Trabalho* da seção *Opinião pública* do dia 30/04/06).

Por mais que a fala seja inclusiva, abarcando os estudantes como trabalhadores ela ainda encontra-se circunscrita à dimensão de certas atividades, visto que não é mencionada a pessoa desempregada, por exemplo. A criação dessa visão é uma memória de futuro que se tornará fato quando passarmos a compreender toda a atividade humana como força produtiva, como valor. “Mesmo que esteja desempregado, que não tenha dinheiro, não possua diploma, mesmo

que more num subúrbio, mesmo que não saiba ler, nem por isso sou ‘nulo’” (Lévy: 1998, p. 28).

As pessoas que se encontram fora de um determinado mercado de trabalho são vistas pela sociedade como um peso, alguém que está sobrando e até mesmo uma ameaça. A pessoa que se encontra fora do mercado de trabalho reconhecido, é designada como ociosa etc. E o que é mais alarmante é que o próprio “desempregado” sente-se assim: um nada, um *do lado de fora*.

Todo esse imaginário é fruto de uma concepção do que é trabalho e, num jogo de interesses, essa concepção tão bem construída pelo mercado e disseminada por toda mídia, tenta nos condenar a um estado de estagnação. Tenta e só consegue em níveis precários, nada que realmente nos comprometa, pois o desejo, a potência (*conatus*) são mais subversivos e poderosos.

Duas ressalvas, já apresentadas anteriormente, se fazem imprescindíveis: primeiramente, não há mais lado de fora, a lógica imperial engloba tudo; segundo, o controle lingüístico cuja fonte parece ilocalizável, não nos é um limite, pois só nos surge como um obstáculo. Essas duas teses argumentadas nos capítulos anteriores possibilitam afirmar mais uma vez que é de dentro, da sua própria nervura, que novas relações podem e são forjadas diariamente.

O discurso que nos diz que só somos produtivos, interessantes, desejados quando territorializados em certos espaços enfraquecem toda nossa capacidade emancipatória, ocultando, em nós mesmos, nossas qualidades e todos os trabalhos que somos capazes de executar, não só por salários, mas também e, principalmente, por amor¹. Ao cremos nesse

¹ Um exemplo do trabalho imaterial, afetivo e sem lucro financeiro para o trabalhador vai delineando-se na forma de trabalho voluntário. Este, nos últimos anos vem sendo incentivado por empresas que passaram a permitir que seus funcionários dedicassem certo período de tempo assalariado ao voluntariado, como o caso da Ripasa, C&A, Belgo Mineira: <<Notícia: “(...) Na Ripasa, o programa de incentivo ao voluntariado começou há três anos. Das primeiras 50 pessoas, hoje cerca de 20% dos 2.300 funcionários estão envolvidos com o voluntariado e nas mais diferentes atividades. ”Temos desde contadores de histórias até doadores de sangue, grupos de humanização hospitalar, pessoal envolvido na recuperação de matas ciliares, instrutores de práticas

discurso de que somos desejáveis quando têm-se uma certa profissão, um certo *status* ditado a nós, jogamos o jogo de uma certa ideologia e não percebemos todo o poder (trabalho imaterial) que há em cada um de nós. Quando acreditamos nesses discursos tornamo-nos partícipes da ditadura da imagem: a imagem da profissão (emprego, trabalho) *certa*, das formas físicas *certas*, do carro *certo* para se ter, da marca de roupa *certa* para se usar, da comida *certa* de se comer, da hora *certa* para beber e assim por diante. Dentro dessa relação não somos vítimas, por mais que muitas pessoas assim se encarem. Afirmar que somos vítimas dessa lógica capitalista é colocar-se no lugar de um sujeito assujeitado. Somos livres para escolher, estamos, parafraseando Sartre, “condenados a fazer escolhas” e, às vezes, é difícil assumir que somos nós os responsáveis por tudo o que nos rodeia, por nossa própria realidade². Um exemplo diário da nossa omissão é nossa situação política.

esportivas”, afirma Luciana Bueno, assessora de relações sociais da Ripasa. (...) Na C&A, os funcionários são encarregados de garimpar organizações sociais nas 35 cidades onde a empresa está instalada. Dos 12 mil funcionários no Brasil, 2.200 participam de ações e estão encarregados de levar as demandas das entidades à empresa...” (Título da Matéria *Mobilização voluntária do caderno Notícias* do Jornal *Valor Online* do dia 17/12/03 In: www.uol.com.br/aprendiz/guiadeempregos/terceiro/noticias, postado dia 24/05/06>>. <<Título da Matéria: *Motivação estimula voluntariado*. Olho (subtítulo) *Por motivos variados, pessoas de diferentes classes sociais sentem prazer em ajudar*. Notícia: “(...) A Fundação Belgo Mineira, em Piracicaba, também é um exemplo de grande empresa que possibilita aos funcionários a prática do trabalho voluntários através de ações pontuais” do caderno *Cidade » Notícias* do Jornal de Piracicaba do dia 04/12/2004>>. Essas iniciativas têm o interesse de promover um ambiente de trabalho enriquecido, isto é, as pessoas sentem-se melhores, logo, trabalham melhor. Entretanto o destaque dessas iniciativas são as pessoas que fazem o trabalho imaterial unicamente por opção. São pessoas anônimas e o único interesse que as move é promover mais laço social, participar da construção de um amanhã igualitário que não mais precise de assistencialismo para levar vida ao sujeito. Em outros contextos, como o de festas organizadas por entidades sociais em parceria com a prefeitura, há muitos anos as pessoas vem realizando um trabalho voluntário como exemplifica a *Festa das Nações* que acontece em várias cidades do estado de São Paulo e, entre elas, em Piracicaba na qual a festa completou esse ano seu 23º aniversário. Nesse exemplo os voluntários não são incentivados por uma empresa, mas pelo fundo de solidariedade da cidade mediante campanhas e mesmo por intermédio de conhecidos voluntários. << Matéria: *Motivação estimula voluntariado*. Olho (subtítulo) *Por motivos variados, pessoas de diferentes classes sociais sentem prazer em ajudar*. Notícia: “(...) A Central de Voluntários de Piracicaba, criada em agosto de 2001 pela Prefeitura em parceria com o Projeto do Fundo Social de Solidariedade, conta com 340 voluntários cadastrados que desenvolvem trabalhos e projetos em áreas variadas” do caderno *Cidade » Notícias* do Jornal de Piracicaba do dia 04/12/2004>>.

² É o que conta o filme *Efeito Borboleta* (2004, direção de Eric Bress e J. Mackye Gruber), baseado tanto na teoria do caos quando afirma que “o movimento pequeno de uma borboleta pode causar um tufão do outro lado do mundo”, quanto numa filosofia existencialista ao nos mostrar que Evan sempre e imprescindivelmente tinha de estar escolhendo e, que todas e quaisquer escolhas, traziam conseqüências, sendo, portanto, a atividade humana - a criatividade humana - buscar a escolha mais propícia, isto é, aquela que, mesmo, às vezes, aparentando não ser a melhor para si mesmo - em um nível extremamente individual - é a melhor se olharmos para o todo e percebermos que cada um de nós é o todo. Qualquer caminho que Evan tomava levava-o de volta a si mesmo. O que mudava eram os desdobramentos de cada um dos caminhos caminhados. Ora uma escolha que aparentemente nada tinha a ver com ele, o deixava paraplégico, ora uma outra escolha que era totalmente vinculada aos seus interesses próprios e, portanto, parecia ser o melhor para ele mesmo tinha como

(...) De quem é a culpa por não termos governantes decentes, um sistema de saúde, de ensino, de segurança e uma justa distribuição de renda? Sem dúvida é de nossos governantes que não cumprem o que prometem, mas nossa também. O estado precisa de quem o fiscalize... (Artigo *Estado nacional* da seção *Opinião pública* do dia 30/04/06).

(...) Portanto, caros cidadãos piracicabanos, vocês devem observar as condições de higiene sempre, e, tem como obrigação denunciar qualquer irregularidade que observem e coloquem em risco sua saúde e de terceiros. Não é apenas responsabilidade da Vigilância Sanitária... (Carta *Ignorância destrói* da seção *Opinião pública* do dia 09/04/2005).

Fiscalizar, observar, denunciar é um exercício que precisamos passar a executar. Os assuntos ligados à nossa cidade, Estado e País são questões diretamente ligadas com nossas vidas, influenciam nosso cotidiano em todos os sentidos. Pode-se indagar: mas como fiscalizar o Estado? Eis que um novo espaço enunciativo – o ciberespaço e seu hipertexto molecular como trabalhei no capítulo anterior – é uma ferramenta propícia para que dados e informações tornem-se cada vez mais nítidas e para que decisões sejam tomadas em conjunto ensejando a maior sociabilidade possível. Em suma, enquanto não participarmos das decisões e planejamentos de nossa sociedade não construiremos uma nova economia e, em decorrência a democracia social. É pelo poder existente em cada um de nós (biopoder), essa *potentio* (potência) que faz de cada ação uma fonte inesgotável de antipoder, o qual é incapturável, além da medida, que pode-se concretizar uma outra situação possível desde o poder de agir.

O trabalho imaterial produz materialidade; ele é o movimento cujo início é no virtual e torna-se concretude. “Por virtual entendemos o conjunto de poderes para agir (ser, amar, transformar, criar) que reside na multidão” (Negri & Hardt: 2005, p. 379). E é o trabalho ativo, criativo, capaz de elaborar a ponte entre o virtual e o real. Nesse sentido o trabalho é o poder de agir.

desdobramento sua mãe doente e sofrendo, sua namorada perdida e sem perspectiva etc. Foi somente quando Evan consegue entender que suas escolhas são sempre responsabilidades próprias tal qual os desdobramentos de cada uma delas, que ele não é vítima, mas ator que pôde viver.

Lembremos que o império define-se enquanto o não-lugar por excelência. Esse não-lugar configura-se como um fora de medida³, no exato sentido em que o sistema não tem como calcular, controlar e mesmo ordenar a produção – cujo valor é cada vez mais o das qualidades humanas. Nesse espaço, fora de medida, a produção é um além da medida, pois, “o trabalho é excesso produtivo com relação à ordem existente e às regras de sua reprodução” (*id., ib.*, p. 379). Todo esse além da medida é o virtual – capacidade de agir – que alcança todos, afeta todos, criando no não-lugar, novas relações, novos espaços antropológicos - pois autônomos em relação à ordem do sistema.

Mais precisamente, toda a capacidade de agir, de criar, de relacionar-se é uma força produtiva. Toda vez que afeto alguém por minhas palavras ou atitudes instauro um campo novo, um lugar fora de medida e além da medida, pois “os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra” (Deleuze & Guattari: 1997, Vol. V, p. 18). Munidos de afetos instauramos um campo de batalha, uma arena na qual toda multidão opõe-se a um inimigo comum – o império/capitalismo – de difícil caracterização devido ser sua forma de repressão ocultada por debaixo de lemas distorcidos de paz, inclusão racial e social, consenso etc.

A força produtiva da multidão, de cada corpo desejante, de cada intelecto agente, põe em movimento uma nova economia de um bem imaterial que, assim se define, por não ser construto de bens materiais e duráveis em seu sentido comum. O trabalho imaterial, que produz um bem, por assim dizer, imaterial, engloba tanto a produção de serviços (cultural, de comunicação e conhecimento) quanto a de afetos (contato e interação). Nesse sentido, o trabalho imaterial pode gerar um tipo novo de liberalismo⁴.

Segundo esse liberalismo ampliado, cada um seria produtor (e solicitador) individual de qualidades humanas em uma grande variedade de “mercados” ou contextos, sem que ninguém jamais pudesse se apropriar dos “meios de

³ Cf. Negri & Hardt em *Império*.

⁴ Realmente um novo tipo de liberalismo visto que a política liberal não tem mais lugar no império. Ver o capítulo terceiro da seção segunda. O liberalismo de que fala Lévy define-se unicamente pela noção de qualidades humanas, os seres humanos cada vez mais vistos como uma potência particular (qualidades de cada singularidade), porém participativa e geradora de laço social.

produção” dos quais seriam privados. Na economia do futuro, o capital será o homem total (Lévy: 1998, p. 43).

Esse humano total de que fala Lévy é subversivo por não ser automatizável e, é devido a isso, que o novo capital delinea-se como economia das qualidades humanas. Essas são inapreensíveis, não se cristalizam e viajam na velocidade das interações. Modificam-se a cada contexto, potencializam-se, buscam o mais qualitativo. O trabalho imaterial não pode ser medido, conformado, institucionalizado; ele é da ordem dos humores⁵, das sensações, das relações, enfim, faz parte do corpo e visa unicamente a sociabilidade comum, ou seja, “na expressão de suas próprias energias criativas, o trabalho imaterial parece, dessa forma, fornecer o potencial de um tipo de comunismo espontâneo e elementar” (Negri & Hardt: 2005, p. 315).

O trabalho imaterial fomenta esse *comunismo espontâneo e elementar* porque ele desterritorializa, isto é,

fazer do fora um território no espaço, consolidar este território mediante a constituição de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar-se a si mesmo renunciando, indo a outra parte (Deleuze & Guattari: 1997, Vol. V, p. 14).

Mais precisamente, o trabalho imaterial - a capacidade de amar, transformar, criar etc - não aceita nenhum tipo de território (barreira), ou antes, ultrapassa as que surgem, pois ele é da ordem do molecular. Sedimentações do tipo raça, etnia, língua, costumes culturais, gênero, profissão, escolaridade, classe enfim, estratificações como a subjetividade, a significação e o

⁵ Os humores são, na biologia, os sangues, o flegma, a bile. Daí dizermos que alguém está de *mau humor*. Conforme o pai da medicina, Hipócrates, a saúde é resultado do equilíbrio entre corpo e mente, entre o sujeito e o meio e entre o sujeito e a natureza, de forma que “Hipócrates achava que em países de mudanças bruscas de temperatura os habitantes estavam sujeitos a paixões fortes e violentas, havendo assim uma interferência do clima com a tranquilidade da vida. Até o regime político poderia influir sobre o estado de saúde dos habitantes; assim, os asiáticos, vivendo sob o regime despótico, eram menos vigorosos na guerra do que os gregos, que gozavam de um regime democrático” (Landmann em *A outra face da medicina*, p. 123). Assim, estar com um mau humor significa que uma daquelas relações entre corpo e mente e o corpo e meio foram abaladas. “A angústia provoca emagrecimento e deteriora o sangue”, este, por exemplo, pode deteriorar-se, segundo Maimônides (grande médico influenciado pelas teses de Hipócrates) “por excesso de desejo, e excesso de ganância (dinheiro) ou por ideais obsessivos. Essa deterioração se reflete em várias partes do organismo; por isso, assim como os humores e líquidos do organismo influenciam as virtudes dos homens, suas virtudes influenciam seus humores” (*id., ib.*, p. 124).

organismo⁶ concretizam-se como territórios impondo barreiras. A réplica do enunciado exemplifica essa realidade: “(...) Vivemos em casas fechadas, com grades, andamos em nossos carros de vidros fechados, e portas travadas, brincar na rua nem pensar...” (Carta *Violência* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06). Muros, grades, cercas, vidros e portas fechadas territorializam tanto o próprio sujeito em relação a si mesmo quanto o mundo (o outro) que o rodeia.

O território é primeiramente a distancia crítica entre dois seres da mesma espécie: marcar suas distâncias. Não quero que me toquem, vou grunhir se entrarem em meu território, coloco placas (Deleuze & Guattari: 1997, Vol. IV, p. 127).

Toda a forma de hierarquia, de território, de escalas de poder, enfim, de lógica binária, é superada pela desterritorialização. Dessa nova relação emerge uma subjetividade nômade não porque sem território permanente, mas porque capaz de desterritorializar.

A superação da lógica do território, por mais inovadora que seja trabalha com um elemento tão antigo quanto a humanidade, ou seja, fomenta as potencialidades humanas, terrivelmente ignoradas, desprezadas pelo sistema capitalista. O trabalho imaterial elabora uma nova economia - a economia das qualidades humanas.

⁶ Cf. Deleuze & Guattari em *Mil Platôs*, Vol. III.

II A economia dos corpos – para uma política da comunicação a partir da avaliação lingüística do social (molecular)

Marx dizia que o limite do capitalismo é o capitalismo. Essa tese deve-se à análise de que o capitalismo não opera dentro de limites, sua estrutura supõe expansão.

Aqui o grande capitalista Cecil Rhoades aparece como o representante paradigmático. Os espaços do globo estão se fechando, e a expansão capitalista encontra-se face a face com seu limite. Rhoades, sempre aventureiro, mira pensativamente as estrelas, frustrado pela tentação cruel dessas novas fronteiras, tão próximas e ao mesmo tempo tão distantes (Negri & Hardt: 2005, p. 248).

Quando o “fora” encontra-se dominado, o capitalismo passa a executar uma nova tática: de extensivo torna-se intensivo, isto é, não procura mais um fora não-capitalista, mas exerce sua dominação “dentro” de seu próprio terreno. Todavia, esse exercício interno, voltado para si mesmo, deve ser acelerado, como propõem Deleuze & Guattari, em vez de confrontado. Acelerar o capitalismo, o mercado mundial, significa potencializar a desterritorialização. Lembremos que o império, devido sua estrutura de levar a extremos suas atividades, possibilita brechas em sua nervura.

No contexto do mundo contemporâneo, o capitalismo não explora mais atividades produtivas; o poder do trabalho seja a medida, a determinação ou a diferença estão fora de medida, isto é, não são mais capturáveis pela maquinaria. Agora, o que o capital explora é a capacidade produtiva, cujo lugar é indeterminável e sua força poderosíssima. Tal trabalho, objeto de exploração capitalista,

É o conjunto cooperativo de cérebros e mãos, mentes e corpos; é simultaneamente o não fazer parte e a difusão social criativa do trabalho ativo; é o desejo e o esforço da miríade de operários móveis e flexíveis; e ao mesmo tempo é energia intelectual e lingüística e construção comunicativa de uma multidão de operários intelectuais e afetivos (Negri & Hardt: 2005, p. 229).

No capítulo segundo da primeira seção, fora dito que a biopolítica, ao produzir a própria vida, a produz efetivamente. Não há um limite no engendramento da vida. *Bios* é *bios*, com toda sua potência (*conatus*), com toda sua força e desejo. Como também já fora afirmado, o império, para manter-se, insere-se nesse jogo tenso entre dominar e emancipar; ele cria fronteiras de um lado, e de outro abre caminhos: essa é sua grande tática de exercício. É por isso que para os autores com os quais dialogo, o império, essa maquinaria de captura, é o melhor sistema para se criar fendas, para comê-lo por dentro.

O capitalismo é ainda nosso inimigo e, por capitalismo enfoca-se essencialmente a desigualdade social, sua mais velha filha. Porém deve-se ter claro que o capitalismo já não é mais o mesmo desde sua origem. É justamente devido a essa transformação pela qual o capitalismo fora obrigado a passar para manter-se, que pode-se dizer que “o capital não é nada mais senão uma relação social, uma relação antagonista, com um dos lados animado pela vida produtiva da multidão” (*id., ib.*, nota 18, p. 447). É preciso entender isso para se compreender o *bios* produtivo, para ver o quanto o *bios* está fora de medida e além da medida.

O poder, ou melhor, o antipoder, da multidão “inventa formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro” (*id., ib.*, p. 289), pois o humano é não automatizável, ele é, na expressão marxista, *Nicht-Capital* – o não-capital. Este refere-se na reescrituração do termo, a um novo capital que gera comunidade, relações sociais. A riqueza humana, a capacidade humana, torna-se o elemento base desse novo capital. “(...) Na pós-modernidade a riqueza social acumulada é, cada vez mais, imaterial; ela envolve relações sociais, sistemas de comunicação, informação e redes afetivas” (*id., ib.*, p. 279).

A dimensão social, coletiva e intelectual cuja comunicação é molecular, tal qual sua realidade e que designa a biopolítica, em sua atividade produtiva, na produção de subjetividade engendra interações autônomas, um trabalho vivo – de participação e cooperação mútua. Pensar assim é, antes de mais nada, defender a relação linguagem-trabalho

desde uma perspectiva criativa, desde o entendimento da imbricação entre a estrutura (sincrônica) e a palavra (diacrônica).

Ao ser o indivíduo cada vez mais o capital, isto é, a fonte de toda produtividade, gera-se uma relação pela qual o trabalho é o motor de produção ética: produzir valor é produzir comunidade⁷. Essa fórmula, como observam Negri & Lazzarato, pode ser fascinante se o fundamento do capitalismo for entendido exatamente como a produção de eticidade. Se meu trabalho volta-se significativamente para potencializar um bem estar comum produz, diretamente, amabilidade e sociabilidade.

É nesse contexto que o pensamento bakhtiniano, ao propor uma análise social da linguagem, é determinante, pois como na filosofia de Nietzsche, Bakhtin faz uma filosofia dos valores, do movimento valorativo. “Trata-se, pois, de determinar o “excedente na produção lingüística”, que produz novas expressões, novas linguagens e, portanto, novos valores e novas formas de vida; e este excedente não pode ser senão um ato criativo” (Negri & Lazzarato: 2001, p. 98). Para os autores, Bakhtin propõe algo interessante, a saber, “colocar a valorização social no centro de uma teoria de enunciação” (*id., ib.*, p. 99). Isso significa que Bakhtin não se limitou a uma definição *público-coletiva da linguagem*, antes, “contraí toda a sua teoria da enunciação (e da estruturação fonética, gramatical, sintática e gêneros do discurso) sobre ela [a avaliação social]” (*id., ib.*, p. 99-100).

A análise social da linguagem efetivada por Bakhtin põe em jogo os materiais variáveis – a entonação, o corpo, o discurso etc – concretizando uma avaliação molecular da realidade. A ideologia oficial – o mundo dos valores – e a ideologia do cotidiano – a atividade criativa, a criação verbal - constituem uma relação dinâmica, elaborando novos valores e interações.

⁷ Há algum tempo fala-se muito em quociente emocional no lugar do quociente inteligente. O profissional, para se destacar, tem de ser capaz não simplesmente de fazer suas tarefas, ele tem de ser um agente emocionalmente adequado: ter habilidade para lidar com situações diversas, improvisar em situações de emergência, ter jogo de cintura, usar de sua intuição, ser criativo e, principalmente, ativo, muito ativo.

Em suma, em toda enunciação, por mais insignificante que seja, renova-se sem cessar essa síntese dialética viva entre o psiquismo e o ideológico, entre a vida interior e a vida exterior (Bakhtin: 1992, p. 66).

A enunciação promove um evento, ela cria novos mundos, novas dimensões. O ato comunicativo molecular põe em movimento um jogo de tensões, um jogo de ideologias, na qual um ressoa no outro mediante a criação verbal.

A introdução da avaliação social deve, portanto, abrir a compreensão da comunicação como evento. E isto distingue radicalmente a produção material da produção do ambiente ideológico e do ato comunicativo. Ao invés de extrair as constantes lingüísticas, Bakhtin [*sic*] exaltará as variáveis; ao invés de trabalhar com uma ciência dos universais, ele trabalhará com uma “ciência da singularidade” (Negri & Lazzarato: 2001, p. 100).

Ao voltar-se para a capacidade criativa do indivíduo dentro do jogo do social, ao fazer uma “ciência da singularidade”, a teoria bakhtiniana fomenta um fecundo solo para uma política da comunicação, pois, minha singularidade será potencializada devido as minhas capacidades de estabelecer interações, de comunicar-me, de construir-me como indivíduo em relações moleculares. Com efeito, a subjetividade é por princípio um fato social. “Nossa individualidade não teria existência se o outro não a criasse” (Bakhtin: 2000, p. 55). Os indivíduos não ganham a língua pronta para simplesmente usá-la; eles penetram, entram no fluxo da comunicação. É por essa entrada que a consciência *desperta e então começa a operar*. Mais precisamente, “os sujeitos não adquirem sua língua materna; é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar das consciências” (Bakhtin: 1988, p. 108).

O indivíduo está sempre inserido no jogo tenso entre uma estrutura que se quer dominante e uma infra-estrutura; há ressonância, transformação e criação a cada palavra em uso. A avaliação social, tal qual lê-se em Bakhtin, entende que toda palavra em uso é ideológica, de forma que dizer é tomar uma posição, penetrar e transformar a corrente comunicacional.

A política da comunicação, a qual nossa época testemunha⁸, significa a libertação do sujeito da comunicação, a libertação do sujeito falante no sentido da libertação de um poder constituinte. Este poder constituinte não se determina desde relações de poder, ao contrário, suas relações definem-se como antipoder, são antagônicas ao poder.

A constituição antagonista, portanto, não se determina mais a partir dos dados da relação capitalista, mas da ruptura com ela; não a partir do trabalho assalariado, mas da sua dissolução; não sob a base das figuras do trabalho, mas daquelas do não-trabalho (Negri & Lazzarato: 2001, p. 36).

Quando sou capaz de perceber que minha subjetividade é fruto de relações sociais e comunicativas, que a imagem que tenho de mim mesma é consequência das relações por mim estabelecidas, ou seja, que é construído do olhar do outro associado às minhas escolhas; quando compreendo o outro como potencialmente desejável, como um horizonte único, sendo sua visão de mundo e seu modo de agir um permanente aprendizado; quando coloco-me ao seu lado como ouvinte - sou capaz de escutá-lo - de interpelá-lo e com ele criar uma visão, uma expressão, passei a respeitar sua existência, estou pronto para com ele forjar inúmeros laços, posso com ele criar comunidade⁹.

A qualidade do trabalho é medida pela capacidade de criar “mais-comunidade”, afirma Marrazi¹⁰, portanto, o comando do trabalho alheio é um comando sobre elementos lingüísticos, pois, o que gera comunidade é o que há de mais comum – social - entre todos nós, a saber, a linguagem e comunicação. Consoante essa visão¹¹, produção de valor será uma produção de sociabilidade. Eis porque, como afirma Lévy, o indivíduo torna-se o capital por excelência. A economia de uma política da diferença é a economia que entende a pessoa

⁸ Negri & Lazzarato afirmam em *Trabalho imaterial* que desde uma história das idéias, à luz de Foucault e Deleuze, pode-se pensar três períodos da constituição política: a política clássica; a representativa e a da comunicação.

⁹ Comunidade opõe-se a sociedade. Na sociedade vive-se uma relação na e pela qual há o apagamento da singularidade criativa do indivíduo. Este incide em um anonimato empobrecido, ou seja, em um anonimato não subversivo. Na comunidade, ao contrário, vive-se relações tecidas por interações, o indivíduo é cooperativo, sua singularidade criativa é potencializada e seu anonimato anticapitalista. Ver a obra de Boff *O despertar da águia*.

¹⁰ *Apud* Negri & Lazzarato em *Trabalho imaterial*.

¹¹ Desenvolvida por Negri & Lazzarato.

como fonte única e insubstituível de produção de valor – de produção de eticidade, de comunidade.

A vida econômica não estaria mais essencialmente animada por uma competição entre grandes empresas (...). Assistiríamos em vez disso, ao desenvolvimento de formas complexas de interdependência conflitual entre zonas de competência vagas, não-localizáveis, aproveitando-se de todas as suas singularidades, agitadas por movimentos moleculares permanentes de associação, de troca e de rivalidade (Lévy: 1998, p.22).

Uma nova dimensão do trabalho - pós-fordista, pós-industrial – produz subjetividades ativas. Dessa produção emergente do jogo social – biopolítica - as subjetividades emancipam-se como intelectualidades de massa fundamentadas na “relação para si”, a qual, como observa Foucault, está livre das relações de poder e de saber.

Esta dimensão, desenvolvida nas suas lições dos anos 1970 e na sua última obra, nós a interpretamos como indicativa da constituição da “intelectualidade de massa”. “Intelectualidade de massa” que se constitui independentemente, isto é, como processo de subjetivação autônoma que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor sua força; é somente sobre a base da sua autonomia que ela estabelece a sua relação com o capital (Negri & Lazzarato: 2001, p. 35).

A nova economia será construído de uma fundição: o trabalho imaterial e as singularidades ativas e criativas que formam a multidão. Essa fundição é possível desde a criação verbal molecular e não mais molar. A comunicação molecular define-se pela forma espaço todos/todos, ausente de hierarquias e livre de idolatria, opondo-se, portanto, à lógica molar.

Molar se refere a amplos agregados ou grupos estatísticos que constituem, mediante processos de integração e representação, um conjunto coeso e unitário. Molecular, por sua vez, designa micromultiplicidades, ou melhor, singularidades, que formam constelações ou redes não-homogêneas (Negri: 2001, p. 75).

Novos espaços enunciativos designam essas novas relações comunicativas emergentes por uma multimídia sem precedentes: o ciberespaço. Como fora dito, o ciberespaço delinea-se como um espaço enunciativo sem mediações senão a própria máquina. Por ela, afirma Lévy, ter-se-á uma superlíngua, pois molecular, pela qual a fala, muito mais que a escrita, fará essa revolução comunicacional. As singularidades não dominadas, antes, produtivas de laços

sociais, constituídas da inteligência coletiva visam, devido a um desejo comum, a libertação da inteligência, ou seja, a comunicação alcançando a todos, afetando todos, sendo produzidas por todos de forma a elaborar um hipertexto, uma paisagem desbloqueada de uma comunicação confiscada. A economia de uma humanidade cujo desejo é a sociabilidade, é a própria pessoa. A valorização do humano é o saber escutar, é a fala potencializada a todos os interlocutores. Em suma, é a comunicação molecular. A economia capaz de engendrar uma democracia que almejamos é o *valor* inesgotável do outro, ou melhor, a potencialização desse valor, o desejo que com ele compor uma sociabilidade, e esta define-se primordialmente pela igualdade social. Corroboram os enunciados ao darem uma contrapalavra às medidas comuns (paliativas) da lógica de comando capitalista:

(...) nenhuma medida corretiva nas polícias, nas penitenciárias, na Justiça ou em qualquer instituição será bem sucedida enquanto permanecer o quadro estrutural de disparidades sociais... (Artigo *Vai acontecer de novo?* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06).

(...) Por isso, sempre escolhi dar uma saída para os problemas de segurança abordando as questões das desigualdades sociais no país (...) A educação é somente um dos elementos a ser considerado dentro do círculo vicioso da pobreza e das desigualdades sociais... (Artigo *Guerra em São Paulo* da seção *Opinião pública* do dia 20/05/06).

Em ambas as enunciações está presente um dialogismo e uma réplica à lógica capitalista. No cenário contemporâneo não é possível falar sobre segurança, eficiência, educação sem antes falar sobre uma nova economia, ou nos léxicos usados, sem falar em “*disparidades sociais*” ou “*pobreza e das desigualdades sociais*”.

Uma dúvida paira: quem é que quer compor essa sociabilidade? Ao encontrarmos a resposta para o *quem*, encontraremos em decorrência o *porquê* desse desejo que afirmei o tempo todo ser comum.

III *Multidão como potência democrática*

Há um sujeito social, dizem Negri e Hardt, que em todos os períodos históricos está presente: “o único “nome comum” não localizável de pura diferença em todas as áreas é o dos pobres” (Negri & Hardt: 2005, p. 174).

São os pobres, movidos por um desejo comum, os militantes capazes de forjarem o contra-império. Eles são a potência de novas relações sociais¹².

A noção de pobre define-se negativamente. Quem é o pobre? “O pobre é indigente, excluído, reprimido, explorado...” (Negri & Hardt: 2005, p. 174). Todavia, para uma política da diferença, esse sujeito recorrente em todos os períodos históricos, é a força motriz da concretização de uma corporeidade efetiva, é o único sujeito unido imediatamente por um desejo comum: emancipar-se, ir além, recusar, desterritorializar, desertar e ir contra. Os pobres são o limite do império.

e é por isso que o povo sempre diz,... “pobre tinha de nascer morto”..., assim sobrava mais dinheiro para os Mercadantes, Mantegas, Delfins Netos, José Rato e outros...” (Carta *Onde há fumaça há fogo* da seção *Opinião pública* do dia 21/05/06).

A enunciação vem ao encontro da definição do pobre como força motriz e limite da lógica capitalista. Se o povo diz que pobre tinha de nascer morto para não sofrer tanto (sentido corrente de tal enunciado), a enunciação depois do *assim* transvaloriza o valor desse enunciado: pobre tinha de nascer morto para sobrar mais dinheiro ainda para alguns. Essa transvalorização presente na enunciação diz tanto que não queremos morrer – nascer morto - para não enfrentarmos as dificuldades pelas quais passam a maioria das pessoas em nosso país e mundo, mas que elas, as dificuldades, são somente obstáculos a nossa potência e que o

¹² Uma nova relação social é aquela que torna-se cada vez mais interação comum. De modo análogo lê-se em Boff: “Quem são os sujeitos coletivos gestadores da nova civilização? (...) eles se encontram em todas as culturas e em todos os quadrantes da Terra. (...) Eles estão em toda parte. Mas são principalmente os insatisfeitos com o atual modo de viver, de trabalhar, de sofrer, de alegrar-se e de morrer, em particular, os excluídos, os oprimidos e os marginalizados. São aqueles que, mesmo dando pequenos passos, ensaiam um comportamento alternativo e enunciam pensamentos criadores” (Boff: 2002, p. 33-4).

pobre é uma figura desprezada, pois alguns têm de dividir, ou antes, ganhar um pouco menos por haver o pobre sempre presente exigindo sua parte. “*O pobre é deus na Terra*” (Negri & Hardt: 2005, p. 175).

A figura do pobre¹³ é emblemática, pois mesmo discriminalizado, explorado, rejeitado etc, o pobre continua vivo e, não obstante, a novidade do conceito reside no fato de que o pobre é produtivo não só pela produção profética - os desejos postos em jogo, levados à comunidade, abrindo possibilidades reais, “*Deus na Terra*” (*id., ib., p. 175*) – mas, fundamentalmente por terem absorvido a exploração; “(...) *na pós modernidade o subjogado absorveu o explorado*” (*id., ib., p. 176*). Não há mais uma *classe* de trabalhadores explorada pelo capitalismo, há uma multidão de pobres explorados pelo capitalismo. Essa multidão exigiu o império, essa multidão vai além do império.

A idéia de multidão deve ser entendida como propõe Spinoza, cuja definição é, segundo Negri, a de maior pregnância. Para Spinoza, multidão (*multitudo*) é o termo que define “uma multiplicidade de singularidades que se situam em alguma ordem” (Negri: 2001, p. 139). A definição spinozista dá ao termo uma característica nova, visto que, dentro da teoria política, multidão carregava¹⁴ uma acepção negativa, como nos mostra a reescrituração da enunciação usada pelos antigos juristas ao nomear a multidão como *proletarii* (*proletários*): “aqueles que não fazem outra coisa além de reproduzir a própria multiplicidade e que por isso não mereciam ser contados” (Rancière: 1996, p. 121).

¹³ Uma leitura acerca dessa interação ou expressão povo-Deus ver a obra *Teologia da libertação – roteiro didático para um estudo* de João Batista Libanio. Nessa obra o autor propõe, entre outras coisas, um diálogo entre o marxismo e a teologia da libertação e também discute a questão do pobre como expressão ou experiência de Deus. Ver em especial os capítulos seis *Experiência de Deus no pobre* e capítulo dez *Mediações sócio-analíticas - o problema da análise marxista*.

¹⁴ Como salientam Negri & Hardt, mesmo no contexto atual da teoria política há quem se recuse a ver a multidão com outros olhos, como é o caso de alguns pós-modernistas.

A multidão, portanto, não designa, de forma alguma, uma massa, ao contrário, os elementos que constituem tal conceito são molecular, não-massa e classe social não-operária¹⁵. Isso quer dizer, sujeitos autônomos e singulares, ativos e criativos.

Da mesma forma, a noção de comum remete a um comum existente por trás de todas as diferenças, singularidades, identidades dos corpos da multidão. É um comum que jamais é idêntico, não tem nada de consenso, nem de representação, antes, é comum somente na proliferação, no *diz-sensu*, na polifonia de todas as atividades criativas em busca de cooperação mútua. É um comum na produção de fluxos cooperativos.

(...) no funcionamento da linguagem, não só temos a possibilidade de sermos iguais ao expressar sentido, mas também a de reconhecer que o sentido nasce da, se forma na cooperação lingüística. Nessa perspectiva, podemos identificar o entrelaçamento da revolução produtiva e da revolução lingüística, a determinação da transformação ontológico-produtiva em ação, lá onde valor produtivo e sentido lingüístico constroem um percurso comum (Negri: 2001, p. 149).

A multidão e seu comum – seu *conatus*, potência – constitui um intelecto numa estrutura molecular. Ela é um desejo comum - dos corpos explorados e violados esparramados por todas as partes, lutando em diferentes ocasiões, em diferentes momentos e por diferentes causas – de êxodo, de recusa e resistência. É essa subjetividade o limite ontológico da lógica imperial. Entretanto, pode-se perguntar: mas, o que garante que as singularidades unidas por um comum sejam capazes de juntas, em multidão, fomentarem uma situação igualitária, uma verdadeira democracia, se o comum neles jamais é idêntico? Nada, não há garantias *a priori*, não há determinações; o que há é jogo, interação:

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (Deleuze & Guattari: 1997, Vol. IV, p. 43).

¹⁵ Cf. Negri em *Cinco Lições sobre Império*.

Tem-se assim uma corrupção¹⁶, isto é, uma negação, uma separação ou dicotomia entre o intelecto e a carne da multidão. “É a corrupção que separa um corpo e uma mente daquilo que eles podem fazer” (Negri & Hardt: 2005, p. 412). Na contemporaneidade, a corrupção é a própria maquinaria imperial. Portanto, unir o intelecto (*General Intellect*) e a carne da multidão é a luta que se propõe uma política da diferença.

Como une-se intelecto e carne? Como se gera essa hibridização? Ou, mais precisamente, como criar uma nova forma de vida, uma corporeidade?

A criação de uma corporeidade – união de um desejo comum de emancipação (intelecto) e dessa carne violada e explorada - está ligada à recusa, ao êxodo, ao amor, enfim, a desterritorialização.

Recusa à determinação, recusa à servidão, recusa à homogeneização, recusa à normalização. Recusar-se sendo contra, opondo-se através da deserção, do êxodo.

A vontade de ser contra precisa, na realidade, de um corpo que seja completamente incapaz de se submeter a um comando. Ela precisa de um corpo incapaz de adaptar-se à vida familiar, à disciplina da fábrica, às normas de uma vida sexual tradicional, e assim por diante (*id., ib.*, p. 236).

Como consegue-se esse corpo? Somente nas relações sociais, na interação, na cooperação mútua, na produção de redes cooperativas tão cara aos corpos explorados é que esse antipoder (resistência, insurreição e poder constituinte) se expressa. Para estes corpos explorados o antipoder faz parte de suas entranhas tanto quanto o desejo comum (intelecto) de emancipação. A união desses elementos é uma construção lingüística, uma luta sígnica.

Destituir o império do simbólico-significante sobre o qual se funda o atual “paradigma-comunicativo”, abrindo-se a outros regimes de semiotização, é hoje um problema político. Mas também definir o “sensível não-empírico (o outro da linguagem e do pensamento) como corpo caminha nesse sentido. O corpo precisamente não entendido de maneira empírica, mas como abertura ao mundo das forças. O corpo como força, uma força que não se relaciona mais a um centro e a um sujeito, mas que afronta somente outras forças “que afeta ou que a afetam”. Ao paradigma linguagem-mundo, preferimos a relação força-signo que, como havíamos visto em Bachtin [*sic*], abre-se a uma ética do evento e da criação (Negri & Lazarrato: 2001, p. 105).

¹⁶ Do latim *cum-rumpere*, isto é, partir-se.

Uma comunicação cada vez mais molecular, uma arte da implicação pela qual todas as expressões, todos os textos, são diretamente formas de atuação é o que visa à política da diferença, dissensual. A criação de espaços enunciativos de ordem todos/todos é a maquinaria de recusa e de geração de novas formas de vida. Nessas relações não hierarquizadas – interações - sem assinatura, a subjetividade é subjetividade política, isto é, só existe “*como produto de um conjunto de relações*” (Negri: 2001, p. 142, grifo meu). Quanto mais capazes formos de criar laços sociais, “mais-comunidade”, quanto mais estaremos unindo carne e intelecto. Como criamos “mais-comunidade”?

Primeiramente, e não querendo ser repetitiva, criamos mais comunidade, fraternidade quando passamos a ver o outro enquanto um horizonte de qualidades. Em decorrência, quando não se reduz o outro em uma ideologia do mesmo, isto é, homogeneização. Tornaremos nossa sociedade mais igualitária quando entendermos que nossa igualdade, nosso comum, existe por detrás de nossas singularidades. Não importa como é meu corpo, como se expressa meu corpóreo, como escolho meus comportamentos, como insiro-me na corrente da linguagem; importa que todos nós tenhamos, desde o viés de uma espécie,¹⁷ um comum. É longa a citação, mas crucial:

Somos animais de postura ereta, por isso é cansativo permanecer muito tempo de cabeça para baixo e, portanto, temos uma noção comum de alto e baixo, tendendo a privilegiar o primeiro sobre o segundo. Igualmente temos noções de direita e esquerda, do estar parado e do caminhar, do estar em pé ou deitado do arrastar-se e do saltar, da vigília e do sono. Como todos temos membros, sabemos o que significa bater em uma matéria resistente, penetrar em uma substância mole e líquida, esmagar, tamborilar, amassar, chutar, talvez até dançar. A lista poderia continuar longamente e compreender o ver, o ouvir, comer ou beber, ingurgitar ou expelir. E certamente todo homem tem noção de que coisa significa perceber, recordar, sentir desejo, medo, tristeza ou alívio, prazer ou dor, e emitir sons que exprimam estes sentimentos. Portanto (e já entramos na esfera do direito) temos concepções universais acerca do constrangimento; não se deseja que alguém nos impeça de falar, ver, ouvir, dormir, ingurgitar ou expelir, ir onde quisermos,

¹⁷ Problematizei nos capítulos anteriores, especialmente no segundo da seção primeira, a questão de espécie, raça usada pelo sistema de captura imperial para segregar-nos não somente uns dos outros, antes, segregar carne e intelecto em cada um de nós. Aqui, voltamos à noção de espécie já numa outra interpretação, numa virada semântica, se somos uma espécie, desfrutamos de elementos comuns. São estes que podemos usar como ferramentas ao favor da humanidade de todos que tem a corporeidade violada, desrespeitada.

sofremos se alguém nos amarra ou mantém-nos segregados, nos bate, fere ou mata, nos sujeita a torturas físicas ou psíquicas que diminuam ou anulem nossa capacidade de pensar (Eco: 1998, p. 93-4).

Ao olhar pelo comum desde uma noção do humano e do direito, não choca pensar na violação desse comum? Quando alguém sente-se impedido de expressar-se (lembremos que todo texto é material da atividade humana), este alguém está sendo radicalmente subjugado, desrespeitado, humilhado. É por isso que o sistema de comunicação um/todos é extremamente ingênuo. Por mais que da minha poltrona eu recuse a aceitar o estigma de um leitor que precisa, por exemplo, dos *ombudsmen*¹⁸, o quanto minha contrapalavra que por si só já é uma resistência, é, entretanto capaz de gerar mais-comunidade? A comunicação, a produção de significado desterritorializa-se e, portanto, quanto maior seu alcance maior as redes de significação. Essas redes centrifugam *invariantes lingüísticas*, deixando o liso e homogêneo – império/ideologia oficial/centrípeto - em prol do espesso e estriado – contra-império/ideologia do cotidiano/centrífugo.

¹⁸ *Ombudsman* significa o que ouve, o que faz a ponte entre o leitor e os meios de comunicação (informação). Seu papel é, nas palavras do *Ombudsman* da Folha de São Paulo Marcelo Beraba em entrevista ao programa *Observatório da Imprensa* da TV Educativa do dia 02/05/06, “defender o leitor”. << “O *Ombudsman* ele nasce (...), primeiro é uma figura, função que nasce não com o objetivo específico de trabalhar meios de comunicação, nasce como defensor do povo em geral (...) e depois surge como uma figura de defensor de leitores junto à imprensa...” >>. Fica a indagação: por que o leitor precisa de um defensor? Talvez não fosse a intenção inicial, mas dizer que o *ombudsman* é o *defensor do povo* sugere que o povo não é capaz de se defender-se das falácias, dos sensacionalismos da mídia. Instaura-se, então, uma segunda pergunta decorrente: Não é capaz por quê? Mais uma vez no interdito dessa enunciação pode-se ler que o povo é incapaz de perceber os erros, as jogadas “*marqueteiras*” e todo o sensacionalismo promovido por uma mídia descompromissada. Em outras palavras, define-se o povo mais uma vez como ignorante, como incapaz de criar contrapalavras, sendo necessário um funcionário do jornal, por exemplo, o indivíduo encarregado de criá-las. Fora ainda discutido justamente a *liberdade de expressão* do *ombudsman* visto ser ele um contrato de determinado jornal, revista etc. Ou seja, o quanto realmente ele faz a crítica, cria a contrapalavra às enunciações do meio de comunicação? Segundo um dos convidados do programas, Villas Bôas Corrêa essa defesa é bastante limitada, diz ele: << “por exemplo, no Jornal do Brasil, Marcos de Castro fazia internamente um comentário crítico sobre o jornal, mas do ponto de vista das matérias, erros de português, redação etc”. Postado dia 03/05/06, entrevista na íntegra do programa da terça-feira dia 02/05/06 In: www.observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos >>. Os meios de comunicação ao contratarem *ombudsman* querem instaurar uma interação leitor/meio, todavia, essa interação é muito pouco participativa visto que em nada modifica a redação do meio de comunicação. As seções de cartas – fomentadas em alguns jornais e revistas pela existência de *ombudsman*, é muito mais produtiva por ser a própria fala das pessoas sobre qualquer assunto. O espaço maior dado às seções de carta é um começo de uma participação em meios privados. Entretanto, não é o suficiente como aponta Lévy. Uma comunicação molecular só será possível quando as pessoas produzirem seus textos juntamente através do ciberespaço criando o que ele chama de texto-imagem. A forma criada pelos próprios meios de comunicação é uma pequena iniciativa cuja intenção é difícil de afirmar ser realmente a abertura para a polifonia e a participação ou se é um mecanismo, próprio das táticas

A união carne/intelecto é a centrifugação, o esparramar por todas as estrias do sistema de comando as qualidades humanas. A corporeidade é construção de corpos singulares os quais, com seus afetos, criam bandos, malta não hierarquizadas por essência. A multidão – todas as singularidades/corpos que a compõem – são os *novos bárbaros* que de dentro de suas entranhas são autoconstituintes, auto-organizados, em uma palavra, são *autopóieses*, pois:

(...) O trabalho imaterial não exige comando. A difusão do saber em forma reticular se oferece, então, potencialmente, como uma excelência em relação ao conjunto de obstáculos que se lhe apresentam. A multidão do trabalho imaterial vive, pois, através do excedente, o êxodo. Neste ponto, temos uma segunda definição que se acrescenta à afirmação do dispositivo (ou seja, da relação e/ou da concatenação) de trabalho imaterial e êxodo. Essa definição está ligada ao fato de que o trabalho imaterial, hoje, para ser criativo deve ser “comum”, ou seja, produzido por redes de cooperação. O trabalho se define ontologicamente como liberdade através do comum: o trabalho é produtivo quando é livre, do contrário está morto, e é livre somente quando é comum (Negri: 2001, p. 153).

A multidão produz e reproduz sua forma, porém mantém uma característica subversiva incapturável pela biopolítica de comando. “É estranho porque o pobre é, em certo sentido, uma eterna figura pós-moderna: a figura de um sujeito transversal, onipresente, diferente e móvel; um atestado do irreprimível caráter aleatório da existência” (Negri & Hardt: 2005, p. 174).

É essa figura não-capturável, não-alienável e não-automatizável o indivíduo que tem a capacidade de promover um estado mais social, uma democracia mais participativa, uma comunidade mais comum.

IV Nota conclusiva

O cenário contemporâneo é uma arena de possibilidades emancipatórias. O ciberespaço (internet: *blogs*, multimídia, *orkut* etc) amplia nossos alcances comunicativos sem que para isso tenhamos, por exemplo, de sair de nossas casas.

mexer-se não é mais deslocar-se de um ponto a outro da superfície terrestre, mas atravessar universos de problemas, mundos vividos, paisagens dos sentidos. Essas derivas nas texturas da humanidade podem recortar as trajetórias balizadas dos circuitos de comunicação e de transporte, mas as navegações transversais, heterogêneas dos novos nômades exploram outro espaço... (Lévy: 1998, p. 14).

Entretanto, a multidão, como potência democrática, é ainda uma relação vaga, dispersa, constituída por falas segregadas, cujo alcance parece não elaborar um hipertexto. Todavia, sua existência é inegável e sua força incalculável, um limite ontológico. Os murmúrios coletivos, as cartas, as conversas espalhadas entre todos os tipos de gêneros discursivos são incapturáveis pela maquinaria imperial, são subversivos. Toda essa rede de significação engendra-se a si mesma num processo ininterrupto de produção sígnica. Subjetividades emergem dessas interações cada vez mais desterritorializadas e desse jogo imprescindível das tensões entre os discursos vê-se o horizonte de uma nova Terra, a qual fundamenta-se em um princípio básico e inalienável: a comunidade.

CONCLUSÃO

*“Não é o que fomos até
agora, que nos constituí
num Estado, mas o que
vamos fazer daqui para
frente”*
Ortega y
Gasset

O projeto para um contra-império, da invenção de uma democracia virtual, de uma relação mais participativa passa imprescindivelmente pela noção de política como um criar vínculo. Resulta dessa noção a percepção de que o vínculo não pode estar dado antes da instauração das partes, caso contrário incide-se em uma determinação subjetiva das formas de ser, agir e falar. Conceber a democracia como dissenso é a forma aqui adotada para opor-se ou ir além da atual forma de comando - império. Daí tem-se que o consenso – nosso imaginário político - é uma forma de subjetivação negativa quando analisada desde a multidão. Entretanto, como vimos, a ideologia consensual – ideologia oficial - não é de forma alguma um reino absoluto, seus paradoxos estão presentes em nosso cotidiano. Não obstante, a utopia assumida afirma que a sociabilidade humana e o desejo comum unem mais do que a lógica consensual de comando consegue segregar.

A pergunta crucial é: como reelaborarmos o discurso centrifugando o dissenso ao extremo? Como toda enunciação é uma criação verbal, como toda vez que expresso minha visão de mundo crio uma contrapalavra na qual estão imbricadas todas as minhas experiências, todas as minhas qualidades e capacidades afetivas e, portanto, como todo texto, todo enunciado instaura um novo recorte no sensível, resta, pois, a elaboração dos espaços enunciativos. São eles que nos faltam. Esse projeto define-se como a transvalorização das relações estabelecidas, pois, como afirma Bobbio, nossa questão indaga não por quem vota, mas onde vota.

Um espaço enunciativo não hierárquico, tecido pela comunicação molecular (todos/todos) potencializa nossa criação verbal, pois dá a ela membros sem fronteiras. Potencializamos, portanto, a nós mesmos ao colocarmo-nos em cena como realmente agentes participantes, superando a visão de que há uma desabilitação, de que há pessoas incapazes de participar, colaborar e opinarem por soluções de problemas comuns. A linguagem binária e molar nos aprisiona ao impedir-nos de participação mais autônoma e mais presente na fonte das questões. As decisões de uma cidade acerca de seus problemas públicos serão cada vez menos manipuladas, ignoradas e disfarçadas quando a comunidade unir-se e refletir a solução mais cabível – que gere mais e mais laço social. A cibercultura pode ser utilizada de diversas maneiras, porém quando todos os participantes puderem elaborar uma visão conjunta – hipertexto - e toda expressão estiver visível e manipulável – discurso-paisagem - nossa *visão* ganhará dimensões mais amplas e qualquer tentativa de diminuir o laço social encontrará cada vez mais limites ontológicos. No ciberespaço, como afirma Lévy, sempre terá alguém (um anjo) em alerta.

Ganharemos, como indica a metáfora de Boff, uma *condição águia* cujo olhar é preciso e amplo e o vôo pleno e seguro. Despertada a águia adormece-se a galinha cuja condição, imprescindível, porém não suficiente, circunscreve-se aos limites do território.

A partir de uma atividade realmente participativa, a biopolítica de comando encontra sua derrocada. Fundamentada no biopoder, a biopolítica de comando tenta enfraquecer ou manter em controle o *contaus*, a potência criativa de todo indivíduo. Entretanto o poder (biopoder) é um fenômeno disseminado na sociedade biopolítica e não automatizável, de forma, que todo controle opressor é parcial. Não obstante, a maquinaria de produção do sujeito social fomenta, como vimos, afetos e valores, enfim, criatividade, e estes são inalienáveis.

Disso resulta que de dentro da própria nervura da sociedade biopolítica de comando – império – existem prerrogativas concretas. O império ao trabalhar diretamente com o biopoder (para manter-se) tem de criar mecanismo que controlem as subjetividades sem destruir o biopoder, o que levaria à sua própria dissolução. Eis as formas de controle delineadas em imaginários de atores políticos, população, consenso etc. Todavia, ao se estimular o biopoder mesmo dentro de imaginário de controle perde-se o controle total e criam-se fendas incapturáveis. Consoante nosso sistema de comando nossas potencialidades são altamente exigidas. O desejo promovido por essa maquinaria ideológica é além da medida, pois a maquinaria imperial sustenta-se na produção de subjetividades, mas subjetividades não são órgãos abstratos, como feixes para uma relação estrutural; antes, subjetividades são corpos, corpos vivos, corpos criativos, desejantes, ou para usar os termos de Deleuze & Guattari, cada época engendra sua maquinaria, a nossa é a das máquinas desejantes, corpos desterritorializados, corpos que superam fronteiras, corpos águia. A produção biopolítica, ao produzir a vida, a produz concretamente, e esta tem um poder de ação que nem ela mesma conhece. Isso deve-se ao fato de que a composição dos afetos é imprevisível.

A maquinaria do império fomenta jogos de produção subjetiva propícios a uma relação cada vez menos capitalista. Os sujeitos nômades, autárquicos e *in bando* figuram como a personagem principal desse evento, pois a relação deles com a maquinaria é direta, ou seja, sem intermediação. É por isso que quanto mais centrifugadas forem as expressões dos novos bárbaros, mais exposta e fragilizada fica a ordem do presente.

O sujeito dessa mudança, *o quem* desse movimento é a *multidão* e *o como* só o é pela democracia virtual e mais participativa, a qual esboça-se desde uma comunicação molecular e uma arte sem assinatura. Entretanto, a multidão, como potência democrática, é ainda uma relação ausente; porém, sua existência é inegável e sua força incalculável, um limite

ontológico como afirmam os autores de *Império*. A produção sígnica, as contrapalavras/ideologia do cotidiano, o movimento centrífugo são incapturáveis pela maquinaria imperial. Toda essa rede de significação engendra-se a si mesma num processo ininterrupto de produção cooperativa. Subjetividades emergem dessas relações cada vez mais desterritorializadas e desse jogo imprescindível das tensões entre os discursos vê-se o horizonte de uma nova Terra, a qual fundamenta-se em um princípio básico e inalienável: a comunidade.

Mais uma vez na pós-modernidade, encontramos-nos na situação de Francisco, propondo contra a miséria do poder a alegria do ser. Esta é a revolução que nenhum poder controlará – porque o biopoder e o comunismo, a cooperação e a revolução continuam juntos, em amor, simplicidade e também inocência. Esta é a irreprimível leveza e alegria de ser comunista (Negri & Hardt: 2005, p. 437).

A *unidade comum* (comunidade) de nossas interações é fruto do conflito, da contrapalavra, ela é o motor da História.

Enfim, o *Diz-sensu: contra-império e diferença desde a ação lingüística* delinea um projeto estético-político, pois a escrita é política e esta é da ordem da estética. A estética enquanto a partilha do sensível e esta partilha é o que dá molde à comunidade. *Diz-sensu* concretiza uma perturbação teórica - pois é da ordem da escrita – e essa perturbação chama-se democracia. “A escrita é aquilo que ao separar o enunciado da voz que o enuncia legitimamente e o leva a destino legítimo, vem embaralhar qualquer relação ordenada do *fazer*, do *ver* e do *dizer*” (Rancière: 1995a, p. 09). Eis então que não fora preciso inventar palavras, escrever é democratizar. Ou ainda, “escrever é lutar, resistência, escrever é vir a ser (devir); escrever é cartografar” (Deleuze: 1986. p. 51, tradução livre).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua - I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AUGÉ, M. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 6^a- ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COCCO, G. & HOPSTEIN, G. (org.). *As multidões e o Império – entre globalização da guerra e universalização dos direitos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- COSTA, B. C. G. *Estética da violência – jornalismo e produção de sentidos*. Piracicaba: UNIMEP, 2002.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo – comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Vols. I, II, III, IV e V. São Paulo: Ed. 34, Vol. I e Vol. II - 1995, Vol. III –1996. Vol. IV e V – 1997.
- ECO, H. *Cinco escritos morais*. São Paulo: Record, 1998.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 3^a- ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 3^a- ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 17^a- ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

- FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970- 1982)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1989.
- JORNAL DE PIRACICABA. Piracicaba, maio de 2005 a maio de 2006 (sábado e domingo). Cad. Opinião, <<Opinião pública>>. p. A-3.
- LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.
- LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência – o futuro do pensamento na era da informática*. 1ª-ed. 13ª- reimpressão. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NEGRI, A. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, A. & HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2005.
- NEGRI, A. & LAZZARATO, M. *Trabalho imaterial - formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- RANCIÈRE, J. O dissenso. In: *A crise da razão*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

BIBLIOGRAFIA

- ALINE ANDRÉ (S) DIEGO et alii. *Triboluminescência – gegelianos & Bakhtin ainda à sombra*. São Carlos: GEGE, 2005.
- ALVES, R. *Livro sem fim*. 2^o- ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- ALVES, R. A intenção moral do discurso científico In: *Protestantismo e repressão*. Ensaio 55. São Paulo: Ática, 1982.
- ALVES, R. *Filosofia da ciência – introdução ao jogo e suas regras*. 2a- ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARANHA ARRUDA, M. L. & MARTINS PIRES, M. H. *Filosofando – introdução à filosofia*. 2^a- ed. São Paulo: Moderna, 1997.
- ASSMANN, H. *Reencantar a educação* - Piracicaba: UNIMEP, 1996.
- BICUDO, M. *Fenomenologia – confrontos e avanços*. São Paulo: Cortez, 2000.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia – uma defesa das regras do jogo*. 6^a- ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- BOÉTIE, E. *O discurso da servidão voluntária*. 4^a- ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOFF, L. *A águia e a galinha – uma metáfora da condição humana*. 23^a- ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- BOFF, L. *O despertar da águia – o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. 17^a- ed. Rio de Janeiro: vozes, 2002.
- BRANCO, C. L. *O que é erotismo*. Coleção Primeiros Passos N^o-136. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CABRERA, J. *Margens das filosofias da linguagem – conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem*. Brasília: UNB, 2003.

- CAMUS, A. *O homem revoltado*. 3^a- ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. 2^aed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CULLER, J. *Sobre a desconstrução – teoria e crítica do pós – estruturalismo*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.
- CHAUI, M. Merleau-Ponty, M. Vida e obra In: *Merleau-Ponty, M. Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1984.
- DANTAS, P. *A intencionalidade do corpo próprio*. Lisboa: Piaget, 2001.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Editions de Minut, 1986.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FIORIN, J. *As astúcias da enunciação – as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 1996.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir - história da violência nas prisões*. 24^a- ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol. I – a vontade de saber*. 6^a-ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol. 2 - o uso dos prazeres*. 10^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. Vol. 3 – o cuidado de si*. 7^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud e Marx In *Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum*. 4^a- ed. São Paulo: Princípio, 1987.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 12^a- ed. Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, R. *Ame e dê vexame*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

- GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2^a- ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- HENRY, P. *A ferramenta imperfeita – língua, sujeito e discurso*. Campinas: Unicamp, 1992.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. Porto Alegre: Globo, 1982.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao mundo invisível*. Rio de Janeiro. São Paulo: USP, 1979.
- LANDMANN, J. *A outra face da medicina*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- LIBANIO, B. J. *Teologia da libertação – roteiro didático para um estudo*. Coleção Fé e realidade, nº 22. São Paulo: Loyola, 1987.
- LUIZETTO, F. *Utopias anarquistas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962.
- NIETZSCHE, F. *Nietzsche*. Coleção Os Pensadores – Obras Incompletas. São Paulo: Abril, 1996.
- NUNES FILHO, N. *Eroticamente humano*. 2^a-ed. Piracicaba: UNIMEP, 1997.
- PESSINE, L. e BARCHIFONTAINE, C. P. *Problemas atuais de bioética*. 7^a- ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- RAGO, M. O anarquismo e a história In: BRANCO, C. G. & PORTOCARRERO, V. (org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.
- RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.
- RICOEUR, P. *O si mesmo como outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

- ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos – aspectos da revolução científica*. São Paulo: Unesp, 1992.
- SARGENTINI, V. & NAVARRO-BARBOSA, P. (org.) *M. Foucault e os domínios da linguagem – discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.
- SARTORI, G. A questão do consenso In: *A teoria da democracia revisitada – Vol. I O debate contemporâneo*. Série Fundamentos – 105. São Paulo: Ática, 1994.
- SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada – Vol. 2 As questões clássicas*. Série Fundamentos – 105. São Paulo: Ática, 1994.
- TUGENDHAT, E. e WOLF, U. *Propedêutica lógico-semântica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VAZ, L. H. C. *Antropologia filosófica I*. 4^a-ed. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, L. H. *Escritos de filosofia – problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- VIRILIO, P. *Velocidade e política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.