



O JOGO DAS DIFERENÇAS: REFLUXOS MIDIÁTICOS E AFLUXOS BIOPOLÍTICOS

Alexandre Barbalho

Doutorando em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA)

RESUMO: O artigo discute a produção da diferença (e sua relação com a identidade) no mundo contemporâneo. Na primeira parte, faz uma discussão teórica sobre a diferença a partir dos pensadores franceses Gabriel Tarde e Jacques Derrida. Na segunda, discute o processo de homogeneização midiática e suas conseqüências para o processo de diferenciação. Na parte final, aponta a biopolítica como uma alternativa possível para as ações afirmativas das diferenças.

Um dos eixos de discussão sobre as minorias passa pela esfera da identidade. As micro-identidades em suas lutas por reconhecimento no interior das Identidades englobantes remetem ao confronto entre as minorias e o poder dominante – hegemônico em sua “maioridade”¹.

No que diz respeito ao discurso e às práticas identitárias, a concepção substancialista de identidade há muito foi desconstruída por pensadores de diferentes correntes teóricas que apontaram a arbitrariedade de qualquer “essência humana”. O que não impede que o essencialismo persista em diversos ambientes da sociedade contemporânea (p. ex., os lados opostos e iguais da nova guerra do Golfo: os fundamentalismos dos EUA e do Iraque, guardada as suas especificidades).

Algumas das críticas ao substancialismo apontam a identidade em relação com o Outro, o diferente. A identidade e a diferença são marcadas uma pela outra; interdependentes

¹ Valem aqui as observações de Muniz Sodré acerca de como em Kant, “maioridade” (*Mündigkeit*) significa “possibilidade de falar”. O seu oposto, “menoridade” (*Unmündigkeit*), a “impossibilidade de falar”. Ou seja, a “menoridade” relaciona-se àquele que não tem voz, que não tem direito à plena fala. A “maioridade” marca a conquista de ser escutado, ou em outras palavras, de ser cidadão. Daí que a noção contemporânea de “minorias” implicar em sua luta para alcançar o poder da fala (Sodré, 2000).



e produzidas em um mesmo processo. Os sentidos assumidos pela identidade e pela diferença não são fixos. E sim processuais, resultados de produções. O que põe em cheque as noções de “autoridade” e “autenticidade” tão comuns quando se discute identidade cultural.

Mesmo reconhecendo estes elementos críticos, a discussão, geralmente, se remete ao pólo da identidade, ainda quando pretende reconhecer a diferença. Gostaria, portanto, de propor o seguinte exercício: não mais pensar a diferença a partir da identidade e sim a identidade a partir da diferença - inversão de termos cujo significado aponta para outras estratégias de atuação político-culturais para os movimentos minoritários.

A identidade pela diferença

Um dos caminhos possíveis desta proposta passa pelo pensamento do sociólogo francês Gabriel Tarde. Para Tarde, não existem duas pessoas idênticas em sua totalidade. Entre uma e outra se instaura a diferença. Se há alguma substância definidora do ser é a da diferença, da heterogeneidade – o ser da diferença. Nas palavras de Tarde: “Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum” (Tarde, s/d, p. 42). Assim, “a individuação não pode mais ser pensada através da identidade, em virtude do caráter intrínseco de toda diferença”, afirma Tiago Themudo ao analisar a sociologia tardiana (Themudo, 2002, p. 36).

As representações sociais são, antes de tudo, invenções de indivíduos em processos de interação. Uma idéia singular surge e ganha força social em sua propagação entre os indivíduos por força da imitação até tornar-se repetição. A repetição indefinida de uma diferença, de uma singularidade acaba por transformá-la em hábito, em memória social.

A qualquer momento da série repetitiva pode surgir uma nova idéia. Uma bifurcação ocasionando uma série divergente. A imitação, pensada como laço social, dá consistência social e elabora a memória de uma idéia. A invenção renova, faz variar o social. Tarde entende por invenção “todas as iniciativas individuais, não somente sem ter em conta o seu grau de consciência – porque muitas vezes o indivíduo inova no seu íntimo, e, para dizer a verdade, o mais imitador dos homens é inovador por qualquer lado – mas ainda sem reparar absolutamente nada na maior ou menor dificuldade e no mérito da inovação” (Tarde, 1976, p. 06-07).

Como situa Themudo, a invenção é “uma nova singularidade produzida em um sistema específico (economia, indústria, arte, novas maneiras de sentir e desejar o mundo” (Themudo, 2002, p. 49). A imitação, o “prolongamento dessas novas singularidades, conferindo-lhes uma consistência cultural e uma existência no nível das grandes representações sociais” (Id. *ibid.*, p. 49).

É a diferença a força inventora do social. Segundo Themudo, Tarde confere à diferença “uma eficácia na produção e na transformação do real”; as subjetividades são “as potências diferentes e diferenciantes do campo social” (Themudo, 2002, p. 27). E as identidades, como situá-las nesse processo de diferenciação?

Se for possível alguma identidade a partir de semelhanças entre subjetividades diferenciadas, ela se dá por meio da imitação e da repetição. Não há identidade pré-existente. Qualquer uma é antes criação de subjetividades permeadas por um mesmo fluxo. A identidade, diz Tarde, “é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença...” (Tarde, s/d, p. 42).

A referência para Tarde não é a da lógica dialética do confronto entre a tese e a antítese para o surgimento de uma síntese. Ou, em outros termos, da oposição entre identidade (Eu) e alteridade (Outro) da qual surgirá um novo termo. Como pensamento das diferenças, Tarde observa que estas não precisam se contradizer para se afirmar. Na série social, onde identidade e diferença se alternam repetidas vezes, “o termo inicial e o termo final são a diferença” (Tarde, s/d, p. 43). Na oposição entre as diferenças existe menos uma disputa lógica do que “o encontro de duas forças, de duas tendências, de duas direções que, em si mesmas, não implicam nenhuma contradição” (Themudo, 2002, p. 100). O que vale são as diferenças em si, em suas alteridades.

As oposições podem até ser integradas, mas esta possível síntese não esgota jamais a força de diferenciação criadora e interna a cada subjetividade. Ao invés de contradição dialética, Tarde opta pela oposição como repetição diferenciadora. Estabelecer uma identidade como elemento heurístico é definir um território, não o mapa completo do indivíduo, pois todo indivíduo é perpassado por vários fluxos imitativos.

A teoria proposta por Tarde, denominada de neomonadologia, dialoga explicitamente com o pensamento monadológico de Leibniz. Neste encontramos a idéia das infinitas mônadas, singularidades que compõem o real, um verdadeiro mundo microscópico. Se for

possível identificar compostos, é preciso antes entender que são compostos dos simples, dos singulares, das mônadas.

Para Leibniz, a diferença entre as mônadas liga-se à tendência à mudança que há no interior de cada uma delas. Nelas habita uma “força contínua de diferenciação”, um “princípio interno de produção da diferença” (Themudo, 2002, p. 36). Há em Leibniz dois princípios fundamentais que, segundo Deleuze, formam uma “teoria das singularidades” em sua obra. O primeiro é o princípio dos indiscerníveis relacionado à singularidade radical de cada coisa que compõe o universo. O segundo é o princípio da continuidade, onde todas as singularidades do universo estão interligadas.

Estes elementos da monodologia em Leibniz encontram ressonância na obra de Tarde. Mas este - ao contrário do primeiro que pensa uma “razão suficiente” organizando o mundo das infinitas diferenças monadológicas – rejeita qualquer princípio organizativo; qualquer harmonia preestabelecida; qualquer substância comum ligando todas as mônadas. Para Tarde, as individualidades “são capazes de se modificar umas às outras numa espécie de associativismo afetivo universal” (Themudo, 2002, p. 38). Cada mônada desenvolve sua singularidade e a irradia para o social (imitação), contribuindo na formação das outras mônadas. Ao contrário de Leibniz para quem as mônadas não estabelecem quaisquer interações afetivas entre elas.

Como foi dito, se há uma substância da realidade, esta é a da expansão e da diferenciação. Assim, “é preciso que todas as mônadas difiram entre si, abrindo um campo de heterogeneidade, irreduzíveis a qualquer semelhança prévia (...) É o heterogêneo e não o homogêneo que habita o coração das coisas” (Themudo, 2002, p.35).

Compondo este exercício de pensar a identidade por meio da experiência da diferença, gostaria de aproximar as idéias de Tarde com as de um pensador contemporâneo nosso, Jacques Derrida, mais precisamente com a sua noção de *différance*.

Elaborador de uma filosofia atenta aos recursos da escrita, Derrida criou novas palavras procurando dar conta de seu pensamento sobre o mundo. *Différance* é um desses neologismos-conceitos. Com a troca do segundo “e” da palavra *différence* (diferença) por um “a” mudo (que pode ser lido ou escrito, mas não ouvido), Derrida amplia os sentidos originais do vocábulo incorporando a riqueza do verbo *différer*, que tanto pode ser diferir, discordar (convergindo com o verbo *differentier* – diferenciar), quanto adiar, demorar.

Como sugere Christopher Johnson, com o neologismo, Derrida “estabelece um vínculo conceitual entre a noção de escritura como diferença (espacial) e escritura como adiamento (temporal): a escritura é diferença é adiamento (*différance*)” (Johnson, 2001, p. 38).

Apesar de não defini-lo como conceito, Derrida reconhece no substantivo *différance* uma configuração de conceitos (ou de sentidos)². O primeiro seria, justamente, o movimento (ativo e/ou passivo) de diferir, mas diferir “por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva” (Derrida, 2001, p. 14). Entendida dessa maneira, a *différance* não se encontra precedida por uma “unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente” colocada em reserva, resguardada, como um capital imobilizado, poupado, a ser utilizado no futuro. Ao contrário, ela se difere por “aquilo a partir do qual a presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada” (Id. *ibid.*, p. 15).

O segundo sentido do substantivo é o de ser “a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem” e, ao mesmo tempo, “o elemento do mesmo (que se distingue do idêntico) no qual essas oposições se anunciam” (Derrida, 2001, p. 15). O terceiro sentido de *différance*, estreitamente ligado ao anterior, é o movimento por meio do qual diferencia e, portanto, produz diferentes, diferenças. Em quarto lugar, a *différance* nomearia, ainda que provisoriamente, o “desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica” (Id. *ibid.*, p. 17). A *différance* é esta potência diferenciadora, este movimento de diferenciação. A força desejante própria ao sujeito, a sua ontologia.

Uma ontologia, por sua vez, politizada. Falando de Tarde (mas creio que também aplicável a Derrida), Themudo e Orlandi observam que “a tentativa de colocar a ordem, o idêntico, como razão do mundo e do pensamento é sonho de homens de Estado, inquietos que estão com a instabilidade, com a dispersão...” (Orlandi e Themudo, s/d, s/p).

Como Tarde, Derrida se opõe com a *différance* à supressão da dialética hegeliana. Mais do que resultado de contradições, as diferenças relacionam-se umas as outras, como em um jogo. “As diferenças são os efeitos de transformações e, desse ponto de vista, o tema da

² “O motivo da *différance*, quando marcado por um “a” silencioso, não atua, na verdade, nem como “conceito” nem simplesmente como “palavra” (...) Isso não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais e nominais” (Derrida, 2001, p. 46).



différance é incompatível com o motivo estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico etc., do conceito de estrutura”, afirma Derrida (2001, p. 33-34).

Não é minha intenção colocar um sinal de igualdade entre o pensamento de Tarde e o de Derrida. A proposta é tão somente ressaltar, a partir destas correntes teóricas, o lugar da diferença como sinal privilegiado para pensarmos a sociedade contemporânea. Sociedade marcada por movimentos contraditórios de homogeneização global (certamente a linha de força maior) e de ratificação das diferenças microscópicas. Lugar este que, na tradição do pensamento ocidental, egocêntrica e etnocêntrica (logocêntrica e fonocêntrica, acrescentaria Derrida) foi sufocado pelo peso da Identidade (individual e social).

Pensar a diferença como Ts’ui Pen pensava o tempo no seu romance-labirinto *O jardim de veredas que se bifurcam*. Tal como não há uma Identidade essencial, não existe um Tempo uniforme, absoluto, universal. Mas “infinitas séries de tempos, numa rede crescente e vertiginosa de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abrange todas as possibilidades” (Borges, 1999, p. 532-533). Tal como as diferenças em constante diferenciação.

Os aparatos midiáticos e a produção de refluxos

Retomando as idéias de Tarde, observamos que o social se compõe das séries repetitivas de imitações. Dos indivíduos singulares que imitam outros indivíduos singulares, uma idéia deixa de pertencer a um sujeito, a uma mônoda, e passa a ser apropriada por vários outros, formando um composto social e uma memória coletiva.

Do cruzamento de duas séries de repetição que se opõem (mas não necessariamente se contradizem) surgem outras novas séries. Assim a sociedade ganha seu movimento constante de diferenciação. Porém, nem todo encontro, nem toda oposição de séries resultam na criação de uma nova. Estes cruzamentos tanto podem ser criativos, quanto destrutivos. Tanto podem resultar em composições, quanto em substituições.

Quando oposições e cruzamentos de desejos e crenças eliminam as composições sociais existentes, então este movimento é denominado por Tarde de refluxo. O refluxo “representa uma exclusão da diferença, uma diminuição ou total extinção de sua força (...)

envolve substituição de uma tendência por outra” (Themudo, 2002, p. 101). Duas forças estão em refluxo quando uma domina a outra; quando uma perde intensidade em benefício da outra; quando há uma anulação da diferença e uma imposição da semelhança.

Não há dúvidas de que, nas sociedades contemporâneas, os aparatos midiáticos são os maiores produtores de crenças e desejos; de séries de imitação e de repetição. E, portanto, de reflexos. Nos contatos por meios de comunicação de massa, os indivíduos interagem uns sobre os outros; novas idéias individuais se propagam até tornarem-se coletivas. Muito mais do que nos contatos interpessoais, ocasiões de festas, de manifestações políticas, de trabalho coletivo...

Como disse Guattari (Guattari e Rolnik, 1999, p. 16), a cultura massificada pelos meios de comunicação é uma máquina de produção de subjetividade capitalística, tanto subjetividade individuada, quanto social; produção de subjetividade que ocorre tanto consciente, quanto inconscientemente.

Em fins do século XIX, Tarde já observava a força da imprensa em seus primeiros rumos. Para o sociólogo, a imprensa possibilitou o surgimento do público. Este, diferente da multidão, prescinde do contato físico entre os indivíduos para existir. A multidão é a coletividade advinda do contato físico e psíquico entre os indivíduos. O público é a coletividade espiritual resultado de uma coesão mental. Coesão advinda das correntes e do poder de opinião possibilitadas pela imprensa.

A atualidade, segundo Tarde, é tudo o que está na moda. Fatos recentes, mas descartados pela opinião pública, não se transformam em modas; não compõem a atualidade. Nada mais afinado com os autores contemporâneos que apontam que algo só existe socialmente se aparece no fluxo midiático - prerrogativa de instauração de uma sociedade do espetáculo. Claro que Tarde ainda lida com a imprensa naquele momento que muito depois Habermas denominará de esfera pública burguesa. Por isso deposita um enorme otimismo na imprensa e no seu público.

O público é uma formação “indefinidamente extensível, e como sua vida particular torna-se mais intensa, à medida que ele se estende, é impossível negar que ele seja o grupo social do futuro” (Tarde, 1992, p. 37). Pode-se pertencer, ao mesmo tempo, a vários públicos; ser permeados por diversos fluxos de opinião. Ao contrário, só se participa de uma multidão a



cada vez. Daí que o público tende a ser mais tolerante. Até porque nele as individualidades permanecem; as diferenças não se neutralizam.

Os públicos formam os agrupamentos sociais com maior potência de crescimento nas democracias. Pois oferecem “aos caracteres individuais marcantes as maiores facilidades de se impor e às opiniões individuais originais as maiores facilidades de se expandir” (Tarde, 1992, p. 45).

Mas Tarde não deixa de intuir a tendência homogeneizante da imprensa; a tendência a criar refluxos. E aponta sua força não só de nacionalizar, mas de internacionalizar a opinião pública. Os jornais “acabaram por dirigir e modelar a opinião quase ao seu bel-prazer, impondo aos discursos e às conversações a maior parte de seus temas cotidianos” (Tarde, 1992, p. 89). Não há como saber até que ponto a imprensa unificou no espaço e diversificou no tempo a opinião pública.

Mesmo indicando o caráter internacional dos fluxos midiáticos, Tarde não poderia prever o seu alcance posterior. Nada que vivenciou se compara ao processo de globalização contemporâneo; ao alcance conquistado pelas tecnologias de comunicação em constante atualização.

E há, sem dúvida, uma linha de força apontando para o homogêneo e o hegemônico alimentada por grandes conglomerados midiáticos-globalizados. Linha de força promotora da identidade universal; do fim das diferenças em prol da semelhança; do fim dos jogos discursivos favorecendo o discurso único. Tendência que não cede espaço para a *différance* - ao seu movimento de diferir por delegação, adiamento, desvio; às suas oposições expansivas da linguagem; à sua produção de diferenças; ao desdobramento ontológico da diferença.

Vários pensadores poderiam nos ajudar na compreensão de tal linha de força. Gostaria, no entanto, de me deter em dois autores de um instigante ensaio sobre o Império na contemporaneidade – a ordem global e suas novas estruturas e lógicas de comando. Segundo Michael Hardt e Antonio Negri, o Império segue os rastros expansivos do capital. Mas, ao contrário do imperialismo, sinal de força de Estados-nação, o Império “não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas” (Hardt e Negri, 2001, p. 12).

Descentralizando e desterritorializando, o Império incorpora o mundo inteiro – esta é a sua fronteira. Não é o caso de detalharmos todas as características e modos de funcionamentos

imperiais. Interessam aquelas que nos dizem mais respeito. Entre elas, a afirmação de Negri e Hardt sobre o papel fundamental das máquinas de comunicação na constituição do Império. São estas máquinas as maiores produtoras de subjetividades no contemporâneo; de linguagem, de comunicação, do simbólico.

As redes de comunicação possuem uma relação orgânica com o surgimento da ordem global. São, ao mesmo tempo, seu efeito e causa, produto e produtor; sua expressão e organização; multiplicadores e organizadores de interconexões. A comunicação “expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário” (Hardt e Negri, 2001, p. 51); é seu guia e canal de fluxo. “A síntese política de espaço social é fixada no espaço de comunicação”, afirmam Hardt e Negri (Id. *ibid.*, p. 52). As máquinas midiáticas não apenas con-formam subjetividades, as relacionam e ordenam, mas as integram ao próprio funcionamento do Império.

Como observamos, o Império deve grande parte de sua legitimação à comunicação massificada. Há uma ligação orgânica entre a máquina imperial e a máquina comunicativa. A ponto de ser impossível separarmos uma da outra. Juntas formam um engenho autovalidante, autopoietico, sistêmico. A máquina imperial-midiática esvazia as contradições, neutraliza as diferenças. Pois o Império “vive da produção de um contexto de equilíbrios e/ou de redução de complexidades, pretendendo apresentar um projeto de cidadania universal” (Hardt e Negri, 2001, p. 53).

Os afluxos da biopolítica

Como pensar a diferença no contexto imperial? Como escapar dos reflexos homogeneizantes e hegemônicos da mídia? Lembremos de Tarde: o encontro de duas séries pode significar a destruição ou substituição de uma pela outra, mas, adverte, desse encontro pode resultar uma nova série, uma nova singularidade. Ocorreria, neste momento, um afluxo, “uma ampliação das diferenças internas de um sistema social” (Themudo, 2002, p. 101).

Em outras palavras, o afluxo é o encontro de duas tendências daí resultando uma composição criadora (adaptação); uma composição de diferenças; uma conexão positiva; uma criação ou invenção de nova série. A idéia de afluxo, observa Tiago Themudo, “marca um outro tipo de relação entre as forças que se juntam em uma nova composição, se conectam em



um processo de devir” (Themundo, 2002, p. 101). No entanto, a dúvida permanece: são possíveis composições criadoras na marcha contrária aos reflexos midiáticos-imperiais?

Se os reflexos são identidades sociais dominantes, Tarde adverte que tal dominância nunca é perfeita. Uma Identidade (com “i” maiúsculo) se comporta como uma representação momentânea do jogo de forças entre as subjetividades. Pois tudo está em constante recomposição, uma vez que as subjetividades nunca comportam apenas um fluxo imitativo. Ao contrário, elas “estão abertas a uma pluralidade de componentes diferenciais” (Themudo, 2002, p. 72). Daí a inventividade, a criação constante dos indivíduos. Invenções não necessariamente grandiosas, revolucionárias, visíveis. Podem ser microscópicas, cotidianas e fortes em seus acontecimentos infinitesimais.

Ao falar da opinião pública, p. ex., Tarde ressalta o valor das conversações – a “fonte invisível que escoia em todo tempo e em todo lugar com um fluxo desigual” (Tarde, 1992, p. 94). Tarde define conversação como todo diálogo sem utilidade direta e imediata, em que se fala sobretudo por falar, por prazer, por distração, por polidez” (Id. *ibid.*, p. 95). Se os reflexos midiáticos ligam-se organicamente ao processo produtivo, nada mais contestador que uma conversa jogada fora, uma comunicação improdutivo. Seguindo esta lógica, os locais onde se conversa (salões, cafés, lojas, praças...) “são as verdadeiras fábricas de poder” (Id. *ibid.*, p. 137).

Tais colocações de Tarde podem soar ingênuas diante da força das máquinas de comunicação contemporâneas. Mas elas têm, ainda hoje, a capacidade de relativizar os reflexos imitativos-midiáticos; a capacidade do Império de canalizar o imaginário coletivo. Nenhum jugo, disciplina ou lei consegue eliminar a afirmação da diferença; a força contínua da diferenciação. As diferenças revolucionam; se elaboram em segredo até que um dia derrubam todas as barreiras e fazem “dos próprios cacos um instrumento de diversidade superior” (Tarde, s/d, p. 50).

Tarde afirma que nenhuma forma de controle consegue abarcar todo o ser. Seu pensamento se aproxima, p. ex., dos estudos de recepção que podem encontrar na obra tardiana alguns outros aportes teóricos. Mas converge também com a noção de biopolítica, caminho pelo qual gostaria de seguir para pensar possíveis aflusos.

Por meio da biopolítica, as diferenças são pensadas em toda a sua potência. Não se trata do respeito tolerante ao Outro do multiculturalismo. Ou como nomeou Slavoj Zizek, da



noção horizontal da diferença. Por meio desta percepção, lá longe, as diferenças acabam se ajustando; se encaixam como em um dominó; um mosaico cuja figura é a da Humanidade. Ora, propõe Zizek, nossa tarefa hoje é afirmar as diferenças verticais; os antagonismos que atravessam a sociedade. É preciso “reafirmar a noção de um antagonismo inerente que constitui o campo social: desenterrar o núcleo antagonico no que parece ser uma rede de diferenças ‘horizontais’” (Zizek, 2002, p. 13).

Não se trata aqui da biopolítica no sentido de Foucault, de exercício do poder sobre a vida. Mas na utilização do termo a partir de alguns teóricos (Hardt e Negri, p. ex.) como potência de transformação da vida.

O Império contemporâneo, já vimos acima, é nômade, pois vive dos fluxos acelerados de informações, de imagens, de serviços, de capital. Daí que uns dos recursos mais importantes hoje são os da mobilidade e da conectividade. No entanto, adverte Peter Pål Pelbart, o poder imperial não pode ser imposto simplesmente de cima para baixo. Pois trata com subjetividades singulares criadoras de sentido. E não com uma massa desviante de sentidos, como queria Baudrillard. Esta força criativa é a que interessa ao capital. Esta força-invenção em rede “se torna tendencialmente, na economia atual, a principal fonte do valor” (Pelbart, 2002, p. 256).

Por outro lado, sendo cada cérebro-corpo a fonte de valor da economia imaterial vigente, é também, para o trabalhador, a fonte de uma auto-valorização inédita na história do capitalismo (Lazzarato e Negri, 2001; Negri, 2001). A partir desta tendência torna-se possível pensar na resistência desses corpos-inventores ao Império; na constituição de uma comunidade expansiva. Esses corpos juntos compõem a multidão (e não a massa ou o povo que abolem as diferenças); um caldo biopolítico; o “magma material e imaterial, esse corpo-sem-órgãos que precede cada individuação e cada corpo, essa potência ontológica comum que no entanto tende para singularizações divergentes”, diz Pelbart (2002, p. 258).

Podemos, por fim, pensar a biopolítica, retomando Guattari, como máquina produtora de subjetividades singulares; como máquina produtora de modos de subjetivação singulares. Por meio da biopolítica, entendida como processos de singularização, de diferenciação, podemos “recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, recusa-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de



produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular” (Guattari e Rolnik, 1999, p. 17).

Desse amálgama biopolítico, plural, complexo e crescente, que não se deixa apreender pelo Estado, ou qualquer outra instância suprema, pode surgir uma democracia biopolítica. Seu formato, informa Pelbart, ainda não é determinável, mas sua futura auto-organização não terá nada em comum com a atual democracia midiática e massificada.



BIBLIOGRAFIA

- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Vol I. São Paulo, Globo, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica*. Cartografias do desejo. Petrópolis, Vozes, 1999. 5º Ed.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- JOHNSON, Christopher. *Derrida*. São Paulo, Unesp, 2001.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial*. Formas de vida e produção de subjetividade. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- NEGRI, Antonio. *Exílio*. Seguido de Valor e Afeto. São Paulo, Iluminuras, 2001.
- ORLANDI, Luiz; THEMUDO, Tiago. Prefácio. In: TARDFE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Tradução inédita de Tiago Themudo. Originais cedidos pelo tradutor, s/d.
- PELBART, Peter Pål. Biopolítica e biopotência no coração do império. In: GADELHA, S.; LINS, D. (orgs.). *Nietzsche e Deleuze*. Que pode o corpo? Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. p.251-260.
- SODRÉ, Muniz. *Conceito de minoria*. Campo Grande, Uniderp, 06 de set.2001. Palestra ministrada aos integrantes do Núcleo de Pesquisa “Comunicação e Cultura das Minorias” durante o XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM 2001.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Tradução inédita de Thiago Themudo. Original cedido pelo tradutor, s/d.
- _____. *A opinião e as massas*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- _____. *As leis da imitação*. Porto, Rés, 1976.
- THEMUDO, Tiago. *Gabriel Tarde*. Sociologia e subjetividade. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- ZIZEK, Slavoj. Chocolate e identidade. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, São Paulo, 22 de dezembro de 2002, p. 12-13.