

A nostalgia da centralidade ou do esvaziamento da política

Cezar Migliorin
Ednei de Genaro

Introdução

A democracia, entendida como a possibilidade de qualquer um, vindo de qualquer lugar, fazer diferença na comunidade é necessariamente um escândalo. Assim o filósofo francês Jacques Rancière (2005) organiza sua reflexão em torno da política; o processo para a possibilidade da democracia. O escândalo existe uma vez que nenhuma ordem natural antecede a democracia – governo dos mais velhos, mais ricos, mais famosos ou mais sábios. Assim, a democracia se efetiva na ausência de uma legitimidade natural que autorize o exercício do poder, ela é antes o poder do *povo*, de uma singularidade sem título algum, um poder que se exerce sem nenhuma qualidade ética ou social particular; poder que refuta uma representação adequada. Poder do *um qualquer*.

Tal definição, escandalosa, encontrará ao longo da história moderna uma boa diversidade de embates, mas o acirramento das disputas que vemos hoje se efetivando no campo da cultura e da comunicação é distinto daqueles do final do século XIX, em que o jogo se concentrava entre a democracia representativa e o sufrágio universal. Antoine de Compagnon, em *Os antimodernos*, narra o esforço intelectual de pensadores como Ernest Renan, em 1871, no seu livro *La réforme intellectuelle et morale*, em combater o sufrágio universal e o risco da democracia que ele trazia: “o sufrágio universal, diz ele, sempre levará a escolher os medíocres” de tal modo que “o sufrágio universal não tem como corrigir o sufrágio universal” (Renan apud Compagnon, 2011:40). Uma das opções de Renan, além das propostas de novos sistemas de voto, era o esforço educacional, sobretudo em nível superior, para que

triumfasse um “espírito oligárquico”. Esforço esse que, como veremos adiante, permanece fortemente presente.¹

O debate hoje não fará uso de argumentos tão abertos em defesa do “espírito oligárquico”. Entretanto, ele tem explicitado, em diversas práticas, uma nostalgia de uma era onde uma distinção clara entre aqueles que poderiam fazer diferença ou não na comunidade estava dada e onde a presença de uma oligarquia mediadora tinha a possibilidade de organização e manutenção da comunidade. Essa nostalgia aparece em um amplo espectro de discursos, práticas, operações legais e econômicas ligados às artes e à comunicação.

Da centralidade - garantir o lugar do saber

Em recente artigo escrito por Bernardo Carvalho na revista Piauí de novembro de 2011, intitulado “Em defesa da obra”, o escritor faz um preciso resumo de uma crítica corrente à forma de circulação da informação após a massificação da internet: “Hoje temos acesso a tudo, mas sabemos cada vez menos distinguir uma coisa da outra” (Carvalho, 2011). Para o autor, perdemos as formas conhecidas de mediação, de hierarquização e as formas tradicionais de se atribuir valor ou de constituir verdade. No artigo, a desestabilização das mediações causada pela internet faz com que tenhamos entrado em um regime de equivalências absolutas em que “o único valor possível e democrático passa a ser o do direito à expressão e à opinião, em nome de uma igualdade sem hierarquias, capaz de tornar equivalente tudo o que se escreve, desde um blog, um roteiro de cinema, até um romance de Joyce” (Carvalho, 2011)².

Para criticar a internet a partir da dificuldade de um poder centralizador que marque o que é obra e o que é opinião, Bernardo Carvalho recorre a princípios caros ao mundo das artes pré-duchampianos em que não existia a possibilidade de um sujeito qualquer se proclamar artista. Essa é uma cara invenção do século XX, lá do seu início, e da qual ainda não tiramos todas as consequências, pelo contrário, recentemente o presidente da França, Nicolas Sarkozy, declarou a necessidade de “redirecionar as ajudas em direção à excelência artística”³, buscando formas mais claras de avaliar a diferença entre o bom e o mau artista, em uma evidente nostalgia da grande arte e dos critérios estáveis em que as formas de fazer estavam separadas das formas de ser. O que não significa, obviamente, que cederemos ao desmantelamento de toda aposta estética que atravessasse e transforme a comunidade.

Na mesma linha, ainda tendo a internet como grande perturbadora dessa ordem, Umberto Eco, em recente entrevista, afirma: “A internet é perigosa para o ignorante porque não filtra nada para ele. Ela só é boa para quem já conhece – e sabe onde está o conhecimento. Em longo prazo, o resultado pedagógico será dramático” (Eco, 2012). E, ainda na mesma entrevista: “A Wikipédia presta um desserviço ao internauta. (...) A internet ainda é um mundo selvagem e perigoso. Tudo surge lá

sem hierarquia”. Não muito distante de Sarkozy, Umberto Eco concluía: “Fica aí uma sugestão para as universidades: elaborar uma teoria e uma ferramenta de filtragem que funcionem para o bem do conhecimento. Conhecer é filtrar” (Eco, 2012).

Fiquemos um instante com a proposição de Eco. Ele argumenta que a universidade deveria criar algoritmos ou formas de seleção da informação, ou melhor, que a universidade organizasse o que é e o que não é conhecimento. A universidade retomaria o lugar de onde seria possível uma mediação, uma filtragem. Ou seja, é preciso retirar a filtragem dos usuários e das práticas cotidianos da internet, que incluem a universidade, e entregar – com exclusividade? – aos sábios e doutores. Falamos em retirar porque não seria possível imaginar que não há filtragem alguma na internet, dos sites que escolhemos às pessoas que compartilhamos nossas páginas no Facebook, além de toda a presença da internet nas conversas, publicações, etc.; trata-se obviamente de mediação. Para Eco, se o conhecimento é jogado às intempéries das mediações fluidas da internet, ele estará sob o efeito da violência dos homens e, talvez, corroborando os mestres do séc. XVI, Eco sinta falta de um pacto social fundado na centralidade dos títulos e isolados pelos muros das universidades. Em Hobbes, por exemplo, o homem, se deixado à sua natureza, destrói o próprio homem – “o homem é o lobo do homem”. Ali o pacto social é frágil, artificial e precário, a qualquer momento um homem pode aparecer e desfazer o pacto, o que pode provocar guerras e mortes. A única forma de o pacto ser mantido é se cada indivíduo submetesse a sua vontade a um só homem, assim, o poder para Hobbes só poderia se exercer despoticamente. Seria a universidade o poder que manteria a unidade da comunidade e, para isso, se tornaria um poder exterior a ela? Acreditamos que não. A universidade, mesmo que se advogue, não pode se autorizar um saber objetivado e desconsiderado historicamente. Entre o poder despótico e uma aposta na exterioridade da universidade, há uma linha que os une: a centralidade separada das tensões em rede.⁴

Seguindo ainda os passos de Renan e Eco, Bernardo Carvalho também coloca suas esperanças no empreendimento escolar, isolando-o das produções possíveis com outras formas de conhecimento.

A escola é o lugar da transmissão e da regra, mas nela somos forçados a aprender o que não sabemos e mesmo o que não queremos, e só essa obrigação é capaz de alargar o nosso conhecimento. O aprendizado depende de esforço. Já na internet, procuramos o que já conhecemos, ou o que tem algo a ver com o que já conhecemos. O interesse das novas corporações é capitalizar esse prazer, não contradizê-lo (Carvalho, 2011).

Mais do que nos fixar no artigo de Bernardo Carvalho, reconhecemos ali uma síntese de discursos que ocupam grande parte da reflexão contemporânea e que opera dentro da separação/hierarquização entre escola e internet e que nos parece falaciosa.

Primeiro porque há na própria escola uma inevitável complementaridade, tanto para alunos como para professores, entre escola e internet. Segundo porque a internet tem, justamente, colocado o desafio de trabalhar a escola com muros porosos em que o conhecimento – interno – não está separado do “não-conhecimento”. Como se sabe, a escola republicana, desde a Revolução Francesa, foi pautada pelo aprendizado universalizante, mas que, ao mesmo tempo, marcava uma separação entre o lugar do conhecimento e o outro lado do muro, o da ignorância, com pouquíssimas passagens entre ambos. A universidade está sempre sob esse mesmo risco, como expressam Deleuze e Guattari quando escrevem que “[o] Estado não confere um poder aos intelectuais ou aos conceptores; ao contrário, converte-os num órgão estreitamente dependente, cuja autonomia é ilusória, mas suficiente, contudo, para retirar toda potência àqueles que não fazem mais que reproduzir ou executar” (Guattari e Deleuze, 1997:35).

A escola, como fato, não traz em si nenhuma garantia, pelo contrário, ela é frequentemente uma forma de esvaziamento da política, de garantir que aqueles que não devem fazer parte da vida pública do país continuem não fazendo – precisamos olhar para a escola como ela é e não como um ideal. As formas de modelização dos processos subjetivos são as mais diversas e estão presentes no consumo, na mídia, na escola, na universidade; constatação que o filósofo alemão, Peter Sloterdijk expressa da seguinte forma: “A era do humanismo moderno como modelo de escola e de formação terminou porque não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturas políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o ‘amigável modelo da sociedade literária’” (Sloterdijk, 2000:14).

Por um lado, a “escola” não está – e nem deve estar – isolada das tensões sociais das práticas de conhecimento, isso impossibilita também que ela seja a mediadora privilegiada nesse mundo *em que todos falam*. Por outro, tendemos a acreditar que a democratização dos espaços e das possibilidades de expressão, ao contar com a ascensão da internet, não passa apenas por um pluralismo discursivo: cada um em um canto falando e se expressando livremente. As redes aqui também são constitutivas de maneiras de ser e sentir que formam comunidades e práticas que não são muito rapidamente transformadas em discursos – organizadas em saberes transmissíveis. Separar a escola da internet, como se houvesse uma oposição, parece, antes, configurar a nostalgia de uma centralidade ou de uma hierarquia pré-constituída, independente de qualquer práxis. Uma separação que em uma tradição romana, como nos lembra Hannah Arendt, tinha como objetivo “fazer com que os jovens fossem dignos de seus ancestrais” (Arendt, 1988:22)⁵. A escola como filtro da cultura, como “corretor dos erros e absurdos” (Eco, 2012), torna-se um símbolo para a nostalgia de uma era em que os mediadores e artistas tinham seus lugares garantidos pelo Estado, pelo mercado; ou, na pior das hipóteses, pela mídia que atendia ao Estado e ao mercado.

Na defesa da “sociedade literária” acompanha-se a constatação de que sem o estabelecimento de uma ordem hierárquica não seria possível criar mediações; ou se

parte dos lugares de poder ou estaremos fadados ao caos e à despotencialização das possibilidades de criação da comunidade. Em outras palavras, estaríamos relegados a duas possibilidades subjetivas possíveis: ou somos bestializados pelas mídias e pelo caos da internet ou somos domesticados pela ordem escolar.

Capitalismo: centralidade e modulações

Avancemos em nossa hipótese. Qual seria a vantagem da descentralização? Por que essa nostalgia da centralidade nos parece um problema, um gesto que se distancia de uma práxis democrática? A centralidade se organiza com a prevalência de um ponto fora das disputas e que teria a possibilidade de olhar para o emaranhado da rede e julgar quais linhas devem ser fortificadas, quais pontos devem ser respaldados e quais afetos devem ser corroborados. Em nome da defesa da comunidade, atuam contra uma dissolução da unidade e dos sistemas de julgamento. Para julgar, esse ponto externo precisa da estabilidade de um lugar excêntrico que olha, fala e organiza. Múltiplas práticas contemporâneas perturbam esse lugar isolado, frequentemente representado pela universidade, pelo mercado, pela mídia e pelo Estado. Dois gestos distintos vêm sendo possíveis quando nos deparamos com essa ausência de centralidade que aparece na internet, nas práticas com o audiovisual, com a arte ou com a comunicação. O primeiro reivindica a necessidade de se re-instaurar uma centralidade para que seja possível organizar o campo; o segundo parte da ausência de centro para buscar nas práticas a possibilidade de mediação.

Até aqui, com nossos argumentos, corremos o risco de fechar os olhos para as novas centralidades, justamente no ano em que o Facebook abre seu capital na bolsa de valores e se torna hiper-centralizador de dados. A legítima crítica à faceta capitalista que atravessa a internet e as redes sociais, como expressou Bernardo Carvalho, não elimina o lugar de tensão que ela mesma coloca ao capitalismo, e aqui não vai nenhuma herança marxista em que veríamos o capitalismo ser derrotado por seus excessos. Trata-se antes de um esforço para a manutenção das tensões de forças intrínsecas às formas de vida e à relação com essas tecnologias. Criticar o capitalismo do Facebook demandando novas centralidades, sejam elas intelectuais ou legais⁶, faz com que percamos o que as redes têm de potência, ao mesmo tempo em que nos alijamos dos campos de tensão. A derrota é dupla.

Parece relevante ainda que marquemos uma diferença entre as megacorporações do capitalismo contemporâneo e as megacorporações do capitalismo industrial, também contemporâneo, mas distante de se configurar como o paradigma simbólico do capitalismo atual. No campo da mídia e da informação, os últimos anos foram marcados pela ascensão de Google, Facebook e dezenas de outros agregadores de dados, em detrimento das mídias de massa. Essas corporações, obviamente centradas no lucro, diferem das corporações industriais e, esta diferença, passa pela centralidade,

ou não, do pólo produtor. Enquanto a mídia tradicional centraliza toda a mediação, tendo exclusividade no campo da emissão, as novas mídias trabalham por modulação, ou seja, elas facilitam, estimulam e incitam certas informações e circulações em detrimento de outras. No Google, por exemplo, um site associado, como o Youtube, será privilegiado ou, no Facebook, o *link* para um site de compartilhamento de arquivos, como o 4shared, é simplesmente proibido, obrigando os usuários a criar subterfúgios para postar um *link*. Mas a modulação está presente desde o principal desafio desses grandes conglomerados, ou seja, encontrar aproximações e contatos entre usuários, ideias e palavras em uma rede que cresce sem nenhum plano pré-estabelecido e que elas não podem dominar. Nunca a noção de biopoder foi tão explícita no que tange os modos como o capitalismo contemporâneo modula modos de vista e capitaliza a singularidade. A mídia tradicional, por outro lado, faz um grande esforço para manter na internet a mesma partilha e a mesma mediação de outros meios. Para isso, as TVs disponibilizam seus programas no Youtube, investem em sites e proíbem que em uma novela para adolescentes – Malhação – se diga “Facebook”.

Mas, se o que o capitalismo hoje tem para vender são nossas formas de inventar a vida – quanto mais produção subjetiva, mais o Facebook valerá na bolsa – seria excessivamente redutor acreditarmos que tudo que inventamos é capitalizável, que nada escapa e que tudo se transforma em mercadoria. Se estivermos – como escreveu Lazzarato (2006) –, no tempo em que o *acontecimento*, a *invenção* e a *criação* transpõem muito o valor de uma simples exceção; isto é, se estamos diante de um mundo no qual a produção dos desejos e afetos passa longe de um papel simplesmente abreviado e antecedido à concepção e produção de bens materiais (do *fazer* econômico), então seria preciso realmente levar a sério as expressões de subjetivações em que a “(...) cooperação entre subjetividades quaisquer precede a cooperação entre trabalho e capitalista” (2006:33). Talvez Lazzarato exagere ao falar em precedência, mas parece inegável que a produção no centro do capitalismo contemporâneo seja atravessada por esse *saber ser* incontrolável por um “espírito oligárquico”. Assim, se essas megacorporações fazem parte das formas contemporâneas de modular as forças vitais, tenderíamos a achar que há modos de engajamento e criação que se forjam com essas redes e que em muito as transcendem.

Quando Augé ou Eco falam de uma mediação ou de uma produção de conhecimento que não passa pelos usuários das redes sócias e da internet como um todo, eles estão se filiando a uma compressão das corporações típicas do século XX, fundadas na centralidade do produtor de conteúdo. Claro, não se trata aqui de dizer que um capitalismo, com suas megacorporações é melhor do que o outro, mas, de pensar com que armas e com que tipo de embate se faz a política nesses e em cada um dos casos. Em outras palavras, o que significa passar da centralidade discursiva da mídia tradicional, à centralidade dos agregadores de dados que incitam nossas produções subjetivas?

Redes e produção

Como vimos, para os críticos da pulverização dos discursos e práticas, a re-centralização seria uma forma de assegurar a unidade da comunidade, garantida por um saber que não se constitui no caos das trocas de informação, como expressa com clareza Marc Augé ao dizer que: “Recién hablaba de la ilusión del conocimiento. Con internet ocurre algo similar. En nuestra computadora tenemos toda la ilusión del mundo, pero ese conocimiento sólo es útil para quienes ya saben algo” (Augé, 2011).

Essa passagem de Augé marca outro ponto importante na busca da centralização. Tal ponto se entende assim: a internet é importante na circulação da informação e do conhecimento, mas não na produção. Tal pressuposto é fundado na ideia de que conhecimento e informação podem circular sem entrar em um circuito de produção. Organizaríamos de maneira diferente. Circulação de conhecimento é produção de conhecimento. Com Bruno Latour, poderíamos dizer que todo “carregar” – da informação, dos gestos, dos sons, dos discursos – não é feito por uma vontade humana ou institucional separada dos atores não-humanos, nem das redes que constituem e são constituídas pela existência desse “carregar”. Como nos indica Latour em relação à informação, o carregar é feito com um duplo vetor, de redução e de ampliação do conhecimento em relação à realidade (Fig. 1)⁷. Esse duplo vetor, no caso da internet, não se constitui sem o trabalho das redes e dos diferentes atores que nela interagem, redes constituídas de indivíduos, instituições, publicidades, associações, etc.

Nos argumentos de Augé e Eco, nas centralidades da mídia ou da “escola”, o reconhecimento das mediações em redes permanece em falta, o que se distancia da necessária e cotidiana hibridez de atores humanos e não-humanos que caracteriza a constituição da vida contemporânea. Esta forma híbrida, que desestabiliza os antigos centros de mediação, passa, não obstante, pela concepção do que vem a ser a informação, explicitada de maneira mais premente nas últimas décadas. A informação, na sua forma digital, exacerbou um caráter intrínseco a ela: a expressão do *trans*-formacional e instável que tende a negar a estabilização e dicotomias. Modifica-se assim a ecologia de centralização e hierarquização das formas analógicas, colocando em crise as categorias sociológicas fixadas na narração, instituição e monumento (Lash, 1999; Simondon, 2005).

Gilbert Simondon (2005) nos ajuda a entender tais modificações a partir do que ele chama de “meio associado”, isto é, o lugar em que ocorrem as transduções⁸ entre os atores humanos e não-humanos. Ele nos dirige a pensar um “eu” não isolado, mas dentro de um “nós” – em um conjunto de individuações em que o devir é formado por máquinas e homens. Faz-nos fugir, por conseguinte, tanto de uma perspectiva instrumental (na qual controlamos a tecnologia) como da perspectiva determinista (na qual somos controlados).⁹ Nos dois casos seríamos obrigados a nos filiar a uma cisão epistemológica entre o sujeito de conhecimento e o objeto, negando qualquer dimensão perspectivista de produção de real.

A forma com que o humanismo pensou a relação entre o humano e sua racionalidade (como algo independente de uma mediação com a tecnologia) parece satisfazer aos nostálgicos da centralidade quando desejam, por exemplo, preservar a definição da arte como exceção, como “imponderável e intransmissível, [sendo] necessariamente ligada a um ideal de individualidade, de subjetividade e de autoria individual” (Carvalho, 2011); ou como isolam a internet do lugar de produção e mediação. Satisfazem-se ainda, politicamente, quando podem dizer que são os conglomerados de mídia que querem invalidar isso.

Michel Serres (2007) lembra bem que as mediações sócio-técnicas sempre fizeram com que se abandonassem gestos e comportamentos humanos para abrir-se a novas possibilidades, talvez até mais nobres ao humano. A história humana não pode ser traçada sem que se mostre como foram se transformando os agenciamentos com o corpo e seus sentidos – a visão, audição, paladar, olfato e o tato – a partir de mecanismos antropotécnicos. A individuação humana, sob o plano antropotécnico, abre-nos para evidenciar as construções e possibilidades de espaços e tempos múltiplos. Com as tecnologias digitais o ser humano vai “perdendo” as funções que ele *externalizava* com as tecnologias anteriores – as funções tradicionais do corpo e da memória seriam as mais latentes. Mas tal perda estaria estacionada em um viés negativo?

Se nós perdemos a memória, vejamos o que nós ganhamos. Retornando à história, nós podemos perceber que é precisamente porque perdemos a memória que foi possível inventar, no Renascimento, as ciências físicas. Perder a memória nos liberou da massacrante obrigação de “*se lembra*” e permitiu que os neurônios se dedicassem a novas atividades. Eis a diferença que pode existir entre perder e ganhar: perder no domínio do reconhecível para ganhar na ordem inventiva, indefinida, quer dizer, na ordem do humano. (...) O homem é um animal cujo corpo perde (Serres, 2007:132 - tradução nossa).

Este novo saldo é significativo para entender uma significativa ruptura com a “nostalgia da centralidade”. A formação societal, ao abarcar os fatores físicos, biológicos, tecnológicos, etc. que agenciam as transduções do mundo informacional, torna-se *cosmológica* – ao invés de *antropomórfica*. A sociedade vem a ser um “agregado qualquer”, isto é, “(...) uma composição de seres adaptados que ficam juntos, seja uns dos outros, seja em nome de uma função comum” (Serres, 2007:51). A expressão estética paradigmática no mundo é o co-adaptar, o imitar, e não a originalidade, a aura e o excentrismo ao mundo.

A invenção é uma cooperação, uma associação entre fluxos de crenças e de desejos, que ela agencia de uma nova maneira. A invenção é também uma força constituinte, pois ao combinar, ao agenciar, promove o encontro de forças que carregam em si mesmas uma nova potência, uma nova composição,

fazendo emergir – e, portanto, atualizando – forças que eram apenas virtuais (Serres, 2007:44).

Ainda, complementar a isso, poderíamos, com a noção de composição desenvolvida por Latour, nos concentrar nas formas como as mediações e criações circulam, se encontram, se tencionam, e não como as ações são centralizadas por um ator da rede, o que não significa que as redes sejam apenas o espaço da potencialização das diferenças, certamente que não. Seria possível falar em redes de standartização (Latour), mas, mesmo essas, não podem ser tencionadas se não nas próprias redes.

Do esvaziamento da política

Perguntamo-nos, então, por que a nostalgia da centralidade é acompanhada de um esvaziamento da política? Voltemos de forma breve a Rancière; o autor desenvolve uma crítica a três noções de política. Em primeiro lugar, divergindo de uma linha que encontra ressonância nos gregos, Rancière nega a política como gestão das desigualdades e das vantagens que uns têm em relação aos outros; ou como “arte de conduzir o navio” (Aristóteles) ou a “arte de pastorear rebanhos” (Platão) e de criar consenso. Rancière pensará a *política longe da busca de acordos e equilíbrios para a reparação de danos*. Em segundo lugar, o francês critica os autores modernos como Rousseau e Hobbes. Para Rancière, eles fizeram da política um problema excessivamente centrado no problema do Estado, operando um deslocamento da política para o problema da sociabilidade.¹⁰ E, finalmente, Rancière se distancia de um pensamento revolucionário, visto que a política não é pensada nem como estratégia para uma tomada de poder, nem como contra-poder – em princípios dialéticos.¹¹

Nem gestão das diferenças e hierarquias, nem sociabilidade, nem revolução, qual então a importância da noção de política? A política para Rancière institui um dano nas partilhas do sensível. Uma partilha é feita de recortes do mundo e de mundos; um esquadrihamento da circulação do que é dado a dizer, a ouvir e sentir. Em uma partilha é possível apontar os que têm direito à fala e quais as possibilidades do sensível dentro dessa partilha. “[Um] recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do grito que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (Rancière, 2005b:14). Distante dos acordos e das rupturas absolutas, o dano a uma determinada partilha só pode se fazer por uma igualdade escandalosa; a democracia mesmo. Anterior a qualquer acordo, há democracia quando se parte da igualdade.

Avancemos com cautela. Como dissemos, a política não é a reparação de um dano, mas a instituição de um dano a uma configuração sensível e dizível. O dano é causado por sujeito ou grupo que se faz presente no espaço e no tempo que não lhe era destinado. Esse sujeito qualquer, vindo de qualquer lugar e que, mesmo sem título,

se coloca como um igual, opera um dano no partilhamento da cidade que se efetiva não porque ele vem cobrar a sua parte, mas porque ele entra com uma parte que não estava dada como existente; a “parte dos sem parte” (Rancière, 1996).

Se entendemos a política nesses termos, a centralidade teria o papel de modular as presenças desses sujeitos quaisquer que, desgarrados do centro – não se trata de operários em um sistema industrial – devem ter suas forças constantemente redirecionadas e organizadas pela centralidade. Assim, o centro não dispensa a periferia, pelo contrário. A nostalgia da centralidade não nega a existência da dispersão e da periferia, do excesso criativo e das economias subjetivas em devir, mas cabe a ela apontar para o centro legitimador e hierarquizador dessa massa amorfa que está na internet, na produção audiovisual e artística – o povo, diria Rancière – ou nos que insistem em falar e sentir fora de seus lugares; os adeptos da *intrusão* social¹². A centralidade torna-se assim a tentativa de fazer com que todo gesto que exprima um desacordo com a configuração estética ou de poder de uma certa ordem da comunidade não seja eliminado, mas organizado e modulado de maneira a não fazer desse gesto um perturbador dos lugares dados, das centralidades.

Cezar Migliorin

Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF)
migliorin@gmail.com

Ednei de Genaro

Doutorando da Universidade Federal Fluminense (UFF)
ednei.genaro@yahoo.com.br

Notas

1. Em *La haine de la démocratie* (2005:32), Jacques Rancière nos lembra que as teses de Renan em defesa de uma “elite sábia” buscavam garantir a liberdade atrelada a uma oligarquia e visavam se opor aos católicos, “mais crentes que sábios”, sendo esse o eixo central do pensamento de elite no séc. XIX.
2. Poderíamos ainda aprofundar a questão da defesa da obra de arte de exceção que se diferencia da *obra qualquer* sem, entretanto, compartilharmos uma defesa do autor no sentido do proprietário alienado do mundo, sem deveres e apenas com direitos, como coloca o Godard (Entrevista com Jean Luc Godard, *Les Inrocks*, 18/05/2010: <http://blogs.lesinrocks.com/cannes2010/2010/05/18/le-droit-dauteur-un-auteur-na-que-des-devoirs-jean-luc-godard/>, quer tentar outra coisa?cesso) *Les Inrocks* e Sorbonne Nouvelle. migliorin@incluindo-se-relaity-shows-e-programas-de-variedade.). Perguntaríamos-nos: como defender a exceção da obra sem trazer junto a exceção da fruição ou centralidade da figura do autor e do artista como garantia da qualidade e da mediação?
3. Site do ministério da cultura francês:

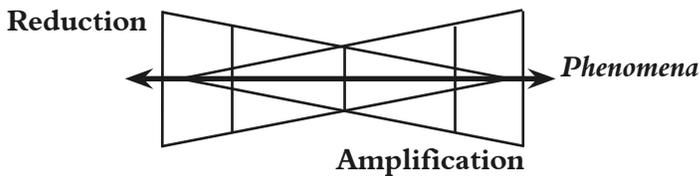
<http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/conferen/albanel/disvoeuxpr09.html> (último acesso em 10 de jan. de 2012).

4. Um marco fundador da universidade moderna é a importância da pesquisa expressa nas contribuições de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), quando da fundação da Universidade de Berlin. O primado da pesquisa orienta a universidade para a produção de saber, mantendo-o como uma construção e não como algo dado e distribuído pela universidade para o restante da sociedade (Waszek, 2012).

5. Em Arendt, a questão aparece explicitamente em dois textos, “O que é autoridade?”, de 1956 e “Crise da educação”, de 1957. Negar as mediações e realizar o filtro da cultura teve, para Arendt, o sentido de impor à instituição escolar uma rotina pedagógica com viés utilitarista e psicológico. “O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade tampouco mantido coeso pela tradição” (Arendt, 2000:245).

6. Veja, por exemplo, os projetos de lei americano e francês, o SOPA (*Stop Online Piracy Act*) e o HADOPI (*Haute Autorité pour la diffusion des œuvres et la protection des droits sur internet*), que especificam controles e regulações para a internet.

7. Fig. 1 (Latour, 2004:43) Latour quer demonstrar a ampliação e a redução de conhecimento em relação a um fenômeno quando há um “carregar” de um lugar a outro.



8. Resultante de processos operativos de individuação que provocam uma troca de energia (informação) entre diferentes domínios – seja ele físico, biológico, cognitivo ou social.

9. A noção de individuação para Simondon começa com uma crítica a duas maneiras de perceber o indivíduo: a substancialista e a hylemórfica. A primeira considera que o indivíduo se funda nele mesmo, a partir de elementos primeiros, e que é, por sua vez, resistente ao que não é ele mesmo. A segunda separa a forma (morphos) da matéria (hyle) e pensa o indivíduo a partir do encontro de uma com a outra, em clara herança platônica; a matéria se formata a partir de uma forma que a antecede. Nas duas maneiras de pensar o indivíduo há um problema temporal para Simondon. Uma vez o indivíduo constituído, trata-se de operar um retorno que possibilite ver as linhas e experiências que permitiram tal constituição. Neste gesto, o indivíduo está sempre separado da experiência que o faz aparecer. “Tal perspectiva, diz Simondon, dá um privilégio ontológico ao indivíduo constituído” (Simondon, 1989:10, tradução nossa). Este privilégio pressupõe uma matéria, um vivo, dócil e disponível a uma

tomada de forma da mesma maneira que elimina deste aparecimento do indivíduo o processo mesmo que o faz aparecer. No lugar de partir de uma existência concreta – o indivíduo – para ir em direção às multiplicidades de elementos experiências que o constitui, Simondon propõe um caminho que parte do múltiplo e não separa essa multiplicidade de onde o indivíduo aparece; o processo de individuação. “Conhecer o indivíduo, diz Simondon, através da individuação mais que a individuação a partir do indivíduo” (p.12). Ao fazer este deslocamento, Simondon introduzirá uma fragilidade e uma instabilidade no saber sobre o indivíduo. Esta impossibilidade totalizante levará o filósofo a dizer que o indivíduo é uma fase do ser, uma realidade relativa. Pensar o indivíduo como uma fase do ser permite a ele abrir as portas para o que resta como potência de individuação – ainda em processo – no indivíduo. Ou seja, se partimos do indivíduo para a individuação, tudo que encontraremos são explicações para o que existe, entretanto, se fazemos o caminho contrário, a individuação pode se dar sem que o indivíduo apague as potências dessa individuação, mais especificamente, do que existe de pré-individual.

10. Como nos lembra Foucault em *Il Faut défendre la société* (Cours du 4 février, 1976), o trabalho de Hobbes é bem mais complexo do que isso, entretanto, a atenção de Hobbes está na construção da individualidade que garante a soberania, enquanto que Rancière está interessando naqueles que não podem fazer parte na composição da soberania ou naqueles que não são nem mesmo considerados como “não-representados”, simplesmente porque estão fora do jogo das representações – foco de Hobbes.

11. A relação entre economia e política possui pouquíssima relevância para Rancière, retomando talvez uma crítica que Arendt direciona a Marx ao dizer que ele teria privilegiado a necessidade em detrimento da liberdade (Arendt, 1988).

12. Termo utilizado por Marcus Faustini em post colocado no Facebook relativo ao projeto: Agência de redes: <http://agenciarij.org/>

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. A crise da educação. In: *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000. p. 221-247.

_____. *Da revolução*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

AUGÉ, Marc. Para que hoy una revolución tenga lugar, debería situarse a escala planetaria. In: *Página/12*, 21 de noviembre de 2011. Disponível em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-181684-2011-11-21.html>. Acesso em 10 de fev. 2012.

CARVALHO, Bernardo. Em defesa da obra. In: *Revista Piauí*. Edição n. 62, novembro de 2011. Disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-62/questoes-de-literatura-e-propriedade/em-defesa-da-obra>. Acesso em 5 de fev. 2012.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

ECO, Umberto. O excesso de informação provoca amnésia (entrevista). In: *Revista Época*, de 30/12/2011. Disponível em:
<http://revistaepoca.globo.com/ideias/noticia/2011/12/umberto-eco-o-excesso-de-informacao-provoca-amnesia.html>. Acesso em 5 de fev. 2012.

FOUCAULT, Michel. *Il Faut défendre la société*. Paris: Gallimard Seuil, 1997.

GODARD, Jean Luc. Le droit d'auteur ? Un auteur n'a que des devoirs. In: *Les Inrocks*, 18 de maio 2010. Disponível em: <http://blogs.lesinrocks.com/cannes2010/2010/05/18/le-droit-dauteur-un-auteur-na-que-des-devoirs-jean-luc-godard/>. Acesso em 09 de fev. 2012.

LASH, Scott. Crítica da informação. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 54, Lisboa, 06/1999. p. 13-30.

LATOUR, Bruno. Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções. In: PARENTE, André (Org.). *Tramas da rede*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções no capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005b.
_____. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
_____. *O desentendimento – Política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

SERRES, Michel. Les nouvelles technologies: révolution culturelle et cognitive. In: *Conférence Propective. LINRIA a quarante ans*. Lille: 10 e 11/12/2007. Disponível em: http://loli.fsa.ulaval.ca/fileadmin/loli_H_2011/Conference_Michel_Serres.pdf. Acesso em 5 de fev. 2012, p. 127-136.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*. Paris: Jérôme Millon, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Estação Liberdade: São Paulo, 2000.

WASZEK, Norbert. Philosophie et *Geisteswissenschaften* à l'Université de Berlin au XIX^e siècle. In: *Revue Germanique Internationale #6*, CNRS Éditions, 2007. <http://rgi.revues.org/1063#abstract>. Último acesso: 09 de Fev. 2012.

Resumo

Através de um mapeamento de discursos e práticas, o artigo identifica movimentos em que se produz uma nostalgia das centralidades que legitimam, julgam e hierarquizam comunidades, indivíduos e estéticas. Argumentamos que tal nostalgia perfaz, na verdade, uma forma de se esvaziar a política e, conseqüentemente, de se retirar dos jogos de poder aqueles que não são acompanhados de uma legitimidade que anteceda suas práticas. Ou seja, em oposição às centralidades nos esforçamos para pensarmos as construções em rede e a política como a possibilidade do “um qualquer” fazer diferença na comunidade.

Palavras-chave

Política; Internet; Rede; Mediação; Educação.

Abstract

Mapping discourses and practices, the article identifies certain actions that are based on a nostalgia for centralities that legitimates, judges and hierarchizes communities, aesthetic and subjects. We argue that this nostalgia is, in fact, a way to reduce politics and, consequently, to withdraw from the disputes of power those who are not accompanied by a legitimacy that precedes their practices. That is, in opposition to centralities, our effort is to think the networking and politics as the possibility of “any one” make a difference in the community.

Keywords

Politics; Internet; Network; Media; Education.