

LUIS CARLOS MUÑOZ SARMIENTO  
LUIS EUSTÁQUIO SOARES

SETE ENSAIOS SOBRE OS

IMPERIA

-LISMOS

LITERATURA E BIOPOLÍTICA

 EDUFES

**LUIS CARLOS MUÑOZ SARMIENTO  
LUIS EUSTÁQUIO SOARES**

**SETE ENSAIOS SOBRE OS  
IMPERIA  
-LISMOS**

**LITERATURA E BIOPOLÍTICA**



**EDUFES**

Vitória, 2019

Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abeu)  
Av. Fernando Ferrari, 514 – *Campus* de Goiabeiras  
Vitória – ES · Brasil · CEP 29075-910  
+55 (27) 4009-7852 · edufes@ufes.br · www.edufes.ufes.br

**Reitor** Reinaldo Centoducatte  
**Vice-reitora** Ethel Leonor Noia Maciel

**Chefe de Gabinete** Maria Auxiliadora de Carvalho Corassa

**Diretor da Edufes** Wilberth Salgueiro

**Conselho Editorial** Carlos Roberto Vallim, Cleonara Maria Schwartz,  
Eneida Maria Souza Mendonça, Fátima Maria Silva,  
Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva,  
José Armínio Ferreira, Josevane Carvalho Castro,  
Julio César Bentivoglio, Luis Fernando Tavares  
de Menezes, Marcos Vogel, Rogério Borges de  
Oliveira, Sandra Soares Della Fonte

**Coordenador Editorial** Douglas Salomão  
**Secretário** Josias Bravim

**Preparação e Revisão de Texto** Jussara Rodrigues  
**Projeto Gráfico, Diagramação e Capa** Willi Piske Jr  
**Revisão Final** Roberta Estefânia Soares

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S246s Sarmiento, Luis Carlos Muñoz, 1957-  
Sete ensaios sobre os imperialismos [recurso eletrônico] :  
literatura e biopolítica / Luis Carlos Muñoz Sarmiento, Luis  
Eustáquio Soares. Dados eletrônicos. - Vitória, ES : EDUFES, 2019.  
143 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-445-1

Também publicado em formato impresso

Modo de acesso:

< <http://repositorio.ufes.br/handle/10/774>>

1. Imperialismo. 2. Biopolítica. I. Soares, Luis Eustáquio,  
1966-. II. Título.

CDU: 327.2

# Sumário

## PARTE I

<b>Apresentação .....</b>	<b>5</b>
---------------------------	----------

## PARTE II

<b>Os sete ensaios .....</b>	<b>43</b>
------------------------------	-----------

### Ensaio 1

A biotanopolítica anarcoliberal do imperialismo americano .....	44
---	----

### Ensaio 2

Os três imperialismos e <i>A hora da estrela</i> , de Clarice Lispector .....	66
---	----

### Ensaio 3

Imperialismos e os ritornelos clássico, romântico e moderno .....	76
---	----

### Ensaio 4

Sociedade do controle soberano e o terceiro entorno do racismo contemporâneo .....	88
--	----

### Ensaio 5

O inconsciente social do modernismo e o imperialismo americano-ocidental .....	96
--	----

### Ensaio 6

A (contra)revolução molecular do imperialismo americano .....	105
---	-----

### Ensaio 7

A era tecnocrônica: o imperialismo deus ex machina e a fabulação da sociedade do controle soberano .....	109
--	-----

<b>Referências .....</b>	<b>137</b>
--------------------------	------------

# **Parte I**

# **Apresentação**

# Questão de método: o estado civil das contradições e seu estado no mundo civil

A luta pelo poder ocorre também, e talvez até antes de tudo, no campo semântico da produção de sentidos. A corporal rede semântica, ou simplesmente a malha discursiva de um *socius*, é, por paradoxal que pareça, volátil, etérea, incorpórea. Os sentidos não são vistos, não são concretos e esfumaçam-se no ar mal são lidos, pensados, desejados, produzidos, além de nunca serem coesos e puros, razão por que não existe o sentido como unidade discursiva em si e para si, mas um aglomerado de sentidos, de significações, que são, ao mesmo tempo, políticas, subjetivas, econômicas, ideológicas, impuras, contraditórias, errantes.

Como assinalou o poeta francês Arthur Rimbaud, em carta a Georges Izambard, em 13 de maio de 1871, “É errado dizer: Eu penso: deveríamos dizer pensam-me. EU é um outro” (RIMBAUD, 1983, p. 34), intuindo que a identidade é uma construção de sentidos e que o inconsciente pensa por si mesmo como multidão de si; percepção que põe em interdito boa parte das teorias sobre alteridade dominantes na atualidade, baseadas na vulgata de que “eu seja um si mesmo”, como mulher, como negro, como *gay*, como branco, como ocidental, oriental, sem considerar que, até e sobretudo no plano subjetivo, “Tudo que é sólido e estável se desmancha no ar [...]” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43), clássica afirmação de Karl Marx e Friedrich Engels, em *Manifesto comunista* de 1848.

Esse aspecto escorregadio, difuso e imaterial dos sentidos nos coloca diante das seguintes questões: onde está o sentido de algo? Está oculto ou, pelo contrário, na superfície, à vista? A partir de que buscar o sentido de um texto literário, de uma manifestação de rua, de um filme?

Em *Investigações filosóficas* (1953), o filósofo austríaco Wittgenstein (1889-1951) assim se posicionou sobre questões de sentido: “o estado civil das contradições, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 74). Então, sob o ponto de vista de Wittgenstein, para entender o sentido de qualquer coisa, não existe outro lugar para procurá-lo, salvo nas contradições de um dado presente histórico.

A sociedade se organiza e se desorganiza nas relações de poder, que são relações de produção, relações de força. Elas instituem os sentidos dominantes, os sentidos dominados e também os sentidos que podem romper, em processo, com a estrutura semântica de uma época qualquer, destituindo-a de sentidos constituídos.

O modelo produtivo-semântico de uma determinada sociedade constitui, pois, o eixo de sua produção de sentidos dominantes, dominando-nos. E a humanidade, no decorrer de sua história, produziu três grandes modelos civilizacionais de produção de sentidos: a sociedade da soberania, a sociedade disciplinar e a sociedade do controle. Cada modelo produziu e produz sentidos dominantes, dominados e alternativos.

## **A sociedade da soberania**

A principal marca da sociedade da soberania é a polarização entre o soberano e os súditos, polarização que se dá também no campo da transcendência e da imanência, da vida e da morte, do modelo de produção econômica, no campo do direito, em todas as dimensões sociais, portanto.

A sociedade da soberania produz sentidos polarizados e vive deles, através deles, impondo-os ao conjunto da população.

Na prática, o grande eixo de sentido de uma sociedade de tipo soberana é entre a morte e a vida. O soberano o é cada vez mais quanto mais impõe seu direito de morte e de vida sobre a vida nua, afirmação que

dialoga, ao mesmo tempo, com Walter Benjamin, em *Teses sobre o conceito de história* (1940), Carl Schmitt, em *Teologia política* (1922), e Giorgio Agamben, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995).

A morte é a semântica fundamental da sociedade da soberania, não sendo circunstancial que Michel Foucault, em *Vigiar e punir* (1975), assim descreva o ritual de sacrifício em praça pública imposto ao condenado Damians, em 1757:

[...] sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT, 1987, p. 9).

A semântica soberana ritualiza a morte do súdito de tal maneira que, quanto mais este sofre, mais o soberano faz valer seu poder transcendental de vida e de morte. A mortalidade da vida nua, exposta em praça pública, inscreve a imortalidade do soberano, que vive de açambarcar a produção econômica comum a partir mesmo da morte do comum.

Tudo, sobretudo a dimensão econômica, na sociedade da soberania, é literalmente sacrificado, gera morte e vive da aporia morte/vida. Tudo é sacrificado e apresentado como oferta aos deuses: a vida e a morte.

Tudo é, enfim, cordeiro de Deus.

O jogo *aporético* entre vida e morte, na sociedade da soberania, produz um curioso efeito na relação entre a visibilidade e a invisibilidade da partilha do sensível social. A vida nua, nesse contexto, só pode ser publicamente visibilizada como impotência, como derrotada, exterminável. O soberano, por sua vez, ao visibilizar a decadência da vida nua, no ritual de sacrifício, tende a ocupar o lugar da invisível transcendência.

Essa relação, que não deixa de ser aporética, entre a visibilidade decadente da vida nua e da invisibilidade, como sentido transcendental, do

soberano, concebido como o próprio Deus encarnado, tem repercussões até hoje no campo das artes, respondendo pela diferença fundamental entre Realismo e Naturalismo. Em diálogo com o teórico francês Jacques Rancière, de *A partilha do sensível*, a propósito, destaque-se: “É preciso sair do esquema preguiçoso e absurdo que opõe o culto estético da arte pela arte à potência ascendente do trabalho operário” (RANCIÈRE, 2009, p. 68).

Nesse “esquema preguiçoso e absurdo”, o “culto estético da arte pela arte” responde no geral pelo nome de Formalismo, e a “potência ascendente do trabalho operário”, pelo nome de Realismo. A sociedade da soberania, sendo a mais antiga, é também a mais atual, precisamente porque a humanidade não rompeu com a longa história da tradição do oprimido no campo da arte. No interior da civilização burguesa, o Formalismo tem sido esse outro nome transcendental do soberano; e o Naturalismo, o seu revés, como o lugar decadente, sacrificial, da vida nua, argumento que converge para o seguinte trecho de *Marx e Engels como historiadores de literatura*, de Georg Lukács (2016, p. 195):

Sob as condições do socialismo, devemos procurar a origem da deficiência nos resquícios do capitalismo. Pensemos na discussão sobre formalismo e naturalismo realizada em 1936. É inquestionável que as duas orientações literárias são resquícios do capitalismo; de fato, quando não se simplifica e violenta a história da literatura nos termos da sociologia vulgar, é preciso dizer que são vestígios de seu declínio ideológico. Se elas, não obstante, tiveram em alguns momentos uma difusão relativamente grande na literatura soviética, isso indica que suas raízes sociais são aparentadas com aquelas que Lenin e Stalin apontaram no burocratismo. Esses estilos literários brotaram do chão da decadência capitalista, de uma ideologia que perdeu a vontade e a capacidade de apreender e reproduzir de acordo com a verdade o todo da sociedade em movimento.

Para este livro, o eterno retorno da sociedade da soberania, que não ocorre apenas no campo estético, implica-se no argumento de, nas sociedades de tradição do oprimido, a decadência ser e fazer-se a regra

geral da simples existência fática da vida nua, como o nome comum da opressão soberana.

Nesse sentido, não será absurdo afirmar que, com o eterno retorno do mesmo, o nome atual, esteticamente falando, da presença da sociedade da soberania seja Naturalismo, por apresentar o operário (e as alteridades, nas periferias) como decadência, vida nua e eternamente sacrificável.

A transcendência divina do soberano, geralmente apresentada como Formalismo – esse outro nome, em termos de Rancière, do culto estético da arte pela arte –, sendo invisível ou imaterial, como o sentido, faz-se visível por meio da exposição naturalista, sacrificada, da vida nua, seja no passado, seja no presente, porque a sociedade da soberania, como já foi dito, atualiza-se como decadência persistente.

Todas as sociedades soberanas funcionam, pois, semanticamente de forma *aporeticamente* polarizada, sobretudo tendo em vista a vida e a morte, a transcendência e a imanência, o invisível e o visível, o segredo e o revelado, na suposição de que o soberano seja o senhor dos segredos, o feiticeiro das transcendências, em um contexto em que a vida nua se faça simplesmente dissecável, mortal, derrotada, vulnerável.

Sob o ponto de vista do soberano, a síntese, ou o efeito de transcendência das polaridades aporéticas da sociedade da soberania, é a seguinte: homem divinizado/homem-deus, sendo o soberano a referência sublimada, mística. Por outro lado, sob o ponto de vista da vida nua, tal síntese se alcança quando o sistema semântico de polarização soberana entra em curto-circuito, situação que ocorre basicamente quando os termos de sua antinomia constitutiva, transcendência e imanência, invisibilidade e visibilidade, tornam-se indiscerníveis e, mais do que isso, passam a ter como eixo semântico da aporia não o soberano, mas a vida nua.

As religiões semíticas de salvação foram engendradas no interior da sociedade da soberania, e todas elas (cristianismo, islamismo, judaísmo, para mencionar as mais onipresentes na atualidade) encenam esse verdadeiro drama entre o soberano e a vida nua, inscrevendo nelas a promessa da síntese entre transcendência e imanência, sob a forma de uma vida nua livre da violência da lei, cuja guarda cabe ao soberano.

Existe, assim, uma espécie de luta de classes entre soberano e vida nua na sociedade da soberania, e aquilo que se disputa, em seu interior, é: a transcendência. Nesse contexto, considerando-se a aporia entre transcendência e imanência, não se trata de optar pela segunda em detrimento da primeira, como poderia supor uma cultura laica restrita, seja liberal, seja marxista. Quer se admita, quer não, na sociedade da soberania, é a transcendência que é disputada, e as religiões semíticas de salvação se constituem como o sintoma social da “luta de classes” entre o soberano e a vida nua. O efeito desse sintoma pode ser definido como uma estrutura de exceção, em que a vida nua a si mesma se exclui quanto mais busca a transcendência soberana, argumento que emerge em diálogo com o seguinte trecho de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, de Giorgio Agamben (2002, p. 15):

A estrutura de exceção, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser consequentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*ginoméne*) no ser (*oûsa*), mas também como exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zôe* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.

Com Agamben, ecoando Michel Foucault, problemática é a disputa, na semântica de exceção da sociedade da soberania, pelo “além disso”, esse outro jeito de falar de transcendência. Esta, na tradição da filosofia ocidental, tem sido também o outro nome do ser, em face do ente; da *pólis* em contraposição à *zôe*.

Mas por que problemática? Porque de antemão o caminho do ente para o ser ou da *zôe* para a *pólis*, esse suposto “além disso”, aquilo que se disputa, é antes de tudo a armadilha semântica de uma estrutura de exceção, porque, quer queira, quer não, o nome oculto do “além disso” pode ser definido como o próprio soberano. Isto é, a luta pelo “além disso” torna-se o sacrifício da vida nua em nome da transcendência do soberano.

Em uma estrutura de exceção, presencia-se sempre uma luta de classes equívoca. E esse é um problema sempre atual, inclusive para a luta de classes na civilização burguesa, porque o que deve ser rompido é o desejo pelo “além disso” soberano ou, em termos contemporâneos, o modelo de vida transcendental inscrito nas relações mercantis e, portanto, demarcado pelo fetichismo da mercadoria.

O que fazer? O caminho é afirmar o lugar da *zôe* na contramão da política? Como toda aporia, a da visibilidade e da invisibilidade, isto é, da vida nua e do soberano, existe para não ser resolvida em si, pois o caminho nunca está na opção exclusiva por um dos termos da polaridade, visto que ambos se constituem como uma “estrutura de exceção”; o caminho, assim, é escolher na contramão da exceção.

Existirá, nesse contexto, alguma forma de política fora da exceção soberana? Novamente com Agamben, dessa vez tendo em vista o livro *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), acredita-se que sim. Como o próprio título da obra do filósofo italiano indica, para tanto, a política deveria ser constituída como puros meios sem fim. Em certo sentido, sem o “além disso” soberano.

De qualquer forma, seria preciso romper com a “estrutura de exceção” da sociedade da soberania, eliminando tanto o soberano como a vida nua, situação que tenderia a transformar a política na “[...] esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens” (AGAMBEN, 2015, p. 61).

E essa “absoluta e integral gestualidade dos homens” depende não da eliminação da transcendência, em nome da imanência, mas da *indiscernibilidade* entre esses dois polos, então puros gestos ao mesmo tempo da *zôe* e da política, sem vida nua e sem soberano.

Como essa indiscernibilidade entre transcendência e imanência, invisibilidade e visibilidade, nos puros gestos dos homens, na tradição

do oprimido, é impossível, a milenar e trans-histórica atualização do messianismo, no âmbito das religiões semíticas de salvação, tem sido o palco do tenso jogo entre aquele que guarda a relação entre violência e direito, o soberano, e a vida nua, essa que pode ser definida como a clareira do ser do ente perante o soberano, seja porque este a açambarca, produzindo a abertura metafísica de sua transcendência, seja porque a vida nua está sempre diante da tarefa – urgentíssima, não obstante ser sempre adiada – de ocupar a clareira, não do ser, mas a do ente, ao romper os limites da lei por meio da ruptura com o ser, esse outro nome ontológico, na tradição do oprimido, do soberano.

O motivo pelo qual a sociedade da soberania é a regra, atualizando-se sem cessar, do jogo aporético entre soberano e vida nua (Formalismo e Naturalismo) tem relação com a afirmação de Giorgio Agamben de que a figura do soberano engendra “[...] a simples e fática existência dos povos” (AGAMBEN, 2015, p. 126) como vidas nuas. Nesse contexto, é possível inferir que os campos de concentração não se constituem como um traço apenas de regimes de antemão considerados autoritários, como o Nazismo, mas, também, como uma regra geral, o que sugere Agamben no seguinte trecho de seu supracitado livro:

Na medida em que foi cortado da comunidade política e reduzido à vida nua (e, ainda mais, a uma vida “que não merece ser vivida”), o habitante do campo é, de fato, pessoa absolutamente privada. E, no entanto, não há um único instante em que ele possa encontrar refúgio no privado e precisamente essa indiscernibilidade constitui a angústia específica do campo (AGAMBEN, 2015, p. 110).

Embora a referência de Agamben em *Meios sem fim* seja aos campos de concentração específicos da modernidade e muito especialmente aos produzidos pelo Nazismo, o diálogo com o italiano é aqui retomado porque a transformação da imanência-povo em amplos campos de concentração no interior da sociedade da soberania se inscreve como herança literalmente maldita, na e da atualidade moderna e contemporânea dos campos

de concentração espalhados pelo planeta, inclusive com o risco de a Terra inteira se transformar em um campo de concentração, se já não o for.

Se o direito de morte do soberano engendra a existência fática da vida nua e se a luta desta por sua “liberação soberana”, no duplo sentido do termo, tem sido vivida como messianismos nos quais e a partir dos quais transcendência e imanência se constituem como aporias de uma “estrutura de exceção”, o argumento assumido neste livro parte da compreensão de que a sociedade da soberania está presente tanto na sociedade disciplinar, formando a sociedade disciplinar soberana, como na sociedade do controle, a contemporânea, razão suficiente para descrevê-las e analisá-las em suas misturas, sempre como amálgamas.

### **A sociedade disciplinar soberana**

Arranjo sócio-histórico dos primeiros séculos da civilização burguesa, a sociedade disciplinar soberana tem como epicentro sísmico a Segunda Revolução Industrial. Seu traço principal, para disciplinar corpos produtivos, é o confinamento em blocos institucionais, como o familiar, o hospitalar, o prisional, o escolar, o fabril, e mesmo, numa escala mais ampla, no Estado-nação, instituição que incorpora e disciplina as demais, tendo sido formado pela dinâmica de uma civilização burguesa disciplinar.

Michel Foucault, a propósito, em *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976), argumentou que a sociedade disciplinar tinha como objetivo principal a constituição em processo da disciplina individual e coletiva, tal que esta fosse o efeito, no ser social, da captura multidisciplinar daquela. Para tanto, a sociedade disciplinar seria formada e conformada por dois traços suplementares, a saber: um primeiro, a que deu o nome de *anatomia política disciplinar*, e o segundo, ao qual chamou *biopolítica da população*.

O primeiro traço diz respeito à conformação biopolítica das subjetividades humanas, definindo o sujeito através de um processo geral de sujeição social com base em sua própria anatomia, tornada doravante objeto de políticas biomédicas definidas por razões de Estado. O dispositivo da sexualidade, em diálogo com Foucault, seria meticulosamente

acionado por uma rede de saberes institucionais, eles mesmos disciplinados, com o objetivo de instigar a confissão de si.

Foucault recusou a hipótese repressiva com relação à sexualidade que parte da premissa de que existe uma repressão sexual na base da civilização burguesa, para no seu lugar optar pela colocação do sexo em discurso, como objeto dos saberes disciplinares comprometidos, principalmente a partir do século XVIII, com a normatização anatômico-política das subjetividades etárias, de gênero, étnicas, de classe, tendo como horizonte não mais o axioma da sociedade da soberania, o direito de morte, mas, pelo contrário, o de vida, ou especialmente o direito de produzir disciplinadamente a anatomia política da vida individual.

Surge então o conceito de *biopoder*, uma relação indiscernível entre poder e vida (diversa da relação soberana entre poder e morte), tal que a figura exterior do soberano tenderia a se conformar no corpo individual do sujeito, doravante soberano de si, no sentido tanto de ser o senhor suposto de seu destino quanto de ser o seu próprio soberano a decretar o estado de exceção, ao fim e ao cabo, contra/a favor de si mesmo.

O biopoder disciplinar é a marca desse soberano sujeito a decretar o estado de exceção disciplinar contra/a favor de si mesmo, atendendo a um protocolo biomédico ou biocientífico que meticulosamente estimularia quatro dispositivos interconectados: a sexualidade, a confissão, a norma e a vontade de saber. Assim, confessando sua sexualidade, o sujeito poderia ser lançado no horizonte da norma da civilização burguesa industrial por meio dos dispositivos dos saberes institucionalmente legitimados.

Pelo menos nove anos antes de *A história da sexualidade: vontade de saber*, em *A ordem do discurso* (1970), livro baseado em sua aula inaugural como professor do Collège de France, Michel Foucault apresentou o principal horizonte de suas reflexões e pesquisas: a investigação da arqueologia da vontade de verdade. Esse outro nome da vontade de saber salienta que o que deveria vir primeiro não é nem a repressão sexual nem a interdição da loucura e da política, mas o estudo dos saberes institucionais legitimados para disciplinar/normatizar a sexualidade, a loucura (parece um paradoxo normatizar a loucura) e a política.

O que deveria vir primeiro, portanto, seria a análise meticulosa dos dispositivos epistemológicos agenciados para normatizar a dimensão anatômico-política das subjetividades, no âmbito da família, da escola, da fábrica, do casamento e mesmo no plano mais amplo dos Estados-nações, atendendo aos processos de normatização da subjetividade nacional.

A sociedade disciplinar, nesse sentido, com suas multiplicidades institucionais disciplinares, funcionou como uma imensa rede de pesca. Se o sujeito não fosse normatizado pela família, provavelmente o seria ou na escola, ou na fábrica, ou na Igreja, ou mesmo no horizonte de sua cidadania nacional, e, caso passasse por todas essas instituições sem normatizar-se, confessadamente, o hospício e a cadeia viriam ao auxílio dos processos normatizadores de disciplinamento social, confinando, policiando e medicando os “loucos” ou “politicamente incorretos” da sociedade disciplinar.

A partir dessa multiplicidade institucional disciplinadora, a sociedade disciplinar encenava em processo o segundo traço do biopoder, a biopolítica da população, comprometida com o agenciamento do perfil da espécie humana, visando uma atuação laica dos saberes instituídos e legitimados pelo Estado para a conformação biológica e sanitária da população nacional em seu conjunto.

A biopolítica da população da sociedade disciplinar a tornou herdeira da sociedade da soberania em dois aspectos fundamentais: 1) a prerrogativa ao soberano de decretar o estado de exceção sobre a vida nua, tornando-a pura existência fática; 2) o messianismo salvacionista norteado pela disputa da transcendência.

No que se refere à prerrogativa do soberano de decretar o estado de exceção no horizonte da sociedade disciplinar, o direito de morte do soberano assumiu múltiplas configurações abstratas, e nem por isso menos letais, na relação seja do pai com os filhos, seja do professor com os alunos, seja do patrão com os operários, da polícia com os condenados, da psiquiatria com os loucos.

Em todos esses casos, o direito de morte do soberano sofre mutações no interior da sociedade disciplinar, mas de forma alguma é eliminado, porque a norma disciplinar, embora possa ser mais corretamente

analisável como tributária do direito de vida, inevitavelmente deixa o rastro de morte do decreto soberano – em sua própria imanência anatômico-política, assim como na biopolítica da população, pois nesses dois casos o dispositivo da norma torna morte e vida indiscerníveis – e também porque, tendo em vista uma política sanitária vinculada ao biopoder, a partir do Estado, o direito de morte do soberano produz o retorno do reprimido sob a forma implacável do racismo de Estado, argumento que Foucault desenvolveu com base no jogo entre imunidade e contaminação.

Para garantir a imunidade anatômico-política e biopolítica da população, os Estados nacionais do centro do sistema mundial burguês engendraram o racismo de Estado como um dispositivo de dominação das periferias, impondo um estado de exceção sanitário contra pelo menos dois terços da humanidade.

Se se leva em conta, por outro lado, a presença messiânica da sociedade da soberania, agora fora da dimensão restritamente religiosa, a sua atualização no interior da sociedade disciplinar se realiza também por meio do dispositivo da norma e, por extensão, do estado de exceção disciplinar, comprometido, em tese, com o direito de vida; direito que pressupõe um processo biomédico que tende, ao menos como promessa, a tornar indiscerníveis transcendência e imanência, a partir do cuidado sanitário, imunizante, agenciado pelo Estado mediante uma biopolítica da população.

### **A sociedade do controle integrado**

A sociedade do controle veio à tona após a Segunda Guerra Mundial e tem como marca a inserção de metamórficos artefatos tecnocientíficos no cotidiano coletivo e individual dos povos, entendendo-se por “metamórficos artefatos” a polimorfa função que os dispositivos tecnológicos e científicos cumprem no contemporâneo.

Como exemplo, foquemos na televisão, por se constituir como o caso mais evidente e inaugural de sociedade do controle. A televisão é

um artefato tecnocientífico que serve para entreter, informar, domesticar, massificar, expandir sem cessar as necessidades individuais e coletivas, direcionando-as, via publicidade, à fugacidade sem fim de consumo de mercadorias ou de novos artefatos tecnocientíficos, num contexto em que tudo é estímulo sexual canalizado para a mercantilização da liberdade de escolha, rendendo-a à globalizada relação de compra e venda, como princípio libidinal por excelência da sociedade do controle integrado.

Na sociedade do controle integrado, a televisão continua a cumprir o importante papel de mediadora axial das mediações de tipo *in/out* dos novos artefatos tecnocientíficos que surgem sem cessar no mercado mundial, dominado por corporações elas mesmas metamórficas, como Microsoft, Apple, Google, para citar apenas as de maior onipresença.

A relação *in/out* se torna cada vez mais o fundamento pós-humano dos contatos entre o humano e as máquinas, de tal sorte que não é possível mais saber quem conecta e quem está conectado, de forma ao mesmo tempo molecular, com o uso de celulares e computadores individuais, entre outros dispositivos eletrônicos, e cosmológica, se se consideram os satélites diversos que circulam o planeta, entrelando forças diversas, humanas e não humanas, através de um sistema global de conexões ininterruptas, *in/out*, em tempo real.

Dizer que a relação *in/ou* constitui o fundamento da sociedade do controle integrado é o mesmo que aceitar o argumento de que sua síntese não se dá mais pela relação deus-homem, como a da sociedade da soberania, nem pela de homem-homem, como a síntese da sociedade disciplinar, mas por meio da interação entre homem e máquina: é homem-máquina ou mais especialmente homem e artefatos tecnológicos, homens/técnicas. Desse modo, o *in/out* nada mais é que o dentro e o fora, num contexto em que o homem deixa de ser o dentro, que passa a ser ocupado pela máquina – *in* para a máquina, um computador, por exemplo, e *out* para o homem, que é conectado às máquinas de controle, controlado por elas –, consoante um sistema que Deleuze e Guattari, no quinto volume de *Mil platôs*, descreveram como *servidão maquínica*, tal como é possível ler no fragmento apresentado a seguir:

Certamente, é o Estado moderno e o capitalismo que promovem o triunfo das máquinas e, notadamente, das máquinas motrizes (ao passo que o Estado arcaico tinha no máximo máquinas simples); mas estamos falando, então, de máquinas técnicas, extrinsecamente definíveis. Justamente, não se é submetido à servidão pela máquina técnica, mas sim, sujeitado. Nesse sentido, parece que, com o desenvolvimento tecnológico, o Estado moderno substituiu a servidão maquínica por uma sujeição social cada vez mais forte. Já a escravidão antiga e a servidão feudal eram procedimentos de sujeição [...]. Com efeito, o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, sujeitos às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante [...]. Mas é bem a reinvenção de uma máquina da qual os homens são as partes constituintes, em vez de serem seus trabalhadores e usuários sujeitados. Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de “servidão generalizado”, “sistemas homens-máquinas”, reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso e de ação (DELEUZE; GUATTARI, 2008e, p. 138-139).

As três idades das máquinas das quais trataram Deleuze e Guattari nesse trecho correspondem aos três modelos de sociedade, o soberano, o disciplinar e o do controle.

No âmbito da sociedade da soberania, havia uma servidão maquínica que açambarcava a vida nua, transformando-a em simples existência fática. Sob o prisma de seu estado de exceção, as geringonças da sociedade da soberania confirmavam o direito de morte do soberano sobre os súditos, pois eram usadas como máquinas *tanatopolíticas*.

No que diz respeito ao horizonte específico da modernidade capitalista, as máquinas motrizes instauraram um processo de subjetivação biopolítica disciplinar indiscernível da relação entre capital nu e trabalho nu; nus, explica-se, porque o relevante era a produção de riqueza, da mais-valia, pouco importando o perfil do operário e a origem do capital.

Na sociedade disciplinar soberana, nesse sentido, prevalecia a sujeição social, porque as máquinas motrizes, para serem operadas, exigiam uma disciplina do operário só possível no quadro maior de uma sujeição social agenciada pelo Estado disciplinar, assentada em uma rede de dispositivos institucionais (como a escola e a família) que regulamentava hábitos, práticas produtivas e costumes.

Por sua vez, a terceira idade da máquina, relacionada à sociedade do controle integrado, não apenas retoma e atualiza as demais, mas antes de tudo as recompõe num cenário em que o humano e a máquina se constituem como um *in/out* sistêmico de um *terceiro entorno*, potência em escala da primeira e da segunda idade das máquinas (primeiro e segundo entornos, respectivamente) levada a cabo, por exemplo, por meio das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC), a partir das quais tudo tende a se tornar virtual, no espelho *touch screen* do contemporâneo.

A sociedade do controle integrado se constitui como o amálgama da sociedade da soberania com a sociedade disciplinar realizado pela terceira idade das máquinas.

## **Biopolítica e imperialismo disciplinar e ultraimperialismo**

Em diálogo com o *Nascimento da biopolítica*, de Michel Foucault, este livro detém a seguinte hipótese: o racismo de Estado, tendo sido implementado no tabuleiro mundial pelo imperialismo europeu, tornou-se uma política relativamente independente dos Estados e passou a regular o horizonte da biopolítica da população a partir de um protocolo *biomilitar* ancorado na relação entre civilização e barbárie, constituindo o perfil biopolítico da civilização e o perfil tanatopolítico da barbárie.

Essa hipótese se sustenta por meio da interpretação de Foucault (2008, p. 29), ao identificar a origem da biopolítica na expansão imperialista, embora seja preciso contestar o autor de *Nascimento da biopolítica* pelos seguintes motivos: 1. não associou o racismo de Estado ao imperialismo e, portanto, ao saqueio colonial dos povos; 2. ignorou o papel do liberalismo inglês como a ideologia precursora da biopolítica imperialista; 3. não analisou o *homo economicus* do ordoliberalismo alemão como base ideológica de uma biopolítica imperialista propriamente ocidental.

O ordoliberalismo alemão, nesse sentido, por sua própria vocação ideológica, criticava a presença do Estado na economia, engendrando o *homo economicus*, figura que só poderia existir se o Estado disciplinar não limitasse sua expansão interna e externa, em contextos nos quais “a interna” produziria a biopolítica do *homo economicus* e “a externa” a tana-topolítica do imperialismo europeu.

Esse último argumento tem relação direta com a razão de ser deste livro, a saber: analisar a *biotananatopolítica* do imperialismo americano, ancorada, em termos de Foucault (2008, p. 223), não no ordoliberalismo europeu-alemão, mas no *anarcoliberalismo*, que tem como principal caixa de ressonância ainda hoje a Escola de Chicago.

A questão de base deste livro está implicada com o desafio de descrever e analisar a diferença entre a biotananatopolítica do imperialismo europeu e a biotananatopolítica do imperialismo americano, compreendendo-se que talvez um dos principais becos sem saída do pensamento, da criação e da possibilidade de produção de uma biopolítica mundial afirmativa (capaz de tornar realmente indiscerníveis transcendência e imanência por meio dos puros gestos dos povos) só será superado pelo mapeamento do modelo de realização do imperialismo anarcoliberal americano, implicado com a terceira idade das máquinas e, portanto, com a sociedade do controle integrado.

O ordoliberalismo europeu foi superado pelo anarcoliberalismo americano, porque, por mais que defendesse uma postura liberal do *homo economicus*, em face das intervenções estatais, era ainda refém do biopoder disciplinar, principalmente no que diz respeito a modelos

de normatização dicotômicos, como homem/mulher, heterossexual/homossexual, branco/negro e índio, civilização/barbárie, biopolítica/tanatopolítica.

O imperialismo anarcoliberal americano tornou tudo isomórfico, homem/mulher, branco/não branco, civilização/barbárie, heterossexual/não heterossexual, biopolítica/tanatopolítica, interior/exterior ao Estado, rompendo definitivamente com as dicotomias, com o objetivo específico de provocar uma crise geral de referenciais, crise metamorfoseada em niilismo civilizacional tendo em vista os chamados fins dos fins, como resultado de uma destituição das perspectivas teleológicas, tão comuns à época do imperialismo europeu, não sendo circunstancial, a propósito, o seguinte argumento de Agamben (2015, p. 125-126):

A partir do fim da Primeira Guerra Mundial é, de fato, evidente que, para os Estados-nação europeus, não há mais tarefas históricas atribuíveis. Entendemos de modo completamente equivocado a natureza dos grandes experimentos totalitários do século XX se os vemos apenas como continuações das últimas tarefas dos Estados-nação do século XIX: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo agora é algo absolutamente diferente e muito mais extremo, pois se trata de assumir como tarefa a pura e simples existência dos povos – ou seja, em última análise, a sua vida nua. Nisso, os totalitarismos do nosso século constituem realmente a outra face da ideia hegel-kojeviana de um fim da história: o homem alcançou agora o seu telos histórico e não resta outra coisa senão a despolitização das sociedades humanas através do desdobramento incondicionado do reino da *oikonomia*, ou mesmo a admissão da própria vida biológica como tarefa política suprema.

A afirmação no trecho supracitado de que o nacionalismo e o imperialismo são duas categorias ultrapassadas, para este livro, só pode ser pertinente se o referencial for o imperialismo europeu, vinculado à disciplina nacional ou à disciplina de uma biopolítica da população, inspirada

por métodos ordoliberais limitados, porque basicamente estavam adstritos ao dispositivo da norma estatal.

A mutação da sociedade disciplinar e liberal para um arranjo de tecnologia de poder anarcoliberal e do controle integrado inscreve uma ruptura paradigmática, que tem seus efeitos em categorias que são antes de tudo históricas, como Estado, soberano, vida nua.

O sistema colonial estadunidense é diverso do europeu e, mais que isso, constitui-se como um *metassistema*, razão pela qual o imperialismo americano pode ser definido como um ultraimperialismo, não exatamente no sentido proposto pelo teórico alemão Karl Kautsky, que escreveu em 1914 o ensaio *Ultraimperialismo*, no qual propugnava o advento de equilíbrio de forças entre as grandes potências após as guerras interimperialistas, sobretudo tendo em vista a Primeira Guerra Mundial.

O ultraimperialismo americano é indiscernível do prefixo “meta”, significando posição reflexiva, acima de. Como a palavra metalinguagem, sendo outro nome para a gramática de uma língua, ultraimperialismo sugere o advento de um novo imperialismo, que está acima dos imperialismos europeus, pois funcionou e funciona como uma espécie de “gramática” do sistema colonial europeu, administrando suas normatizações e variações estruturais em conformidade às conveniências de seu próprio projeto de dominação.

Para além das teorias de conspiração, para sustentar esses argumentos, um caminho factível, entre outros, inscreve-se na dinâmica do diálogo analítico com alguns teóricos estrategistas da dominação americana, tendo como eixo o termo *gerência*, compreendido como posição acima de, capacidade de administrar sistemas sociais.

A tradição teórica da dominação americana vem de longa data e constitui uma bibliografia à parte. Não é objetivo desta introdução, nem deste livro, enveredar nessa verdadeira “Biblioteca de Babel”, para fazer menção ao conhecido conto do escritor argentino Jorge Luis Borges, publicado no livro *Ficciones* (1944), por ser, valendo o trocadilho, uma “ficção” à parte. Daí o corte necessário com a escolha dos termos “gerência” ou “administração”, no sentido mesmo de ciências administrativas, sempre com o objetivo de reforçar a posição “meta” do ultraimperialismo americano.

Sob esse ponto de vista, um dos teóricos mais significativos da dominação americana é Franz Schurmann. O sociólogo e historiador norte-americano, professor da Universidade da Califórnia, com obras de referência sobre o comunismo chinês, principalmente no contexto da Guerra Fria, detinha uma consciência analítica singular sobre a importância da posição gerencial do imperialismo americano, associando-a à guerra.

Em seu livro, *The logic of the world power* (1974), distingue claramente imperialismo de expansionismo colonial, inclusive destacando que o único país verdadeiramente imperialista existente seriam os Estados Unidos, porque, enquanto a expansão colonial se movimenta de baixo para cima, incorporando territórios (tática desde sempre usada por Tio Sam), o imperialismo se constitui de cima para baixo, isto é, detém uma posição administrativa global, hegemônica.

Os referências básicos de sua análise sobre o imperialismo americano partem da seguinte constatação pragmática, presente em *The logic of the world power*: “Quando a crise emerge, somente o executivo resolve” (SCHURMANN, 1974, p. 21-22, tradução nossa<sup>1</sup>). O cinismo dessa visão não é circunstancial, pois está ancorado na tradição teórica dos estrategistas da dominação americana e tem como eixo norteador as relações indiscerníveis entre guerra, crise e administração.

Os Estados Unidos emergiriam, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, como ultraimperialismo das crises do sistema colonial europeu. Seriam não apenas um gerente de crises, mas também um fomentador de crises. Para quem está atento aos acontecimentos contemporâneos, qualquer semelhança com as chamadas “revoluções coloridas” não é mera coincidência.

Se se consideram estudos recentes sobre a centralidade da gerência para a constituição da hegemonia mundial dos Estados Unidos, é possível afirmar que Franz Schurmann foi preciso em sua análise, ao ratificar que crise e guerra demandam mais e mais decisão administrativa e que o amálgama entre gerência e guerra é em si uma verdadeira revolução epistemológica.

---

1 “[...] *When routine breaks downs [...] only the executive can resolve it*”.

Para Gérard Duménil e Dominique Lévy, autores do livro *A crise do neoliberalismo* (2011), essa revolução epistemológica americana, em termos de tecnologia de poder, distingue dois capitalismo: o europeu e o estadunidense. Os Estados Unidos, segundo os autores, já eram a vanguarda, no final do século XIX, das três revoluções que estão na linha de frente do capitalismo moderno, a saber: a gerencial, a corporativa e a financeira.

Para dar seqüência à análise em questão, vale a pena citar o seguinte trecho de *A crise do neoliberalismo*:

Três revoluções. A estrutura histórica usada aqui distingue o capitalismo do século XIX e o capitalismo depois da grande revolução na propriedade e na administração (isto é, nas relações de produção) realizada no início do século XX. Podem-se distinguir três componentes dessa revolução: as revoluções corporativa, financeira e gerencial. A revolução corporativa se refere à incorporação de empresas. Na esteira da crise de 1890, as novas leis corporativas aprovadas em Nova Jersey (simultaneamente à aprovação da Lei Sherman) e rapidamente estendidas a outros estados norte-americanos deram um impulso geral a uma onda dramática de incorporações por volta de 1900. O sistema bancário em rápida expansão foi o motor da revolução financeira, pois grandes bancos financiaram essas novas corporações numa relação complexa – na verdade, uma mistura de apoio e dominância. Dentro dessa nova estrutura surgiu uma terceira transformação, a revolução gerencial, em que a delegação da administração a um pessoal administrativo assalariado – apoiado por empregados de escritório – atingiu novos patamares (principalmente, ainda que não de forma exclusiva, em relação à disposição organizacional fabril conhecida como taylorismo). Foi um grande passo para a separação entre propriedade e administração. Apesar de a revolução gerencial ter acontecido no início do século, tal separação e sua correspondente administração mais sofisticada são características fundamentais do capitalismo moderno em todas as suas fases (DUMÉNIL; LÉVY, 2014, p. 22).

Nesse contexto, é possível afirmar que os Estados Unidos já eram, desde o fim do século XIX, o epicentro das três revoluções do capitalismo moderno: a corporativa, a financeira e a gerencial. Dialogando com Schurmann de *The logic of the world power*, não é inverossímil deduzir que essas três revoluções têm um princípio em comum: crises e guerras.

O argumento a ser defendido aqui, nesse sentido, é: os Estados Unidos se aproveitaram do protagonismo revolucionário que alcançaram em termos corporativos, financeiros e administrativos, para, já durante a Primeira Guerra Mundial, investirem contra o sistema colonial europeu, com o objetivo explícito de sobrepujá-lo, o que só foi efetivamente levado a cabo após a Segunda Guerra Mundial.

Schurmann, nesse caso, foi explícito ao definir o método da dominação americana do seguinte modo: é possível deduzir as finanças e as corporações como um único bloco tendo na linha de frente a gerência de crises e de guerras. Como o autor de *The logic of the world power* não falou a partir de si apenas, mas de uma larga tradição, como foi dito, considera-se, a propósito, o ponto de vista de um estrategista que pode ser concebido como um dos verdadeiros “Founding Fathers” do ultraimperialismo americano, Brooks Adams. Em seu livro *America’s economic supremacy*, publicado em 1900, é possível ler o seguinte argumento sobre a “poderosa revolução” administrativa americana, que não deixa de ser ao mesmo tempo corporativa e financeira:

Essas revoluções poderosas se movem tão inexoravelmente quanto qualquer outra força da natureza e com os mesmos resultados. Se os Estados Unidos estiverem destinados a cumprir as funções realizadas pelas nações dominantes do passado, o mecanismo administrativo correspondente será devidamente desenvolvido, bem como os homens instalados para colocar essa maquinaria em ação (ADAMS, 1900, p. VII, tradução nossa<sup>2</sup>).

---

2 “These mighty revolutions move on as inexorably as any other force of nature, and with the same results. Should the United States be destined to fulfil the functions which have been fulfilled by the dominant nations of the past, the corresponding administrative machinery will be duly evolved, as well as the men fitted to put that machinery in action”.

Na base dessa “poderosa revolução” está a generalização da política de *Portas Abertas* (Open Doors), a partir da qual o Estado e as grandes corporações privadas, assim como as finanças, tornam-se portas giratórias de um mesmo modelo de administração ultraimperialista. Além disso, a dimensão anatômico-política do biopoder tende cada vez mais a se fazer como biopolítica da população, tal que uma se torne a outra.

“Colocar essa maquinaria em ação”, o ultraimperialismo americano, significa ultrapassar a biopolítica disciplinar do imperialismo europeu, de modo a antecipar e levar a cabo um modelo de dominação marcado por uma biopolítica (os novos bárbaros instalados) da sociedade do controle soberano.

Não obstante a potência pensante de Giorgio Agamben, que o torna um dos teóricos mais fascinantes do contemporâneo, é preciso considerar que houve uma importante mutação tanto na figura do soberano como na do Estado, assim como no que diz respeito à categoria do imperialismo, se o referencial a ser usado for ou o ordoliberalismo europeu (alemão) ou o anarcoliberalismo americano.

O imperialismo americano tem como princípio norteador administrativo a generalização da política do tipo *Portas Abertas*, esse outro nome provável para o anarcoliberalismo, do qual tratou Michel Foucault em *Nascimento da biopolítica*. Essa tática de dominação é indissociável das guerras e das crises, sendo por essa razão que biopolítica e tanatopolítica são categorias indiscerníveis e podem igualmente ser pensadas como “portas giratórias”, sendo administradas meticulosamente como fatores de crise e de guerras.

Por esse ângulo, talvez seja possível argumentar que a afirmação de Agamben, desqualificando o imperialismo como categoria válida na atualidade, só faz sentido no contexto do imperialismo europeu disciplinar, pois, como destacou Brooks Adams em *America's economic supremacy*:

Se a expansão e a concentração são necessárias, porque a administração de maiores extensões é a menos dispendiosa, então a América deve se expandir e concentrar até atingir o limite do possível; pois governos são simplesmente grandes corporações em competição, na qual o mais

econômico, em relação à sua energia, sobrevive, e os esbanjadores e lentos são desvalorizados e eliminados (ADAMS, 1900, p. 85, tradução nossa<sup>3</sup>).

Adams de alguma forma raciocinou mediante a perspectiva de que os Estados Unidos, em 1900, já eram a potência capaz de administrar o mundo inteiro, quer porque protagonizaram as três revoluções do capitalismo moderno, quer porque essas três revoluções, juntas, tornavam indissociáveis Estado e corporações, sem contar o desafio gerencial de alcançar o “limite do possível” por ser mais fácil do que se limitar às fronteiras estabelecidas.

Nesse sentido, sob o ponto de vista do imperialismo americano, ainda em diálogo com o trecho citado de Agamben, nem mesmo a afirmação de que o nacionalismo é uma categoria ultrapassada seria verdadeira, porque não se trata mais de separar Estado de corporações e tampouco de pensar o Estado no sentido disciplinar do termo, isto é, o Estado-nação, mas de compreendê-lo como um Estado mundial ou um Estado como corporação que administra corporações mundiais.

Essa confusão entre o imperialismo europeu e o americano certamente se inscreve nos argumentos correntes de que “o imperialismo seja uma categoria anacrônica”. Pois o é, é verdade, mas apenas se o referencial em questão estiver relacionado com o imperialismo disciplinar europeu, realmente ultrapassado.

Se o referencial for o imperialismo anarcoliberal americano, a principal hipótese deste livro será: o imperialismo não é uma categoria anacrônica, sendo o horizonte contemporâneo do estado de exceção não mais disciplinar, mas da sociedade do controle, a partir da qual administrou e administra tanto o sistema colonial disciplinar europeu como a relação entre soberano e vida nua, típica da sociedade da soberania,

---

3 *“If expansion and concentration are necessary, because the administration of the largest mass is the least costly, then America must expand and concentrate until the limit of the possible is attained; for Governments are simply huge Corporation in competition, in which the most economical, in proportion to its energy, survives, and in which the wasteful and the slow are undersold and eliminated”.*

em escala planetária, sobretudo nas periferias, onde as guerras e os golpes de Estado são a regra.

A desqualificação do imperialismo, nesse sentido, faz parte da confusão gerencial produzida pelo ultraimperialismo americano, ao mesmo tempo que se institui na prática a vassalagem disciplinar da Europa; confusão presente na maior parte dos pensadores atuais, não sendo por acaso que mesmo um teórico da arte tão fascinante como o francês Jacques Rancière incorra em semelhante equívoco, se se considera o seguinte trecho de seu livro *A partilha do sensível*:

Foi assim que “o estado estético” schilleriano tornou-se o “programa estético” do romantismo alemão, o programa resumido no rascunho redigido em comum por Hegel, Hölderlin e Schelling: a realização sensível, nas formas de vida e crença populares, da liberdade incondicional do pensamento puro. E foi esse paradigma de autonomia estética que se tornou o novo paradigma da revolução, e permitiu ulteriormente o breve, mas decisivo, encontro dos artesãos da revolução marxista e dos artesãos da nova vida. A falência dessa revolução determinou o destino – em dois tempos – do modernitarismo. Num primeiro tempo, o modernismo artístico foi contraposto, com seu potencial revolucionário autêntico de recusa e promessa, à degenerescência da revolução política. O surrealismo e a Escola de Frankfurt foram os principais vetores dessa contramodernidade. No segundo tempo, a falência da revolução política foi pensada como falência de seu modelo ontológico-estético (RANCIÈRE, 2009, p. 40).

Assim como o último fragmento citado de Agamben, o de Rancière pode ser analisado como a sobreposição ao imperialismo europeu do imperialismo americano, embora o autor de *O inconsciente estético* não entenda desse modo.

O que Rancière (2009, p. 40) designa como “[...] breve, mas decisivo, encontro dos artesãos da revolução marxista e dos artesãos da nova vida”, neste livro será analisado como o breve encontro da revolução

marxista com o imperialismo disciplinar europeu, momento em que as novas formas de vida, de biopolítica afirmativa, estavam sintonizadas com a rede antinômica do ordoliberalismo europeu e haviam acumulado forças para superá-lo.

É precisamente nesse contexto ou mediante o risco de emergência de uma revolução efetiva proposta pelas formas de vida, em suas *práxis* crítica, erótica, política e estética, conseqüentemente uma revolução em conformidade com os desafios de seu entorno histórico que emerge o ultraimperialismo americano como estado de exceção anarcoliberal contrarrevolucionário, sobrepujando tanto o imperialismo europeu, já identificado pelas forças revolucionárias, como o marxismo disciplinar.

Rancière, portanto, descreve o breve momento em que o marxismo disciplinar esteve em condições de superar o imperialismo disciplinar, por exemplo, por meio da Revolução Soviética de 1917. No entanto, assim como Agamben, parece não compreender que o surrealismo e a Escola de Frankfurt, citados por ele, bem mais que descreverem o fim de uma época – o que é verdade, se se considera o sistema colonial europeu, disciplinar –, inscrevem-se no interior de outra temporalidade de poder, a do cenário mundial contrarrevolucionário do ultraimperialismo americano, contemporâneo à sociedade do controle, razão por que é possível deduzir que as forças de emancipação da atualidade, inclusive o marxismo, necessitam atualizar-se tática e estrategicamente perante a dinâmica das tecnologias de poder da sociedade do controle e especialmente os modos da realização delas pelo imperialismo anarcoliberal americano.

Em sua dimensão anarcoliberal e tendo em vista o uso de novas tecnologias de poder, o ultraimperialismo americano manipulou e manipula sem cessar as técnicas do automatismo inconsciente do surrealismo, constituindo-se como um modelo de realização ou como um estado de exceção ancorado no conteúdo primário dos desejos humanos, a partir da colonização do inconsciente, não sendo circunstancial que a Escola de Frankfurt – se se considera um livro como *Dialética do esclarecimento* (1944), de Adorno e Horkheimer – tenha sido o centro das reflexões em torno da planetária atuação da indústria cultural, cujo

esclarecimento, ante a relação entre saber e poder, configura-se como o epicentro tecnocientífico da captura/colonização da vida nua, em sua dimensão biotanatopolítica.

Assim, uma questão indispensável para este livro está relacionada com a tarefa de conhecer o modelo de realização do ultraimperialismo (assim designado nos ensaios aqui presentes) americano, compreendendo-o como o epicentro do semblante do contemporâneo, em função de seu domínio, principalmente após o fim da Segunda Guerra Mundial, da sociedade do controle integrado; tecnologia de poder que agencia a sociedade da soberania, a disciplinar e a atual, a do controle, expandindo-a para o planeta inteiro.

Essa tarefa parte do princípio de que, tal como, num breve período da primeira metade do século passado, as lutas pelo fim da longa história da tradição do oprimido se inscreveram na mesma linha de tempo do imperialismo disciplinar europeu, inaugurando como nunca a simultaneidade entre os artesãos da revolução e os artesãos das novas formas de vida, é preciso entender claramente como funciona o ultraimperialismo anarcoliberal americano, pois, sem essa compreensão prévia, não será possível produzir coletivamente *práxis* biopolíticas que sejam contemporâneas ao seu modelo de estado de exceção, como condição fundamental para superá-lo e, em consequência, para romper finalmente a barreira infernal da milenar tradição do oprimido, inscrevendo a festa revolucionária dos puros gestos dos povos, tanto mais imanescentes, tanto mais transcendententes.

### **A submissão maquina e o racismo da sociedade do controle soberano**

É precisamente a partir desse último argumento que a questão do imperialismo americano deve ser retomada, inclusive em discordância parcial com Gilles Deleuze e Félix Guattari, cujas reflexões sobre o tema das máquinas, em diálogo com Foucault, não pressupunham, assim como ocorre com Agamben e Rancière, o lugar de enunciação ocupado pelo anarcoliberalismo americano na configuração da sociedade do controle integrado, via indústria cultural.

Lendo o volume 5 de *Mil platôs*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2008e, p. 138-139), observa-se certo fatalismo no modo como os autores apresentam e descrevem as sucessivas idades das máquinas.

Em tal fase, foi assim, em tal outra, foi assado, assim descrevem a idade das máquinas Deleuze e Guattari, na pressuposição de que as máquinas e suas respectivas idades por elas mesmas compunham e compõem o cenário de sentido de uma dada época: a soberana, para as *megalomáquinas* sobrecodificadoras da sociedade da soberania; as motrizes, para as máquinas disciplinares; e as máquinas cibernéticas, para as máquinas da sociedade do controle.

Evidentemente, a leitura desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* sobre a idade das máquinas constitui um exemplo básico de *reificação* ou daquilo que poderia ser chamado de fetichismo tecnológico, pois não consideraram que a sociedade da soberania, a disciplinar e a do controle são como têm sido não propriamente em função da especificidade imanente de seus regimes maquínicos, mas porque foram e são partes e contrapartes de uma milenar história de tradição do oprimido, marcada, embora sob formas diferentes, pela relação indiscernível entre soberano e vida nua.

As megalomáquinas da sociedade da soberania, as máquinas motrizes da sociedade disciplinar e as máquinas cibernéticas da sociedade do controle de forma alguma podem ser definidas como resultados de processos imanentes evolucionistas, a partir delas mesmas. Se é verdade que Deleuze e Guattari não ignoravam que uma idade maquínica não se separava da fase maquínica anterior, também é verdade que não destacaram, como poderiam, o amálgama entre as idades e, mais que isso, a relação desses amálgamas maquínicos com modelos de poder considerados dentro da historicidade da tradição do oprimido.

Na sociedade da soberania, o soberano, definido como aquele que guarda a relação entre a violência e a lei, tendo em vista o direito de morte sobre as vidas nuas, pode ser interpretado, acredita-se, como a figura por excelência da enunciação tanatopolítica da primeira idade das máquinas, e, por sua vez, as vidas nuas podem ser concebidas como

enunciados da primeira idade da máquina, razão pela qual, deduz-se, é a enunciação soberana, não as máquinas por elas mesmas, que estabelece o cenário de uma época de servidão maquinica.

O mesmo raciocínio é possível para a era da segunda idade das máquinas, pois igualmente nela é a enunciação soberana do capital disciplinar que ricocheteia na sujeição social generalizada, inclusive a do próprio burguês; assim como, na era das máquinas cibernéticas, é a enunciação soberana da sociedade do controle que inscreve o cenário planetário de uma humanidade que olha pelo retrovisor, biopoliticamente *touch screen* da virtualidade tecnológica, a terra arrasada da tanatopolítica onipresente na primeira e na segunda idade das máquinas, na dependência das quais vivem (para não dizer, morrem) os povos do mundo com suas fáticas existências.

Se o absolutismo esclarecido ou não, com a mediação de alguns Estados europeus em formação, em vista da expansão colonizadora destes, representou durante o início da modernidade o lugar de enunciação soberana da sociedade disciplinar, substituído a partir do século XIX pela enunciação imperialista ordoliberal, por sua vez, a enunciação do imperialismo americano anarcoliberal deu e dá o tom da terceira idade da máquina.

Na era do imperialismo europeu, a enunciação era basicamente definida por uma biopolítica sanitária da população dos países europeus centrais e de uma tanatopolítica racista levada a cabo por suas bélicas e motrizes máquinas expansionistas, baseada em um jogo biotanatopolítico entre civilização e barbárie.

Na era do imperialismo anarcoliberal americano, a enunciação que institui o semblante do contemporâneo destitui as dicotomias do imperialismo europeu, realiza uma espécie paradoxal de racismo da sociedade do controle contra a segunda e a primeira era das máquinas – racismo diferente daquele de Estado do imperialismo europeu – e se constitui, com o triunfo, em termos de Agamben (2015, p. 81), do nihilismo espetacular integrado, que rebaixa a nada a imanência povo, como tanatopolítica existencial fática das vidas nuas do planeta.

É a partir daí, desse racismo da abstração virtual da terceira era das máquinas (que responde, por exemplo, pela financeirização dominante e pela espetacularização paródica da vida nua, via cultura de massa), que novamente o diálogo com Deleuze e Guattari se faz indispensável, principalmente considerando o argumento deles sobre o retorno, no interior da sociedade do controle, à primeira idade da máquina, por meio de uma servidão maquínica generalizada, intrínseca à era cibernética da sociedade do controle.

A tarefa dos ensaios presentes neste livro é, a propósito, esta: analisar a enunciação do racismo de Estado da sociedade do controle soberano, amálgama entre a sociedade da soberania e a sociedade da era das máquinas cibernéticas.

Se Deleuze e Guattari tiveram o mérito de assinalar o retorno da servidão máquina, traço das megalomáquinas soberanas, na atualidade, talvez seja, por consequência, o caso de pensar uma nova forma de racismo de Estado.

Existe uma diferença importante entre a sociedade do controle integrado e a sociedade do controle soberano. A primeira, como se descreveu nesta introdução, faz-se pelo amálgama entre a sociedade da soberania, a disciplinar e a do controle, com a gerência das tecnologias de dominação sempre a cargo da última enunciação maquínica. A segunda, por sua vez, diminui a importância das máquinas disciplinares motrizes em proveito do retorno da sociedade da soberania, sob a administração mundial da sociedade do controle.

O imperialismo americano pode ser definido, nesse contexto, como o gerente mundial da sociedade do controle soberano. Há duas razões para isso. A primeira tem a ver com o argumento de Franz Schurmann, vinculado à relação entre burocracia (outro nome para a gerência) e guerras e/ou crises. A segunda tem relação com o projeto de dominação integral do mundo, conhecido como Projeto para o Novo Século Americano (PNAC), consubstanciado, sobretudo, após a derrocada do eixo socialista com o fim da União Soviética, em 1991.

Parece evidente que o segundo motivo tem relação com o primeiro. A sociedade do controle soberano tem como horizonte de (auto)

realização o fim do Estado-nação disciplinar e, portanto, o fim dos países (ou de boa parte deles), com o objetivo principal de dominação mundial americana burocraticamente preparada para administrar o caos.

Trata-se da servidão maquínica da sociedade do controle soberano. Com ela emerge um racismo de Estado próprio, diverso de todos os outros e que já vem sendo gestado ou testado por todos os lados.

Se a servidão maquínica como forma de expressão da sociedade da soberania, com suas megalomáquinas sobrecodificadas, atualiza-se no Projeto para o Novo Século Americano, talvez seja possível designá-la como servidão maquínica da sociedade do controle soberano. Como se manifesta? A relação de base, no que diz respeito ao racismo de Estado, é entre biopolítica e tanatopolítica, então o que está em jogo representaria uma mutação importante, a do humano e do pós-humano, o que engendraria um racismo de Estado para o primeiro elemento e uma biopolítica imunitária para o segundo.

No apêndice do livro *Foucault*, de Gilles Deleuze (1988), há um ensaio curioso, intitulado “Sobre a morte do homem e o super-homem”. Nele o filósofo francês, em diálogo com Nietzsche/Foucault, analisou a existência de três formas históricas, compreendidas como compostos de relações de força: a forma-Deus, a forma-homem e a forma do além do homem.

A primeira é composta de todas as forças elevadas ao infinito. É a forma do pensamento clássico, no qual toda a realidade, como força potencial, iguala-se à perfeição. Sua forma de realizar-se é pelo desdobramento infinitesimal do fora elevado à potência divina. Tudo na clássica forma-Deus desdobra-se sobre si mesmo e sobre o infinito divino, formando o reino das semelhanças entre as palavras e as coisas, tal que a pedra que está no fundo do rio também está nos olhos do tigre, desdobrando-se nas gotas de chuva, nas lágrimas de um choro.

A segunda, por sua vez, porque o homem é finito, não se desdobra ao infinito, mas dobra-se sobre si mesma, como vida, trabalho e linguagem, que se dobram, respectivamente, em biologia, economia política e linguagem. A forma-homem substitui a forma-Deus trazendo a morte

para o coração da vida. O geral da forma-Deus se transforma em forças da finitude do homem, que se dobram sobre si mesmas. Sob o ponto de vista biopolítico, a dobra se dá, por exemplo, nas forças das diferenças sexuais, etárias, se o referencial for a biologia; ou nas forças das classes sociais, se o ponto de vista for da economia política; ou, ainda, nas forças das flexões gramaticais, das dobras das variações morfológicas, fonológicas, semânticas, sintáticas, se o olhar recair sobre a linguagem.

A forma do além do homem, diversamente, nem se desdobra ao infinito nem dobra sob/sobre si mesma, visto que se realiza como superdobras. Suas forças são as do finito-ilimitado, como a da biologia molecular em contraposição à biologia da forma-homem; ou a do código genético, a superdobrar-se no ilimitado das potencialidades da biotecnologia, formando novos compostos híbridos entre o homem e a máquina; ou as das máquinas de terceira geração, que superdobram no plano do ilimitado da nanotecnologia, recompondo, em potência, a natureza e o entorno construído pela era da forma-homem.

É preciso pensar então a servidão maquínica do imperialismo americano no contemporâneo como sobredobra da sociedade do controle sobre a sociedade da soberania, tal como a forma-homem, esse lugar do dispositivo da disciplina finita, submete-se, como tanatopolítica, ao finito-ilimitado da forma do além do homem, o novo lugar da biopolítica.

Assim, se, na sociedade da soberania, o soberano é antes de tudo o que detém o direito de morte sobre a vida nua e tem na morte a força clássica que é infinitamente desdobrável pela forma-Deus, rostificada no soberano, na sociedade do controle soberano, é a forma-homem que tem sua finitude exposta nas “praças públicas” das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação, sendo ilimitadamente editada como matável, soberanamente. Nesse contexto, a soberania se realiza como ilimitadas forças do Estado, das corporações econômicas e financeiras, dos estilos de vida, sobredobrando-as umas nas outras e sobre si mesmas.

O efeito disso tudo, para a forma-homem, é o retorno das religiões semíticas de salvação da sociedade da soberania, de modo que a

tendência é restar, para a finitude humana, o horizonte salvacionista da terra prometida ilimitadamente sobredobrada no sopro divino e confessional do “eu sou”.

Nesse contexto, o messianismo da sociedade do controle soberano não pode esconder, por mais que tente, sua vocação anarcoliberal, pois se baseia na divisão da relação entre biopolítica e tanatopolítica, no campo da vida nua, mediante uma nítida divisão entre a dimensão anatômico-política e a da biopolítica da população, em termos de biopoder; divisão, bem entendido, que sobredobra as forças do ilimitado no campo da confissão subjetiva, com repercussões ou efeitos de controle sobretudo para as alteridades de gênero, étnicas e mesmo de classe.

O messianismo da sociedade do controle soberano, como o sítio histórico por excelência do imperialismo anarcoliberal americano, estimula sem cessar a confissão subjetiva isolada e reificada, de modo anatômico-político, por meio das NTIC e pela estrutura dos saberes e suas vontades de verdade agenciadas por *thinking tanks*, inclusive acadêmicos, e, ao fazê-lo, condena as maiorias ao retorno sem fim à sociedade da soberania como o lugar do sacrifício, agora não mais individual, mas coletivo e anônimo, da atualidade.

Por isso mesmo, tal messianismo tem como base a reificação da imanência reduzindo-a ou sobredobrando-a, ilimitadamente, à dimensão anatômica-política, seja de forma individual, do “eu sou isso, ou aquilo”, seja apartando as alteridades, convocando-as e estimulando-as a se confessarem e a se afirmarem isoladamente. Essa situação condena ao sacrifício a imanência coletiva, como o lugar tanatopolítico das anônimas guerras de pilhagem do contemporâneo.

Diante dessas questões, este livro, em seus sete ensaios, um pouco brincando com os *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui, propõe analisar a realidade do imperialismo anarcoliberal americano, mediante a compreensão de que tanto o reconhecimento de sua existência quanto a descrição e análise de seu modo de realização planetário constituem uma tarefa inadiável em um mundo que pega fogo por todos os lados como enunciado de sua enunciação soberana,

confessando--se tanto mais livre quanto mais decreta um estado de exceção anatômico- político contra o anônimo e impessoal excluído coletivo, a vida terráquea.

A referência a Mariátegui evidentemente não é aleatória, pois, na década de 20 do século passado, ele já ponderava:

Tendo chegado a esse ponto as constatações, inscreve-se com toda clareza o caráter fundamentalmente econômico e social do problema das raças na América Latina e o dever [...] de enfatizar o caráter econômico--social das lutas das massas indígenas ou negras exploradas [...], distanciando-as de soluções utópicas e evidenciando sua identidade com os proletários mestiços e brancos, como elementos de uma mesma classe produtora e explorada.

Fica assim clarificado, uma vez mais, o pensamento revolucionário diante das campanhas pela suposta política atual dos índios e dos negros.

A I. C. [Internacional Comunista] combateu, no que se refere à raça negra, essas campanhas que tendiam para a formação do “sionismo negro” na América Latina (MARIÁTEGUI, 2012, p. 399-400, tradução nossa<sup>4</sup>).

A hipótese, pois, deste livro, insiste-se, é: a dimensão anatômico-política do biopoder tem relação direta com a constituição planetária do

---

4 *“Habiendo llegado a este punto las constataciones, se plantea con toda claridad el carácter fundamentalmente económico y social del problema de las razas en la América Latina y el deber [...] de acentuar el carácter económico social de las luchas de las masas indígenas o negras explotadas [...], alejándolas de soluciones utópicas y evidenciando su identidad con los proletarios mestizos y blancos, como elementos de una misma clase productora y explotada. / Queda así clarificado, una vez más, el pensamiento revolucionario frente a las campañas por la pretendida política actual de los indios y negros. / La I. C. combatió, por lo que la raza negra se refiere, estas campañas que tendían a la formación del ‘sionismo negro’ en la América Latina”.*

axioma da confissão subjetiva ilimitada, geralmente restrita ao aspecto civil, de perfis de alteridade de gênero, étnicos, epistemológicos, religiosos, como a instância do messianismo e/ou da biopolítica contemporâneos. Essa instância se comporta como se fosse a enunciação, por excelência, em contextos, sempre mundiais, em que seu único traço de enunciação efetivo, estando reificado, é o que diz respeito à condenação da vida nua ao degredo da absoluta tanatopolítica exposta às experimentações e aventuras genocidas e mesmo *especiecidas* do uso soberano das máquinas em sua terceira idade no âmbito da milenar tradição do oprimido.

### **Por uma biopolítica que não fosse o semblante e a fabulação literária ilimitada da forma do além do homem**

Neste livro, os sete ensaios presentes são uma tentativa de descrever e analisar as diversas maneiras pelas quais “o uso soberano da terceira idade das máquinas” tem um sujeito de enunciação específico, o imperialismo anarcoliberal americano, esse *deus ex machina* que orquestradamente, fora de qualquer teoria da conspiração, moldou o semblante do mundo contemporâneo.

Se o termo *semblante* foi já referido pelo menos três vezes nesta apresentação, é bom que se diga, é porque, bem mais que uma palavra entre outras, é um conceito importantíssimo da psicanálise de Lacan.

Jacques Lacan (2009), no Seminário XVIII, *De um discurso que não fosse semblante*, descreveu o semblante como o resultado em processo de quatro discursos: o discurso do senhor e/ou do mestre, instância do mais-de- gozar; o discurso do escravo e/ou do universitário; o discurso da histeria; e, finalmente, o discurso do analista.

Dialogando com o pensamento de Marx, o eixo do semblante, digamos assim, para Lacan, se daria na relação entre o discurso do senhor e/ou do mestre e o discurso do escravo e/ou do saber universitário, em contextos, igualmente sempre mundiais, em que o primeiro, o discurso do senhor e/ou do mestre, constitui-se como a instância do mais-de-gozar

(a mais-valia, de Marx), e o segundo, o discurso do escravo e/ou do universitário, seria o sítio do gozo (concebido negativamente como trabalho explorado, em termos de Marx), razão pela qual, deduz-se, o semblante do mundo é esse em que o escravo e/ou o universitário gozam, vivendo a sua vida nua, de forma biotanatopolítica, o mais-de-gozar do mestre e/ou do senhor: a enunciação planetária do imperialismo anarcoliberal americano na atualidade.

Se bem que seja verdade que Lacan tenha afirmado que, no campo do semblante, todos, inclusive o senhor e/ou o mestre, são escravos, razão pela qual pleiteava “um discurso que não fosse semblante”, é, por isso mesmo, para sair de qualquer instância maniqueísta, que é possível observar que o imperialismo anarcoliberal americano, como soberano da enunciação biotanatopolítica do contemporâneo, não deixa também de ser o escravo do semblante da atualidade, no contexto em que o verdadeiro soberano, sendo aquele que decreta o estado de exceção na era da terceira idade da máquina, assim como o da era da segunda idade, seja simplesmente a civilização burguesa planetária.

O imperialismo anarcoliberal americano, portanto, não passa de um escravo que se coloca na posição de senhor (adquirindo algumas vantagens competitivas por isso) ou de instância de enunciação do semblante da civilização burguesa à época da terceira idade das máquinas, assim como o imperialismo disciplinar europeu o foi à época da segunda idade das máquinas.

E o lugar dos outros dois discursos no semblante do mundo?

Lacan tinha uma simpatia especial pelo discurso da histérica e mais ainda pelo discurso do analista. O da histérica se constitui como a instância que se recusa a gozar o mais-de-gozar do mestre e o do senhor, razão pela qual tende a “bagunçar o coreto”, manchando o semblante; e, por sua vez, o discurso do analista é concebido como um processo sem fim de constituição de “um discurso que não fosse semblante”, o que só seria possível desvestindo-se, sem cessar, de preconceitos, a fim de se constituir, ou colaborar para, a produção de um discurso que não fosse semblante, porque o é também o dos “puros gestos dos

povos”, sem senhores e sem escravos, superdobrando-se sobre si mesmos, livremente.

Para os povos do mundo, na atualidade, o papel da histórica é aquele de recusar ser o corpo em gozo (ou o trabalho explorado) do mais-de-gozar do imperialismo americano, o que só será possível abandonando o axioma da confissão anatômico-política, caminho indispensável para uma enunciação mundial de uma biopolítica afirmativa, a partir da qual os povos do mundo se farão como “um discurso que não fosse semblante”.

Fora da civilização burguesa. Fora dos senhores, dos mestres, mas também dos escravos e dos saberes a serviço do semblante; saberes que são a vontade de verdade como gozo do mais-de-gozar soberano.

Este, o soberano da civilização burguesa, no contemporâneo, aciona ilimitadamente o dispositivo da confissão, a partir do qual a vida nua goza seu suicídio coletivo, para o qual a humanidade, essa forma-homem, está sendo empurrada pelo senhor (escravo) do imperialismo anarcoliberal americano.

Se a histórica é a que recusa o gozo do soberano, nesse sentido, nega fazer-se como vida nua, razão por que focaliza a instância do discurso que não fosse o semblante. E como pensar o discurso do analista como o sítio histórico de uma ideia ilimitada de uma sociedade sem semblantes?

Essa questão é especialmente importante, porque remete diretamente ao título deste livro, *Sete ensaios sobre os imperialismos: literatura e biopolítica*. Se se considera a referência teórica que está na base do argumento da forma do além do homem, desenvolvido por Deleuze, em *Foucault* – o final de *As palavras e as coisas* (1966), de Michel Foucault –, ecoa-se por consequência o lugar da literatura em um mundo marcado, hoje, pelas forças do finito-ilimitado.

Assim como o código genético substituiria a biologia da forma-homem, com Foucault e Deleuze, nesse campo semântico, a literatura ocuparia o lugar da gramática. A potência do finito-ilimitado, da forma do além do homem, seria a literatura, como puros gestos da superdobra da linguagem, tornando-se agramatical.

Evidentemente, a crítica realizada aos autores presentes nesta introdução não significa que não sejam referências teóricas importantes. O pensamento da forma do além do homem desconstrói os referenciais estabelecidos pelas dobras finitas das segmentações teóricas da forma-homem.

Nesse contexto, Giorgio Agamben está presente aqui como um autor fundamental para pensar linhas de fuga em relação ao imperialismo mundial integrado, ainda que pessoalmente recuse a definição do atual lugar da soberania, defendida neste livro.

Em *Meios sem fim*, por exemplo, essa questão relativa à superdobra da linguagem, via Foucault e, sobretudo, por meio de Deleuze, fazendo-se como literatura do ilimitado, foi formulada por Agamben, embora em outro contexto, nos seguintes termos: “todos os povos são bandos e *coquilles*, e todas as línguas são gírias e *argot*” (AGAMBEN, 2015, p. 66).

Se a superdobra da forma do além do homem pode liberar o homem de sua finitude, sem que tenha que retomar a forma-Deus, no plano do ilimitado da linguagem, a literatura adquiriria, nesse caso, uma dimensão democrática singular, porque dotaria os povos, e os sujeitos, de ilimitadas possibilidades de se expressarem, como gírias, palavras que indiciam, nesse contexto, o acesso irrestrito de qualquer um à fabulação literária.

É no plano desse qualquer um, como ilimitada biopolítica literária, sem soberano e sem vida nua, em potência, que o diálogo com Antonio Candido de “O direito à literatura” se faz necessário, considerando-se o direito dos povos à livre fabulação literária.

Nas sociedades, seja da soberania, seja disciplinar soberana, seja do controle integrado, seja, mesmo e sobretudo, do controle soberano, a fabulação dos povos é estriada por tecnologias de poder que produzem o semblante de sua respectiva época de exceção. Fabular, nesse caso, tem sido confabular contra si mesmo.

É por isso que a literatura, como fabulação singular, está ilimitadamente na superdobra deste livro, porque se constitui como a linha de fuga das gírias dos povos sem dono, bandos de si mesmos.

**Parte II**  
**Os sete ensaios**

# *A biotanatopolítica anarcoliberal do imperialismo americano*

## **Biopolítica e os três dispositivos de governabilidade**

Em *Nascimento da biopolítica*, Michel Foucault, como questão de método, propôs uma análise arqueológica da formação do Estado moderno, tendo em vista três dispositivos de governabilidade.

Primeiro, um dispositivo de governabilidade gestado na Idade Média e que, a partir do século XVI, teria procurado limitar o exercício indefinido do poder mediante a figura moral de um soberano sábio, aquele que deveria exercer a arte de governo por meio da Verdade. A sabedoria do soberano tornou-se uma premissa de governabilidade vinculada à Verdade transcendental, ancorada num estrito controle da origem e dos fins das coisas do mundo, tal que o fim fosse o começo. O soberano deveria ser limitado, no seu exercício de governo, por um princípio exterior, a natureza, entendida ao mesmo tempo como a origem divina, que em si mesma determinaria o fim ou o limite do bom governo, a saber: ser sábio para governar em nome da natureza transcendental do nascimento. Ser sábio, portanto, para governar para a aristocracia, a ordem suposta para o fim suposto da não menos suposta sabedoria que deve inspirar o soberano.

Segundo: a partir do século XVI e/ou XVII, a regulação do poder, na perspectiva de Foucault, sofreu uma mutação secular, pois o exercício do poder do Estado teria se desvinculado da sabedoria transcendental do soberano e passaria a funcionar pelo imperativo do cálculo das forças das relações sociais, dos fluxos populacionais, dos enfim fatores diversos do poder do e para o Estado, agora capturados e agenciados por tecnologias de poder assumidamente históricas. Esse Estado calculista se constituiria como uma importante tecnologia moderna de governo, razão suficiente para pensá-lo como administrador das forças de trabalho e dos fluxos de riqueza (trabalho abstrato, capital nu, em termos de Marx) regulando o seu exercício de poder por meio de um Estado que seria ele mesmo a origem e os fins das coisas do mundo. O princípio de limitação externa da razão de Estado, para esse segundo dispositivo de governabilidade, seria regulado pela instância do Direito, donde seja possível deduzir que o limite para o Estado deveria ser estabelecido por ele próprio, com base em uma jurisprudência soberanamente estatal.

O terceiro modelo de exercício de poder, sempre de acordo com Foucault, começaria a se esboçar no século XVIII, após a emergência do *homo economicus*, figura que inscreveria em sua própria dinâmica um princípio interno de regulação da razão de Estado. O *homo economicus* seria, nesse sentido, o dispositivo de governabilidade do liberalismo, marcado por duas tendências que ainda hoje disputam espaço na economia mundial: o ordoliberalismo alemão e o anarcoliberalismo americano, como exemplifica Foucault no seguinte trecho de *Nascimento da biopolítica*:

Para situá-lo melhor, gostaria de voltar aquele colóquio Walter Lippmann de que lhes falei há oito ou quinze dias, não me lembro mais, aquele colóquio Walter Lippmann que é, portanto, na história do neoliberalismo moderno contemporâneo um acontecimento relativamente importante já que vemos se cruzarem nele, bem na véspera da guerra de 1939, o velho liberalismo tradicional, a gente do ordoliberalismo alemão, como Röpke, Rüstow, etc., e gente como Hayek e Von Mises que vão ser os intermediários entre o ordoliberalismo

alemão e o neoliberalismo americano que produzirá o anarcoliberalismo da Escola de Chicago, Milton Friedman, etc. (FOUCAULT, 2008, p. 222-223).

A menção que Michel Foucault faz ao Colóquio Walter Lippmann, que consagraria um Hayek e um Mises, deve-se ao fato de ter sido um evento fundamental para o princípio de uma diferenciação evidente entre o ordoliberalismo alemão e o anarcoliberalismo americano, evento tanto mais importante quanto mais esteja inscrito no interior do que estava em disputa na Segunda Guerra Mundial: o modelo de mundialização do capital.

Se a primeira arte de governo que emergiria nos inícios da modernidade ainda no século XVI era a que limitava o poder do soberano, tendo em vista a natureza transcendental das coisas do mundo e a necessidade de um princípio exterior que constrangesse o exercício de poder do Estado, o ordoliberalismo alemão e o anarcoliberalismo americano se assemelham, porque ambos transformaram o *homo economicus* na natureza transcendental das coisas do mundo, agora como princípio interno ao Estado.

Se a natureza das coisas do mundo, para ser governada, deveria ser divina/aristocrática, como princípio externo ao Estado, o *homo economicus* liberal deslocou esse princípio para o interior do próprio Estado, por meio da premissa fundante da liberdade econômica; premissa tornada, para o liberalismo, transcendente, intocável, não sendo circunstancial, portanto, a transformação do Estado num empecilho, razão pela qual a arte de governar deva ser, na perspectiva liberal, a arte de governar menos, liberando as forças do mercado.

Sendo o ordoliberalismo e o anarcoliberalismo semelhantes pela natureza supostamente divina do *homo economicus*, definido como sociedade civil, a diferença entre eles inscreve-se na relação que ambos têm com o Estado: o primeiro, o ordoliberalismo, tende ou tendia a demarcar e delimitar os espaços possíveis da esfera econômica em relação aos horizontes de intervenção do Estado, partilhando, nesse sentido, o lugar

da economia e o lugar do Estado; o segundo, o anarcoliberalismo americano, assume a indiscernibilidade entre a esfera econômica e estatal, substituindo o *homo socius* pelo *homo economicus*.

Assim, no contexto do anarcoliberalismo americano, a sociedade civil, como expressão do *homo economicus*, tende a absolutizar-se, tornando-se o nome reificado da origem e dos fins das mais diversas dimensões da sociedade.

Sob esse ponto de vista, a cultura, inclusive a de massa, é a sociedade civil; e assim o é a arte; e assim o é o pensamento; a política e, no limite, o próprio Estado, que não apenas deve zelar pela liberdade do *homo economicus*, mas antes de tudo deve assumir-se como a estrutura jurídica, legislativa e executiva da sociedade civil, cujo rosto, a verdadeira origem transcendental a ser liberalizada de todos os entraves, é precisamente, para ser redundante, o rosto do liberal “anarquista” *homo economicus*.

Dizer que o Estado deva assumir a si mesmo como *homo economicus* significa, com Foucault, que este não deve sofrer interferência alguma daquele. O Estado, portanto, deve autolimitar-se, e a razão para tal estaria relacionada, segundo Foucault, a alguns fatores, entre os quais o mais importante é que:

A autolimitação da prática governamental pela razão liberal foi acompanhada pelo desmantelamento dos objetivos internacionais e do aparecimento de objetivos ilimitados, com o imperialismo. A razão de Estado havia sido correlativa do desaparecimento do princípio imperial, em benefício do equilíbrio concorrencial entre Estados. A razão liberal é correlativa da ativação do princípio imperial, não sob a forma de império, mas sob a forma de imperialismo e isso em ligação com o princípio da livre concorrência entre os indivíduos e as empresas. Quiasma entre objetivos limitados e objetivos ilimitados quanto ao domínio da intervenção interior e ao campo da ação internacional (FOUCAULT, 2008, p. 29).

Bem mais que um princípio de concorrência individual do *homo economicus*, o liberalismo, de acordo com o trecho supracitado, seria uma demanda metodológica, mais que ideológica, de destravamento da concorrência entre Estados imperialistas, com vistas ao domínio do planeta como um todo.

É essa relação indiscernível entre liberalismo e imperialismo a partir da autolimitação interior da intervenção do Estado e, por outro lado, de sua ilimitada força intervencionista exterior que torna a biopolítica uma questão literalmente de vida e de morte para o imperialismo, pois, se o imperativo categórico do liberalismo parte da premissa de que a flexão liberal não reside no Estado, que governa demais, mas na sociedade (civil), é sinal suficiente, supõe-se, para se admitir que esta última deva ser moldada biopoliticamente com base em um *bioestilo* civilizacional que seja igualmente a própria dinâmica expansionista do imperialismo.

O imperialismo, nesse sentido, é fundamentalmente biopolítico. Seu investimento expansionista, em todas as dimensões da vida social, tem antes de tudo o seguinte desafio: produzir o bioestilo da população humana em conformidade com aquilo que esteja em jogo na disputa inter-imperialista do planeta, nesse e naquele contexto histórico, razão suficiente para deduzir que sua racionalidade governamental se dá numa escala assumidamente mundial, em concorrência tanto com o primeiro dispositivo de governabilidade, que se baseia na Verdade do e no soberano, quanto com segundo, o do Estado, argumento que sugere a seguinte citação de *Nascimento da biopolítica*:

É por isso que vocês veem no mundo moderno, o mundo que conhecemos desde o século XIX, toda uma série de racionalidades governamentais que se escavam, se apoiam, se contestam, se combatem reciprocamente. Arte de governar pautada pela Verdade, arte de governar pautada pela racionalidade do Estado soberano, arte de governar pautada pela racionalidade dos agentes econômicos, de maneira mais geral, arte de governar pautada pela racionalidade dos próprios governos. São todas essas diferentes artes de

governar, essas diferentes maneiras de calcular, de racionalizar, de regular a arte de governar que, acavalandose reciprocamente, vão ser grosso modo objeto do debate político desde o século XIX. O que é política finalmente são ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexadores e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam. É aí que me parece que nasce a política (FOUCAULT, 2008, p. 424).

Liberalismo, imperialismo e biopolítica são, pois, nomes para a produção e a reprodução de uma racionalidade pautada por agentes econômicos e, por consequência, pelos “governados” em escala mundial como forma de concorrência em relação ao dispositivo de governabilidade do Estado-nação e ao da governabilidade ancorada na ideia de Verdade.

A biopolítica não é uma primazia ainda assim da racionalidade liberal e, portanto, do imperialismo. Ela também se constitui como uma tecnologia de poder do Estado no que tange ao controle das taxas de natalidade e de mortalidade e mesmo ao perfil da população. No entanto, por meio da perspectiva liberal-imperialista, a biopolítica assume um estatuto planetário, afetando inevitavelmente tanto a Verdade soberana da primeira arte de governar como a racionalidade do Estado-nação, por uma simples, insiste-se, questão de escala, pois a biopolítica da população imperialista se inscreve no desafio de produzir o perfil da espécie humana como um todo, com suas diferenças, evidentemente, em conformidade com táticas e estratégias geopolíticas, argumento que possibilita a citação do seguinte trecho de *A história da sexualidade: a vontade de saber*:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e estão ao contrário interligadas por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, a ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo

de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma *bio-política* da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Se se considera esse trecho de *A história da sexualidade*, é possível observar os dois eixos constitutivos do biopoder: o que diz respeito à disciplina do corpo individual, via dispositivo da sexualidade; e o que se relaciona à biopolítica da população, implicado com a definição da espécie humana.

Na partilha do sensível, definida em si mesma na relação política entre as artes de governar, a hipótese aqui considerada parte do argumento de que o dispositivo de poder do Estado-nação se concentre antes de tudo na disciplina do corpo individual, por meio de biopolíticas nacionais implicadas com a constituição de subjetividades individuais.

Por outro lado, a biopolítica da população ultrapassa a escala dos Estados considerados isoladamente, tornando-se planetária, porque seu investimento imperialista diz respeito à configuração do perfil da espécie humana a ser engendrado sem cessar pelos próprios governados, orquestrada antes de tudo pelos agentes econômicos (como as corporações midiáticas) que atuam como reguladores dos diversos povos do mundo através da confissão.

A confissão, nesse sentido, é o dispositivo a partir do qual se produz e reproduz uma humanidade por meio da primeira arte de governar

aqui apresentada via Foucault: a que usa a Verdade como premissa soberana de governabilidade.

Ela, a confissão, constitui-se como mediação entre a disciplina subjetiva levada a cabo pela estrutura estatal e a biopolítica da população liberal-imperialista.

O imperialismo é (essa é uma hipótese importante), pois, a arte de governo investida do projeto de constituição da espécie humana, realizado ininterruptamente, estimulando em escala planetária uma humanidade confessional devidamente capturada e retrabalhada pelos mais diversos tipos de Estados-nações.

É, nesse sentido, o imperialismo uma racionalidade governamental que joga com as demais artes de governar, esforçando-se, inclusive com genocídios, para que o planeta seja um campo, no sentido de Bourdieu (2007), civilizacional disputado na imanência mesma das subjetividades humanas.

Esse argumento se contrapõe a duas premissas comuns na atualidade no campo acadêmico e nos mais diversos espaços sociais: a de que o imperialismo seja uma categoria ultrapassada e a de que o Estado-nação teria alcançado seu fim.

Com o imperialismo, nada alcança seu fim. Todos os dispositivos de racionalidade de poder são plasticamente retomados e reescritos, não sendo circunstancial que sua base epistêmico-ideológica seja o liberalismo, porque este se constitui como uma tecnologia de poder que literalmente libera tudo, todas as forças humanas, a fim de agenciá-las planetariamente: as criativas e as repressivas; as políticas e as policiais; as vinculadas a uma tanatopolítica e as comprometidas com uma biopolítica.

Sendo, portanto, um tema indispensável, a hipótese a ser melhor desenvolvida se propõe a investigar a formação planetária de quatro formas de imperialismo, a saber: o imperialismo europeu, vinculado ao que Foucault chamou de ordoliberalismo; o imperialismo americano, inscrito na racionalidade de poder anarcoliberal; o imperialismo periférico, sobretudo se se leva em conta, por exemplo, na atualidade, o BRICS; o imperialismo mundial, que diz respeito ao conjunto dessas forças em terreno.

Para situar os dois últimos, o periférico e o mundial, é importante apresentar os dois primeiros, tendo em vista um diálogo com a fórmula do rosto, desenvolvida por Deleuze e Guattari no terceiro volume (edição brasileira) de *Mil platôs*, como se faz mostrar no trecho abaixo:

Havíamos encontrado dois eixos: um de significância e outro de subjetivação. Eram duas semióticas bastante diferentes, ou mesmo dois estratos. Mas a significância não existe sem um muro branco sobre o qual inscreve seus signos e suas redundâncias. A subjetivação não existe sem um buraco negro onde aloja sua consciência, sua paixão, suas redundâncias. Como só existem semióticas mistas ou como os estratos nunca ocorrem sozinhos, havendo pelo menos dois, não devemos nos surpreender com a montagem de um dispositivo muito especial em seu cruzamento. É entretanto curioso, um rosto: sistema *muro branco-buraco negro*. Grande rosto com bochechas brancas, rosto de giz furado com olhos como buraco negro (DELEUZE; GUATTARI, 2008c, p. 28-29).

Eis pois a fórmula do rosto: *muro branco-buraco negro*. O muro branco pode ser interpretado como o suporte no qual se inscrevem as significâncias, os traços, as rasuras, os signos, as redundâncias. O buraco negro é o processo de subjetivação que produz o sistema de aparência de uma dada época. Olho, nariz, boca; pontos obscuros negros da subjetividade, com sua política disciplinar, anatômico-político, em termos de Michel Foucault.

Sob o ponto de vista do ordoliberalismo, o imperialismo europeu se define, pela forma do rosto, de maneira mais simples: como muro branco no mundo, inscreve significâncias antinômicas, como branco *versus* não branco; colonizado *versus* colonizador; centro *versus* periferia; Ocidente *versus* Oriente; Norte *versus* Sul.

Ainda em diálogo com Deleuze e Guattari (2008b), o imperialismo europeu se inscreve no regime de signo significante, que é o que se define por um rosto de referência, estabelecendo relações edípicas entre

os rostos derivados, como a relação entre colonizador/colonizado, na qual e a partir da qual, como no mito de Sísifo, o colonizado está sempre às voltas com o significante de referência, o rosto do colonizador branco europeu.

O imperialismo europeu ordoliberal pode ser definido como do tipo *rosto despótico significante terrestre*, como ilustram as figuras abaixo:

*Figura 1 – Rosto despótico significante terrestre*



**Fonte:** Adaptado de Deleuze e Guattari (2008c, p. 47).

Como é possível observar, o rosto é o próprio significante terrestre, pois pressupõe uma figura, uma referência do mundo, não sendo circunstancial que seja chamado de imperialismo significante, porque o conjunto significância (suporte, rosto, cara) e subjetivação, pontos de subjetividade esboçam, ao fim e ao cabo, o perfil do sistema de aparência do imperialismo europeu, aqui designado pelo seguinte regime de rosto: o despótico significante terrestre, que tem na figura do colonizador a referência edípica a ser odiada, combatida; na maioria das vezes amada, reverenciada.

Por outro lado, o imperialismo americano anarcoliberal, diferentemente do europeu, possui uma fórmula de rosto mais complexa, pois destitui as antinomias do primeiro jogando com o suporte do rosto (que

pode ser o próprio planeta) por meio da multiplicação de pontos de subjetividade. Ainda com Deleuze e Guattari, ele aqui será chamado de imperialismo do tipo pós-significante, entendendo-se por este, em conformidade com o volume dois de *Mil platôs*, o seguinte: “Gostaríamos de falar ainda mais particularmente de um quarto regime de signo, regime pós-significante, que se opõe à significância com novos caracteres, e que se define por um procedimento original, de subjetivação” (DELEUZE; GUATTARI, 2008b, p. 59-60).

Se o primeiro imperialismo, o europeu, é marcado por um *rosto despótico significante terrestre*, o segundo, o americano, é pós-significante e rasurado por um sistema de *rosto autoritário subjetivo marinho*, em que o elemento água define esse imperialismo anárquico, porque, na água, o suporte, a significância, tende a se desmanchar, tornando-se fluxos ou ondas sem fim de subjetivação, em redundâncias planetárias.

O imperialismo pós-significante americano, sendo aquele que se apropria de todas as racionalidades de governo, tem como objetivo a produção de um sistema de aparência mundial marcado e agitado por subjetividades confessionais.

Talvez por isso mesmo seja possível afirmar que vivemos numa humanidade confessional, porque, para o imperialismo anárquico americano, o dispositivo da confissão se torna a principal tecnologia biopolítica para definir o perfil da espécie humana.

### **Esse argumento merece um parêntese**

O dispositivo da sexualidade é, com a confissão, uma técnica de biopolítica do imperialismo europeu, com relações dicotômicas padronizadas, como homem-mulher, branco-negro, colonizador-colonizado, centro-periferia, despotismo terrestre que tende a criminalizar as alteridades não brancas, não patriarcais, não heterossexuais.

É assim, pois, que o imperialismo europeu preenche a fórmula do rosto: muro-branco, buracos negros; dicotomicamente, afirmando padrões e inferiorizando alteridades.

Por outro lado, o imperialismo anárquico americano, porque destitui as dicotomias, deixa de inferiorizar (ao menos como tecnologia de poder) as alteridades. É, portanto, um imperialismo de captura de alteridades. Nele e por meio dele, estas funcionam como pontos de subjetividades autoritárias.

Marinhas, porque borram os suportes de significância com o objetivo de nos confundir.

Esse parêntese é importante, porque, sob o ponto de vista do imperialismo americano, a normatização do biopoder funciona antes de tudo para alteridades.

Como a tendência é a orientação edípica contra o imperialismo europeu, o mais previsível, nesse contexto, será a positivação das alteridades orquestradas pelo imperialismo americano, via confissão, supondo que signifiquem de antemão um processo de democracia multicultural da e na humanidade.

Essa versão positivada das alteridades, no contemporâneo, tende a ignorar, por exemplo, que o sistema de aparência pós-significante, como arte mundial de governo do imperialismo americano, tem como objetivo processos igualmente internacionais de normalização delas, das alteridades, a partir do dispositivo da Verdade, no sentido confessional do termo, o que significa dizer que o liberalismo anárquico estadunidense se constitui mediante uma biopolítica da Verdade para as subjetividades étnicas, de gênero, simbólicas, religiosas e mesmo de classe.

Com isso se esquece o fundamental: a tecnologia de poder do imperialismo americano e sua biopolítica da população mundial, orientada para um bioestilo civilizacional, têm como horizonte a produção de uma humanidade dividida, fragmentada, incapaz de produzir referenciais comuns.

Uma humanidade estilhaçada atomicamente e, portanto, bombástica, pois biopoliticamente, como questão de *homo economicus*, tenderá a produzir concorrências entre confissões, transformando o planeta numa terra de ninguém, incendiada, como é possível observar em muitos lugares do mundo, na atualidade.

O terceiro imperialismo, o periférico, é esse que começa a entender o modelo de funcionamento do imperialismo americano e, diante da sua absoluta hegemonia no contemporâneo, joga com sua imanência anárquica, manipulando as artes de governar ora pela Verdade, ora pelo ordoliberalismo, ora pelo liberalismo anárquico, embora seja tendencialmente estatal.

China e Rússia são os representantes mais atuais desse terceiro imperialismo.

O quarto imperialismo, por sua vez, mais que a soma dos três primeiros, constitui-se como imanente biopolítica da população mundial, a julgar pelas forças que atuam no planeta na atualidade e principalmente pela hegemonia americana, esse anárquico liberalismo que se tornou a metonímia da própria civilização burguesa no contemporâneo, bastando, para tal, que se considere o sistema de aparência *American way of life*, essa biopolítica imanente nos processos de subjetivação mundiais.

Para tratar essa questão com maior cuidado, seria interessante uma aparente reviravolta na argumentação, pensando-a a partir da relação entre o inconsciente estético e o inconsciente freudiano, em diálogo, por exemplo, com o seguinte trecho do livro *O inconsciente estético*, de Jacques Rancière:

A relação entre os dois inconscientes apresenta, portanto, uma singular permutabilidade. A psicanálise freudiana pressupõe essa revolução estética que revoga a ordem causal da representação clássica e identifica a potência da arte à identidade imediata dos contraditórios, do logos e do pathos. Ela pressupõe uma literatura que repousa sobre a dupla potência da palavra muda. Mas, nessa dualidade, Freud opera sua escolha. À entropia niilista inerente ao poder da palavra surda, ele opõe a outra forma da palavra muda, o hieróglifo entregue ao trabalho da interpretação e à esperança da cura (RANCIÈRE, 2009, p. 76).

Ao afirmar que a psicanálise freudiana pressupõe uma revolução estética, Jacques Rancière se refere ao método analítico freudiano, estilo romance policial, porque, tal como a trama deste, os traumas relatados pelo analisando devem ser, para o analista, processos secundários dos quais é preciso desconfiar a fim de poder alcançar os processos primários.

Tal como Freud mostra em *A interpretação do sonho* (1900), o desafio do psicanalista é alcançar os processos primários, com o objetivo de prescrever o diagnóstico e de possibilitar a cura do trauma inconsciente. Para tanto, o analista, como um detetive, desconfia do relato imediato, o conteúdo manifesto apresentado pelo analisando. Sabe que o enredo manifesto do relato está marcado por mecanismos de deslocamento e condensação.

Estes, o trabalho da condensação e o do deslocamento manifestos, são recursos usados pelo analisando com objetivo (sempre inconsciente) de escamotear o conteúdo primário do trauma, ao qual se chega identificando as condensações e os deslocamentos, por meio de detalhes, de indícios, de traços, de pistas.

A permutabilidade entre o inconsciente freudiano e o estético, de que fala Jacques Rancière no trecho citado, baseia-se na constatação de que Freud soube identificar nalgumas obras literárias uma potência primária que abole a ordem da representação clássica: são textos literários marcados pelo regime estético das artes.

E o que é o regime estético das artes?

No livro *A partilha do sensível*, Rancière (2009) apresenta três regimes discursivos para a arte: o ético, o poético e o estético. O primeiro diz respeito a um restrito controle das imagens mediante a seleção de suas origens e de seus fins; seleção marcadamente aristocrática que assim funciona: o verdadeiro ícone, cujo fim será sua onipresença pública, é aquele de origem divina, transcendental, nobre.

Como se vê, o regime ético da arte retoma o primeiro dispositivo de governo aqui apresentado, segundo Foucault, razão suficiente para suspeitar que a arte de governar ancorada na ideia de Verdade, encarnada na própria nobreza do soberano, seja tributária do regime ético da linguagem, nos termos de Rancière.

Por sua vez, o regime poético é o representativo, e o é não porque seja realista, no sentido usual do termo, mas porque se inscreve na partilha desigual do sensível, reforçando-a com base em uma ideia de representação que não deixa de ecoar o regime ético da arte, pois também nele o delírio da relação transcendental entre origem e fim é figurado, por exemplo, por meio da crença no *savoir faire*, na imitação correta da estrutura de um gênero literário, na afirmação aristocrática da suposta verdadeira prosódia da língua.

O regime poético é o da autonomia da literatura, e esta por si mesma pressupõe uma partilha hierárquica do sensível, pela evidente razão de que se afirma positivamente como parte, ratificando, por exemplo, a dignidade do tema em relação ao perfil social que nele se inscreve: os nobres para a tragédia; a plebe para a comédia.

Diferentemente do regime poético, em termos de Rancière:

O regime estético das artes é, antes de tudo, a ruína do sistema de representação, isto é, de um sistema em que a dignidade dos temas comandava a hierarquia dos gêneros da representação (tragédia para os nobres, comédia para a plebe; pintura de história contra pintura de gênero, etc.) (RANCIÈRE, 2009, p. 47).

O regime estético (e essa é mais uma importante hipótese) é, em termos de Freud, o do conteúdo primário, no plano discursivo, pois pressupõe não uma hierarquia entre os processos primários e secundários, nos relatos, mas uma indiscernibilidade entre o conteúdo primário e o manifesto; a profundidade e a superfície.

E assim o é, ao mesmo tempo primário e secundário, porque atua diretamente na carne da partilha do sensível, destituindo hierarquias e propondo a igualdade como meios sem fins do e no sensível, compreendido como o corpo do mundo, a sociedade, o planeta Terra, o rosto do atual sistema de aparência.

No primeiro trecho citado do livro *O inconsciente estético*, Rancière chama a atenção para o fato de que Freud soube valorizar as obras de

criação típicas do regime estético das artes, mas ao preço de regulá-las pela vontade científica clássica.

Se o regime estético pressupõe uma indiscernibilidade entre o *logos* e o *pathos* (entre o manifesto e o primário), Freud soube valorizá-lo, mas sem deixar de hierarquizar o lugar do *logos*, como suposto saber científico. Freud, sob esse ponto de vista, não poderia deixar-se levar pela “entropia niilista da palavra surda” (RANCIÈRE, 2009, p. 76), típica do regime estético da arte. Essa “entropia niilista da palavra surda” será, doravante, o gancho para retomar o modelo de realização do imperialismo americano e também o seu ricochetear biopolítico no quarto imperialismo – o mundial.

Assim como Freud soube perceber a importância do regime estético das artes, como uma questão de procedimento primário com e pela linguagem, para apresentar aspectos diversos relacionados ao inconsciente, o imperialismo americano o usa como procedimento de atualização de sua expansão no sensível, imitando-o e espalhando-o por meio de uma entropia niilista por todo o planeta, o que não seria possível sem a indústria do espetáculo ou a indústria cultural, dada a sua relação, digamos, “nas origens”, com o liberalismo anárquico, como demonstraram (embora em contexto diverso do de Foucault de *Nascimento da biopolítica*) Adorno e Horkheimer no trecho a seguir de *A dialética do esclarecimento*:

Não é à toa que o sistema da indústria cultural provém dos países industriais liberais, e é neles que triunfam todos os seus meios característicos, sobretudo o cinema, o rádio, o jazz e as revistas. É verdade que seu projeto teve origem nas leis universais do capital. Gaumont e Pathé, Ullstein e Hugenberg conheceram o sucesso seguindo a tendência internacional; a dependência econômica em face dos Estados Unidos, em que se encontrou o continente europeu depois da guerra e da inflação, teve uma parte nesse processo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 124).

A entropia niilista é o modelo de realização do imperialismo americano e funciona como a indústria cultural: divide-nos ao extremo e ao

mesmo tempo nos captura pelo processo de subjetivação pós-significante, inscrito na fórmula do rosto “muro-branco, buraco negro”, sem que seja possível saber onde está o muro branco e onde está o buraco negro, anarquicamente indiscerníveis.

As telas da televisão e/ou do computador, assim como a do celular ou do cinema, ou talvez a “tela” da página do livro ou mesmo a “tela” do tabuleiro geopolítico do planeta, no contemporâneo, no âmbito do regime pós-significante, são o suporte (a significância) e a subjetivação do atual sistema de aparência planetário.

Se, no regime signifiante, a significância (o rosto, o suporte) produzia suas próprias redundâncias (assim como a subjetivação), na era do regime pós-significante do imperialismo americano, o suporte é a redundância da subjetivação, e vice-versa.

São, pois, indiscerníveis e são, por isso mesmo, a entropia niilista de que falava Rancière, embora em outro contexto.

E que outro contexto é esse?

O contexto contemporâneo da sociedade do espetáculo em que o niilismo passivo e o ativo, em termos de Nietzsche, também se tornaram indiscerníveis.

A diferença do niilismo entrópico de que fala Rancière para o niilismo biopolítico espetacular do imperialismo americano reside no fato de que o regime estético das artes positivava o niilismo como forma de romper as hierarquias presentes tanto no regime ético como no regime poético, substituindo-as pelo comum desamparo da morte.

A morte, essa encarnação da vontade do nada do niilismo, pode ser, dependendo do que esteja em jogo, a forma de expressão do niilismo ativo, pois ela nos iguala, ao destituir, em potência, as divisões hierárquicas da e na partilha do sensível e, por paradoxal que pareça, instigar a potência do comum.

A entropia niilista da biopolítica do espetáculo, por outro lado, torna indiscernível o niilismo passivo do ativo da seguinte maneira: positiva as subjetividades particulares e/ou isoladas (a dimensão anômico-política do biopoder, em termos de Foucault), agitando-as com o

dispositivo da confissão, e ao mesmo tempo desloca a vontade do nada do niilismo para a biopolítica da população, na suposição de que apenas as subjetividades isoladas estejam (eis aí o liberalismo anárquico) autorizadas a agir, decidir seus destinos, soberanamente.

Nietzsche, em *A vontade de potência*, sob esse ponto de vista, antecipou de modo singular a civilização niilista atual, quando, logo no início da obra, escreveu: “Narro aqui a história dos dois séculos que virão. Descrevo o que virá, o que não mais deixará de vir: a ascensão do niilismo” (NIETZSCHE, 2008, p. 3).

Se a história do Ocidente europeu, e mesmo a sua versão imperialista, sob o signo do ordoliberalismo, foi o horizonte de expectativa de Nietzsche para prever a ascensão do niilismo, a hipótese aqui sustentada é um pouco diversa.

Se procede o argumento de que a Europa é, digamos, o berço do niilismo, em conformidade com Nietzsche, não procede menos, pelo contrário, a seguinte hipótese: o niilismo se encontra ascendido realmente em âmbito planetário do imperialismo americano, por meio de sua biopolítica entrópica mundialmente configurada na vontade do nada inscrita no coração confessional das subjetividades contemporâneas. “O niilismo como o estado psicológico terá de ocorrer, primeiramente, quando tivermos procurado em todo acontecer por um sentido que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo” (NIETZSCHE, 1999, p. 430).

Esse procurar no acontecer contemporâneo o sentido que não está nele é o nome da entropia niilista do anarcoliberalismo espetacular americano, porque se inscreve no lado anatômico-político dos processos de normalização de alteridades fragmentadas.

As autoconfessas subjetividades se tornaram onipresentes em todo o planeta. Ao ocuparem todo o muro branco da geopolítica mundial, em busca do sentido de suas Verdades, elas agitam a indiscernibilidade entre o niilismo passivo e o ativo, pois, quanto mais se afirmam, mais contribuem para eternizar a civilização burguesa e, portanto, para ratificar as suas inevitáveis exclusões coletivas, por meio do sequestro espetacular de suas linguagens potencialmente igualitárias, quando inscritas no comum.

Eis aí, pois, o triunfo da biopolítica do espetáculo, assim definida por Agamben, em diálogo com Guy Debord:

Nada se assemelha mais a essa condição do que aquela culpa que os cabalistas chamam de “isolamento da Schekhinah” [...]. Na sociedade espetacular, realmente o isolamento da Schekhinah atinge sua fase extrema, na qual a linguagem não apenas se constitui em uma esfera autônoma, mas tampouco revela mais nada –, ou, melhor, revela o nada de todas as coisas. De Deus, do mundo, do revelado, não há mais nada na linguagem: mas nessa extrema revelação nadificante, a linguagem (a natureza linguística do homem), permanece mais uma vez oculta e separada e atinge, assim, pela última vez, o poder, não dito, de destinar-se em uma época histórica e um Estado: a era do espetáculo ou o Estado do niilismo consumado (AGAMBEN, 2015, p. 80-81).

Segundo os cabalistas, na perspectiva mesma de Agamben, Schekhinah é a última das dez Sephiroth, ou atributos da divindade, sendo a própria palavra divina.

Com Agamben, ecoando Rancière, o isolamento da Schekhinah seria a ratificação nadificante da impotência para estabelecer relações no campo da partilha do sensível, tornando-a em ato e potência o que ela, a partilha do sensível, realmente é: produção comum.

A biopolítica mundial da sociedade do espetáculo equivaleria, nesse sentido, ao isolamento da Schekhinah e, por consequência, à insularidade das subjetividades contemporâneas; insularidade que se expressa (ou se cala) na expropriação da linguagem comum, a que deixa de, coletivamente, potenciar (eis aí a redundância da subjetivação) quando se diz e se mostra isoladamente, para não dizer narcisicamente.

O liberalismo anárquico contemporâneo pode ser interpretado, desse modo, como “o espetáculo do niilismo consumado”, por meio da autoafirmação isolada das alteridades agenciadas pelo *homo economicus* imanente à impotência nadificante da biopolítica imperialista atual.

A sociedade planetária do anárquico *homo economicus*, na atualidade, caracteriza-se tal como Guy Debord descreveu no seu comentário: “A sociedade modernizada até o estágio do espetacular integrado se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais: a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo” (DEBORD, 1997, p. 175).

No conjunto, esses cinco traços podem ser analisados como o niilismo entrópico da sociedade espetacular integrada, a que mostra tudo para não mostrar nada; para instituir o imperialismo dos segredos. E esse mostrar tudo se dá precisamente nas edições sem fim, sempre espetaculares, das subjetividades confessadas que se espalham pelos *media*, o planeta espetacularizado, como uma esdrúxula figura entrópica do liberalismo expressivo mundial. Estas, as alteridades normatizadas pelo niilismo consumado em suas linguagens isoladas, quanto mais se dizem, espetacular e/ou biopoliticamente, mais colaboram para a eternidade do exotérico segredo de que a civilização burguesa seja eterna.

Por outro lado, se a hipótese de que o quarto imperialismo, o mundial, seja o consumado niilismo da biopolítica espetacular integrada, esse argumento, para retomar Nietzsche, não pode ser usado como ratificação do niilismo: uma busca de sentido no absoluto sem sentido, porque não leva a nada, se se consideram pontos de vista, entre outros, como:

- a. somos todos burgueses, porque somos todas as partes e as contrapartes da civilização burguesa;
- b. o imperialismo é o mundo inteiro, e não apenas o americano. Rússia e China são imperialistas também;
- c. qualquer projeto pós-capitalista ou que proponha uma sociedade dos comuns, sem oligarquias, será inevitavelmente autoritário, uma metanarrativa;

- d. a luta pelo reconhecimento representativo das alteridades no interior da civilização burguesa é o verdadeiro lugar da democratização multicultural da vida;
- e. o imperialismo não existe;
- f. vivemos numa época pós-imperialista.

Este livro assume integralmente o seguinte argumento: diante do niilismo biopolítico e espetacular mundial, o pior caminho é o da recusa de referenciais comuns.

Recusar referenciais não significa que se deva, por outro lado, buscar desesperadamente pelo sentido onde ele não esteja, pois, nesse caso, é o próprio niilismo passivo que continuará dando as coordenadas. É preciso apreender o sentido onde ele se impõe e inviabiliza a produção do comum, sem que possamos atravessar a prova do niilismo, ainda que, como hipótese, assumamos que o referencial que é preciso conhecer e superar é o da biopolítica espetacular integrada, assim como o seu processo ininterrupto de captura e normatização de alteridades. No entanto, embora essa seja a dinâmica do imperialismo espetacular integrado, o que será evidenciado é que este é antes de tudo o segundo imperialismo, o anárquico-liberal americano.

Os Estados Unidos moldaram o mundo, após a Segunda Guerra Mundial, à sua imagem e semelhança e se constituem como uma megalomáquina internacional de produção de niilismo espetacular, visando uma contrarrevolucionária biopolítica da e para a espécie humana. Se o modelo de realização do imperialismo espetacular americano tem relação, sob esse ponto de vista, com o inconsciente estético, essa interação está implicada com aquilo que está na base do niilismo entrópico de acordo com Rancière, a saber: o lançar-se, pela arte, ao desamparo.

E qual é o inconsciente social do desamparo, do e no niilismo entrópico ativo de Rancière? A hipótese deste livro considera que tal desamparo tenha relação com aquilo que Alain Badiou (1996) chama de evento e tem como horizonte a produção do que não existe, a partir da afirmação

em potência e em ato da vida coletiva. Esse desamparo é a abertura do e no porvir.

Na medida em que o imperialismo anarcoliberal americano moldou o mundo em que vivemos à sua imagem e semelhança como se fosse o epicentro niilista da tela espetacular planetária, para conter o porvir comumente desamparado dos povos – porvir da vida nua, em termos de Agamben, que, na afirmação do comum, assevera que “todos os povos são bandos e *coquilles*, e todas as línguas são gírias e *argot*” (AGAMBEN, 2015, p. 66) –, o estilo americano de vida se constitui como a biopolítica espetacular publicitária que imita o inconsciente estético, na sua abertura ao comum, com uma paródia igualmente espetacular da vida nua supostamente livre do estado de exceção como regra geral; e o faz por meio do neoliberalismo anárquico dos e nos processos de subjetivação dominantes na atualidade.

Num certo sentido, com Foucault (2008) e com Agamben (2015), se as diferentes artes de governo estão presentes na biopolítica niilista do espetáculo do imperialismo americano, a *práxis* marxista (também) está na obrigação de afirmar/inventar uma quarta, fundamentada nem metafisicamente numa Verdade, nem nos aparelhos estatais, nem no ordoliberalismo e no anarcoliberalismo, mas numa arte de governo que “compreende a natureza real da situação apenas se a colocamos historicamente no lugar que lhe compete, ou seja, depois do fim e da autodestruição da arte e depois do trânsito da vida através da prova do niilismo” (AGAMBEN, 2015, p. 76), o que só será possível se, ainda com Agamben, o dispositivo de governabilidade em questão estiver fora do estado de exceção imanente às demais artes de governo e, em consequência, for uma arte do governo dos povos como bandos, com suas gírias irrepresentáveis em suas biopolíticas do e para o comum, no horizonte sem meios e sem fins de um inconsciente comum em trabalho ilimitado, a si mesmo se realizando, singularmente, no cotidiano dos povos.

## *Os três imperialismos e A hora da estrela, de Clarice Lispector*

Ao se considerar o romance *A hora da estrela* (1977), da escritora brasileira Clarice Lispector, é possível perguntar: quem é a protagonista, Macabéa? A personagem é uma nordestina analfabeta que vive numa cidade letrada, Rio de Janeiro – e letrada porque a escrita é nela, e em qualquer cidade do mundo ocidentalizado, um referencial onipresente em todos os espaços. Não saber ler e escrever num ambiente urbano é como não conhecer as trilhas de uma floresta densa, cheia de perigos, tornando-se presa fácil de diversas situações, previsíveis e imprevisíveis.

Macabéa, pois, é o outro lado da escrita num contexto em que esta inscreve a sua impossibilidade de ser. A escrita, no romance de Clarice Lispector, é para a protagonista analfabeta uma ameaça e uma sentença de morte, tornando-a anônima, invisível, impossível. Assumindo que o romance narra efetivamente a vida de quem não se escreve, porque não está na escrita, o que na obra se coloca, sob o ponto de vista estético, é: a literatura é instância do impossível, porque deve se voltar contra si mesma (contra a cultura letrada) a fim de se tornar minimamente apta a narrar invisíveis Macabéas.

A literatura é, então, questão de analfabetos, pelo simples fato de eles existirem. A literatura deve alfabetizar-se, incorporando as singularidades milenares da racionalidade oral dos povos. A literatura é, assim, questão de povos analfabetos. Tudo que não seja isso não é literatura,

mas outra coisa qualquer: república das letras, subserviência às prosódias dominantes, a que damos o singelo, e nem por isso menos perverso, nome de escrita padrão ou alta cultura.

Se a alteridade, como argumentava Emmanuel Levinas, é o rosto vulnerável ao qual a rostidade dominante impõe esta sentença de morte, “matarás!”, a escrita alfabética seria o rosto judiciário que legisla por todos os lados tal veredicto, tornando-o quotidiano, normal. Mas então a escrita de Macabéia ou o romance *A hora da estrela* como escrita não seriam na verdade escrita alfabética? Como é possível escrever e descrever ao mesmo tempo?

Se se considera a propósito o livro *A farmácia de Platão*, do filósofo francês Jacques Derrida, a pergunta precedente é a que se inscreve em todo o texto. Neste, o argumento favorável à escrita está na relação suplemento com sua orfandade. Derrida, em diálogo com *Fedro*, de Platão, subverte o pavor que Sócrates demonstrou ter com a escrita. Sendo herdeiro da cultura oral aristocrática da e na Grécia da Antiguidade, Sócrates recusou terminantemente o advento da escrita, alegando que esta era perigosa, porque não tem pai nem origem, razão pela qual poderia ser usada por qualquer pessoa.

O temor socrático, portanto, tem nome: o qualquer um que poderá escrever contra os poderes constituídos, destronando-os. No romance de Clarice Lispector aqui analisado, esse “qualquer um” tem nome: Macabéia. É de Macabéia, então, que Sócrates tinha medo, porque deduzia, de seu lugar aristocrático, que, se a Macabéia povo aprendesse a se expressar livremente pela escrita, alimentando sua potência órfã, a aristocracia grega estaria em perigo de extinção.

Como sabemos, a Europa se posicionou como herdeira da cultura aristocrática grega, razão suficiente para deduzir que herdou também esse problema igualmente aristocrático grego presente em *Fedro*, de Platão, a saber: como controlar a escrita órfã, impedindo que qualquer uma, a Macabéia povo, escreva sua própria orfandade na pauta vazia do papel ou da tela do computador de tal modo a questionar todas as paternidades, todas as origens e, por consequência, o rosto dos poderes constituídos?

Esse problema grego foi assim equacionado pela colonização/imperialismo europeu: a escrita deixará de ser órfã se na sua prosódia estabelecermos o lugar de quem sabe e também indiretamente o lugar de quem não sabe escrever. A Europa imperialista usou então a escrita como ferramenta de dominação, transformando-a em uma questão que não deixa de ser aristocrática, de educação, logo de família. Existem aqueles que sabem escrever, que dominam a técnica da escrita, e existem aqueles que não o sabem. Estes últimos, os analfabetos, devem ser expulsos da República das Letras.

Num certo sentido, é esse exercício fascista que realizam os sistemas de avaliação em todos os lugares do mundo. No fundo, o objetivo dos exames escolares, inclusive nos concursos públicos, é: detectar quem sabe escrever em conformidade com a prosódia eurocêntrica e ao mesmo tempo desclassificar sem piedade quem não sabe.

Chamemos de imperialismo europeu essa relação prosódica da escrita alfabética como forma de dominação dos povos periféricos. A expansão desse imperialismo se deu da seguinte maneira: Nós, os europeus, conhecemos (um saber evidentemente exotérico) a verdadeira escrita; vocês, os bárbaros, não a conhecem. Deixarão, portanto, de ser bárbaros e se transformarão em civilizados se e somente se aprenderem a escrever corretamente, em conformidade com o sistema de bens da civilização ocidental.

A escrita, vista dessa maneira, não é órfã. Ela tem rosto: o sistema de bens grafocêntricos da civilização ocidental. Nesse sistema de bens, um rosto se inscreve de forma onipresente: o rosto do europeu.

O problema aristocrático grego da orfandade da e na escrita, portanto, foi sintetizado dessa maneira pela Europa imperialista: se a escrita é perigosa, porque não tem rosto, a solução é simples: conformemos um rosto para ela, ainda que abstrato, e por isso mesmo mais poderoso, mais divino, o rosto do sistema de bens do Ocidente ricocheteando o tempo todo no rosto branco do europeu, como se este fosse a própria pauta vazia ou o suporte no qual todas as escritas deveriam ser testadas. Dessa maneira, seria/será possível avaliar

aqueles que sabem e aqueles que não sabem escrever, classificando-os e dividindo-os, logo incluindo os que sabem e excluindo os que não sabem, em contextos planetários tais em que a maioria esmagadora da humanidade é colocada *a priori* na condição de não saber escrever: os novos velhos bárbaros.

Se o imperialismo, em conformidade com Lenin (1979), é a fase final do capitalismo e se este se reinventa tendo em vista precisamente a possibilidade de seu término, chamo de primeiro imperialismo o europeu. Diante deste, a questão Macabéa, que é uma questão povo, assim se equaciona, sob o ponto de vista da orfandade da escrita: o rosto europeu é a fase final do capitalismo, sua origem e seu fim, em contextos em que o que se escreve é essa origem sem fim como referência divina para os colonizados do mundo.

Por outro lado, da mesma forma que a emergência da escrita colocou um problema para a oligarquia oral grega, a que Sócrates deu o nome de escrita órfã, e a expansão europeia equacionou esse problema grego impondo seu próprio rosto sem começo e sem fim para os colonizados do mundo, chegou um momento em que o imperialismo europeu se viu emparedado com um novo problema, a saber: o que fazer com os humanos que não sabem nem ler nem escrever? O que fazer, pois, com Macabéa?

Não podendo, por razões diversas, equacionar essa última questão, outro imperialismo emergiu: o americano. Este, sem destituir a grafo-centralidade da rostidade europeia, marca do primeiro imperialismo, deslocou-a para a indústria cultural. A questão Macabéa fundamentalmente se tornou uma questão povo, foi gestada pelo imperialismo americano por meio da indústria cultural, que a incorporou multiplicando rostos. Se o imperialismo europeu instituiu a centralidade do rosto de si, o americano por outro lado multiplica rostos e, assim fazendo, incorpora, edita e reedita o rosto de Macabéa, o povo.

Reside aí a importância da indústria cultural para o imperialismo americano. O domínio dela em escala mundial é indispensável, porque é a principal indústria de dominação da atualidade e, como tal, fabrica

uma mercadoria especial: a mercadoria rosto de e para Macabéas, produzindo planetariamente edições de formas rostos dos povos do mundo.

Se o nazismo é e seria a expressão genuína do imperialismo europeu, vocacionado a impor seu próprio rosto branco como alfabética prosódia de pureza de raça e de sangue, o imperialismo americano tem como sintoma outra forma de nazismo: o da pureza multiplicada à escala povo, que nada mais é que a escala das etnias, religiosidades, gêneros, epistemes, culturas dos povos do mundo.

O imperialismo americano, sob esse ponto de vista, não destituiu a questão da pureza de raças, típica do imperialismo europeu. Antes, pelo contrário, multiplicou-a. As guerras de genocídio que ocorrem em todos os lugares do mundo são, pois, sintoma de um nazismo multiplicado. Vivemos, assim, sob o imperialismo americano, numa humanidade nazista.

O imperialismo americano é a própria indústria cultural. Ele partiu do sintoma nazista da rostidade do imperialismo europeu para transformar a humanidade toda na expressão genocida e autogenocida desse sintoma. Nunca houve, portanto, eixo do bem contra eixo do mal na Segunda Guerra Mundial, pelo menos se considerarmos a presença dos Estados Unidos como liderança do tal eixo “ocidental democrático”. E não houve por uma razão simples: o imperialismo americano aprendeu com Hitler a política racista e genocida inscrita na ideia de superioridade racial do germanismo, sintoma do imperialismo europeu, incorporando e dilatando essa tecnologia de pureza de sangue para o mundo todo como forma de dominação das Macabéas do mundo.

Não entender a monumental onipresença dessa política nazista multiplicada à escala dos povos do planeta é não entender o mundo contemporâneo. Por todos os lados, o que vemos é uma total incompreensão dessa questão literalmente de vida e de morte. E por uma razão muito simples: estamos ainda, os povos do mundo, edipianamente presos às armadilhas do imperialismo europeu como se este ainda detivesse protagonismo.

A incompreensão em relação a esse novo sintoma nazi povo, orquestrado pela indústria cultural, transforma-nos em agentes do nazismo para o imperialismo americano. Mas como funciona esse nazi modelo de rostos de Macabéa?

Para responder a essa questão, seria interessante considerar o final do romance *A hora da estrela*, de Clarice Lispector. Para quem leu essa singular obra, a analfabética Quixote brasileira, Macabéa, diante das adversidades que encontra numa cidade letrada, que a inferioriza e a torna anônima, resolve procurar uma cartomante, dona Carlota, que lhe prediz o futuro precisamente com a ilusão de um novo amor, o estrangeiro Hans:

Pois vai conhecer. Ele é alourado e tem olhos azuis ou verdes ou castanhos ou pretos. E se não fosse porque você gosta de seu ex-namorado, esse gringo ia namorar com você. Não! Não! Não! Agora estou vendo uma coisa (explosão) e apesar de não ver muito claro estou também ouvindo a voz de meu guia: esse estrangeiro parece se chamar Hans, e é ele quem vai se casar com você! (LISPECTOR, 1995, p. 77).

O imperialismo americano simplesmente age como dona Carlota de *A hora da estrela*. Ele nos prediz um presente e um futuro fabulosos, às “Macabéas” do mundo; e tanto mais instigante porque nos induz a acreditar que os povos não europeus do mundo se casarão com o rosto do imperialismo europeu. Assim esse segundo imperialismo nos parodia, via indústria cultural.

Eis porque a indústria cultural é uma dona Carlota, razão suficiente para dizer que o imperialismo americano é, retoma-se, a própria indústria cultural. Os Estados Unidos, sob esse ponto de vista, constituem-se como uma indústria cultural – uma dona Carlota que ilude a humanidade toda, os bárbaros do mundo, com a promessa de um casamento glamouroso com o nazismo do e no imperialismo europeu.

Para tanto, segundo o conceito de biopoder de Michel Foucault, esse imperialismo transforma a humanidade toda numa multiplicidade de rostos que se confessa como puramente mulher, puramente negra, puramente

indígena, puramente latina, puramente muçulmana, puramente xiita, sunita, curda, *gay*, etc., em contextos em que a indústria cultural (incluindo tanto as velhas mídias, como rádio e televisão, quanto as novas, como as redes sociais) se torna o suporte a partir do qual nos escrevemos e nos confessamos quem acreditamos ser, de forma crédula, como uma religião.

A indústria cultural nos ilude, como dona Carlota, para acreditarmos na pureza angelical de nosso próprio rosto e, assim fazendo, prometemos um casamento com a rostidade dominante do imperialismo europeu.

Chegou, pois, o momento de dizer com todas as letras: as políticas afirmativas do contemporâneo são racistas, para não dizer nazistas. O imperialismo americano capturou as lutas e os desejos de liberação dos povos do mundo, oprimidos pela ditadura mundial do rosto branco do e no imperialismo europeu, para gestá-los à maneira de dona Carlota. Por influência antes de tudo da indústria cultural, somos estimulados (explosão subjetiva) a nos confessar o que pensamos ser e, desse modo, somos transformados em forma rosto mercadoria, o que significa dizer: somos comprados e, quando podemos (situações raras), compramos mundialmente rostos confessados.

A narcísica cultura afirmativa que domina o contemporâneo é simplesmente um engodo para as Macabéas do mundo. Além de serem uma pólvora que pode ser e é explodida a qualquer momento, levando povos a guerream povos, as políticas afirmativas no geral buscam ascensão na ordem burguesa, razão pela qual, como dona Carlota, nos oferecem um Hans burguês como objetivo de desejo, o que é absolutamente impossível, pela singela razão de que a civilização burguesa, seja por meio de seu primeiro imperialismo, o europeu, seja por meio de seu segundo, o americano, vive de excluir, roubar e matar Macabéas.

O Emirado Islâmico, sob esse ponto de vista, assim como Hitler para o imperialismo europeu, é o representante por excelência do imperialismo americano, e não o é apenas porque os Estados Unidos o financiam, o treinam e o armam, mas também porque o estimulam a se expressar de forma religiosa, como confissão que se afirma mediante a suposta garantia de ser o escolhido de Alá, como nos afirmamos e nos concebemos como escolhidos por nossa suposta pureza étnica, de gênero, de classe, cultural.

A única saída para a humanidade é a que nos sugeriu o astronauta russo Yuri Gagarin, quando nos viu de fora da Terra, a saber: somos um mesmo e diverso povo; somos uma mesma e diversa Macabéa. A única autoafirmação possível no contemporâneo é: somos potência coletiva na luta de classes mundial. Para tanto, é necessário destituir o sistema de rosto do imperialismo americano, que funciona não apenas iludindo, via indústria cultural, os rostos das “Macabéas” do mundo, fazendo-as confessar, mas também transformando tudo em rosto, inclusive países.

Diante disso, é preciso recuperar como nunca o Marx, por exemplo, dos *Grundrisse* (1857-1861), livro no qual afirmava que a ordem/desordem do capital é planetária e deveria ser combatida nesse plano – nunca no plano dos países, isoladamente, e tampouco, por consequência, no plano das confissões de gênero, étnicas, de classe, igualmente de forma isolada, reificada.

A única confissão possível é a confissão mundial das “Macabéas”, em contextos em que a autoafirmação só tem validade revolucionária se contiver em si o seguinte axioma: confessar-nos como iguais povos Macabéas, para além das fronteiras nacionais (mas exigindo o respeito integral à soberania dos povos), tendo, como interlocutores a serem negados e superados, o imperialismo europeu, o americano e o terceiro que está emergindo: o periférico.

E o que é o imperialismo periférico? Como se manifesta? Se consideramos o papel desempenhado pelo BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul), mas não apenas, o imperialismo periférico emerge gradativamente destituindo a centralidade de dona Carlota “Estados Unidos da América”, pois não mais acredita em suas promessas de *glamour* baseadas na ilusão do casamento da periferia com o Estado de bem-estar social do e no imperialismo europeu, hoje, como sabemos, em ruína.

Como o imperialismo americano está em guerra contra o mundo inteiro, sendo sem dúvida alguma o maior perigo para a vida na Terra, o imperialismo periférico não se opõe abertamente a ele. Joga com ele, utilizando o mesmo sistema de cartas (de cartomantes), que é também um sistema de ilusionismo de rostos.

O caso mais agônico e ao mesmo tempo curioso desse jogo de cartomantes entre o imperialismo americano e o periférico emergiu precisamente no Brasil, com a indicação, por Dilma Rousseff, de sua “nova” equipe econômica. É evidente que os rostos escolhidos por Dilma Rousseff foram e são criação do imperialismo americano, não sendo circunstancial que o novo ministro da economia fosse nada mais nada menos que Joaquim Levy, um economista neoliberal formado pela Escola de Chicago.

Não obstante essa rendição escandalosa, na verdade uma traição às urnas, como explicar que o mesmo governo, de Dilma Rousseff, tenha produzido um projeto de lei (aprovado pelo Congresso brasileiro no dia 3 de dezembro de 2014) que flexibilizava os gastos com os recursos do superávit primário, base para o tripé econômico neoliberal, fundado na religião confessada dos juros altos, da valorização cambial e na economia forçada do governo com o objetivo de garantir o pagamento dos serviços da dívida com os banqueiros? Como combinar a escolha de uma suposta equipe econômica ortodoxa e a flexibilização do superávit primário? Como pôde aceitar isso o *Chicago boy*, Joaquim Levy? Ou não terá aceitado, mas jogado nos bastidores o desgaste intensificado do governo de Dilma Rousseff, queimando-a perante os trabalhadores brasileiros, ao retirar seus direitos e retomar políticas neoliberais da era Fernando Henrique Cardoso?

Essa confusão de rostos, que desnorteia tanto a direita brasileira como a esquerda, tem um nome: tática do imperialismo periférico em ação. Sabendo que o imperialismo americano, a dona Carlota da indústria cultural do e no mundo, ilude-nos jogando com rostos, o que o governo Dilma Rousseff fez foi devolver o veneno: “Sim, como vocês achem brincando com rostos, nós também podemos fazê-lo. Querem uma equipe econômica neoliberal? Eis”. Mas ao mesmo tempo procurou avançar na destituição da religião neoliberal, esforçando-se, ainda que de forma desesperada, para sair do domínio onipresente do sistema de rosto do imperialismo americano.

Esse terceiro imperialismo está engatinhado ainda. O exemplo brasileiro oferecido é na verdade uma caricatura de sua ação quixotesca, para não dizer, uma tragicomédia de erros. Só teria êxito, se tivesse produzido

um contraveneno no campo específico do imperialismo americano, a indústria cultural. Como isso não ocorreu, esta última golpeou-nos, em associação com a burocracia jurídica, tomada de assalto pelo Tio Sam.

O imperialismo periférico necessita com urgência produzir de forma orquestrada sua própria indústria cultural, somando esforços monumentais em comum. É fundamental que o BRICS produza seu próprio Google, seu próprio Facebook, seu próprio sistema integrado de televisão, de rádio, de imprensa escrita. É, pois, indispensável que o imperialismo periférico produza sua própria indústria cultural, entendida como empresa mundial de produção de rostos como forma-mercadoria.

Se a revolução, nos séculos XIX e XX, deveria ocorrer com os operários tomando as fábricas dos burgueses, socializando-as, hoje a revolução passa necessariamente pela tomada e socialização da “fábrica” da indústria cultural do imperialismo americano.

Evidentemente, por ser oligárquico, o imperialismo periférico não pretende socializar a “fábrica da indústria cultural”, mas, se quiser ter êxito, precisará inevitavelmente (para ontem) produzir sua ilusionista indústria de rostos. Precisa, portanto, ser uma dona Carlota efetiva, o que só é possível decretando o fim imediato da dependência da “dona Carlota Estados Unidos”, a quem normalmente chamamos de Hollywood, Rede Globo, *Folha de S. Paulo*, *Veja*, *El País*, Facebook, Google, e assim por diante.

Para além dos três imperialismos, *A hora da estrela* dos povos, assim como aconteceu com o melhor da literatura no campo da escrita alfabética eurocêntrica, precisa produzir-se escrevendo-se como escrita órfã nos suportes da indústria cultural. Para tanto, é fundamental democratizar radicalmente essa indústria, impedindo que qualquer forma de imperialismo a transforme em fábrica de sua própria dinâmica ilusionista de rostos. Isso só será possível, no entanto, quando não acreditarmos mais em donas Carlotas, venham de onde vierem.

Pelo andar da carruagem, com o golpe de 2016 efetivado, verificou-se de fato que o ilusionismo petista foi ao fim e ao cabo ilusionado.

## *Imperialismos e os ritornelos clássico, romântico e moderno*

Se se considera o livro *Cultura e imperialismo* (1995), de Edward W. Said, o que se evidencia é uma cuidadosa investigação sobre a relação entre cultura e imperialismo europeu, de tal modo a ficar patente o papel dos artefatos culturais como suporte da expansão imperialista do Ocidente europeu, principalmente a sua versão inglesa. Um exemplo pode ser esgrimido com um livro singular, *Hamlet*, de Shakespeare.

Em *Hamlet* (1601), dois personagens contraponteados se inscrevem como figuras catárticas de uma moral da história voltada e devotada a instigar a expansão imperialista inglesa muito antes ainda do termo imperialismo existir. Os personagens são o próprio Hamlet, príncipe da Dinamarca, e Fortimbrás, príncipe da Noruega. Enquanto este sai para o mundo guerreando e conquistando territórios, aquele, por sua vez, concentra-se no interior do castelo e se vê tomado por uma rede de intrigas que tem o fantasma do pai (leia-se o fantasma do passado) como interlocutor fatal. Não é por acaso que no final da peça a corte inteira da Dinamarca (incluindo Hamlet, rainha, rei, irmão de Ofélia) mata e se mata, enquanto Fortimbrás chega para tomar para si o reinado, inclusive com a bênção de Hamlet, que o admira.

O inconsciente político da peça é simples: um verdadeiro príncipe não deve ser cortesão; deve sair para o mundo e conquistar territórios, reinos, povos, riquezas. O interior do castelo é fatal para qualquer realeza. Não obstante *Hamlet* de Shakespeare ser uma peça extraordinária, é

suporte catártico e panfletário da e para a expansão imperialista inglesa (ou europeia), razão suficiente para assinalar a importância de um livro como *Cultura e imperialismo*, de Said, cujo argumento principal é: as produções culturais do Ocidente não são neutras e, em que pese a qualidade intrínseca de suas fabulações, serviram de suporte à propaganda imperialista. Podem ser lidas também, portanto, como armas de guerra.

Tendo em vista o exemplo exposto, conclui-se que o imperialismo europeu legou para o americano o seguinte axioma: expansão territorial de um lado e intriga palacial de outro. O que equivale a dizer, em termos de gênero literário: de um lado é preciso ser épico, conquistar territórios; de outro, é preciso ser lírico, isto é, transformar a cultura em suporte estético e subjetivo de uma plataforma publicitária, cujo objetivo central é esboçar um rosto humano, para não dizer mitológico, do invasor épico, de tal maneira que este seja apresentado aos povos colonizados como magnânimo, criativo, inteligente, civilizado, um sublime ideal de guerra para os capturados pela mortalha épica do colonizador/invasor genocida.

Hamlet e Fortimbrás são a cara e a coroa do imperialismo!

Se, por sua vez, o imperialismo europeu legou para o seguinte o axioma ao mesmo tempo tático e estratégico do jogo entre a dimensão lírica e a épica como forma de estabelecer uma relação indiscernível entre cultura e imperialismo, o que o distingue do imperialismo americano? Essa questão se inscreve no marco da dinâmica, que não deixa de ser tecnológica, de uso possível da relação entre o lado cultural/lírico e o épico/bélico expansionista. No imperialismo europeu, o que vem primeiro é o rosto do colonizador em nome do qual o lírico e o épico se fazem, simultaneamente, como Hamlet e Fortimbrás: é leve, intimista, indeciso, feminino, humano, demasiadamente humano, como Hamlet; e também implacável, forte, objetivo, macho, como Fortimbrás. Trata-se, pois, da lírica e da épica do rosto do colonizador, como pacote de bens, para dialogar com Frantz Fanon de *Os condenados da Terra*, cultural, epistemológico, comportamental, tecnológico, econômico, bélico.

Em diálogo com Gilles Deleuze e Félix Guattari (2008c), o conceito de *ritornelo*, desenvolvido no volume 3 de *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*,

torna-se aqui indispensável. Para os autores, ritornelo, como categoria filosófica, significa a metamorfose de forças rítmicas do caos, da Terra e do cosmos e manifesta-se de três formas distintas: o clássico, o romântico e o moderno. O primeiro ritornelo, o clássico, constitui-se como uma síntese dinâmica entre as forças do caos e do humano. Produz a linguagem, a cultura, a casa, a civilização. O segundo se dá pela relação entre o ritornelo clássico e as forças da Terra: ventos, mares, continentes, povos. É o ritornelo romântico. O terceiro, por sua vez, diz respeito às interações produzidas entre o ritornelo romântico, as forças da Terra e as forças do cosmos. Como o complexo militar-industrial se dá também em termos de captura tecnológica de forças do caos, da Terra e do cosmos (ora, ora, ora), o primeiro imperialismo, o europeu, inscreve o pacote de bens líricos e épicos no e do rosto do colonizador europeu através dos ritornelos clássico e romântico. No ritornelo romântico, como um maestro, o colonizador europeu deve ser apto a capturar as forças da Terra de tal maneira a orquestrá-las por meio do jogo lírico e épico, tornando assim onipresente a sua rostidade. Com o ritornelo clássico, por sua vez, o imperialismo europeu impõe a sua própria ideia de civilização como se fosse a casa ideal para todo o mundo, acusando de antemão a periferia pilhada de ser o lugar do caos e da barbárie.

O imperialismo europeu agitou as forças da Terra, capturando-as, matando-as e domesticando-as a seu favor, expandindo-se com tecnologias do ritornelo romântico enquanto produzia o caos no mundo inteiro, e, como se fosse um Deus magnânimo, ofereceu a casa de seu modelo de civilização como ideal de ego a ser perseguido e desejado pelas periferias barbarizadas. Estas, por sua vez, produziram elites subordinadamente comprometidas a imitar as instituições da civilização europeia a fim de afugentar o caos em que vivem, sem no geral assumirem que tal caos tem relação direta com a expansão imperialista das tecnologias de domínio das forças da Terra, como as que possibilitaram o advento da Segunda Revolução Industrial, assim como as de transporte, de radiodifusão e de domínio das mídias grafocêntricas, razão suficiente para designar esse primeiro imperialismo como produtor de uma mecanosfera (a casa e o caos planetários) apta para e ávida por comunicar e tornar público seu rosto a um tempo lírico e épico – graças ao domínio da

produção, da circulação e do consumo de mídias implicadas com a *grafosfera* –, que a si mesmo se escreveu em narrativas, em poemas, em teatros, em informações, resultando daí magníficos textos, como *Hamlet*, de Shakespeare.

Ainda relativamente a esse primeiro imperialismo, seu sistema de rosto, como já foi dito, sendo autorreferencial (o rosto da “casa civilizada” eurocêntrica como contraponto “às forças do caos” da e na periferia do sistema), é por isso mesmo um modelo semiótico que pode ser chamado, em diálogo com Deleuze e Guattari, de regime significante. Este nada mais é do que um modelo de produção simbólica vinculado a um significante de referência, que tem a seguinte configuração: é o rosto branco do europeu; rosto ao mesmo tempo lírico, terno, feminino, delicado, dubitativo, íntimo, como o de Hamlet; e forte, macho, incisivo, bélico, épico, como o de Fortimbrás. Por meio desse duplo rosto, o imperialismo europeu impôs-se sobre as forças da Terra, apresentando-se, via domínio de mídias grafocêntricas, como o rosto do próprio Deus, não sendo circunstancial obviamente a imagem dominante da iconografia cristã que circula em todo o mundo, com seus santos, suas nossas senhoras, seus cristos predominantemente brancos, donde se torna possível inferir que os outros rostos são expressões do caos, logo do inferno, logo do Diabo.

Assim foram inventados, no primeiro imperialismo, os rostos das alteridades na civilização burguesa como contraponto ao divinizado rosto europeu, emergindo daí a alteridade negra, asiática, indígena, mestiça, feminina, homoerótica, infantil, analfabética (a milenar cultura oral). A tecnologia de dominação do imperialismo europeu se constituiu, portanto, definindo de antemão o rosto do caos a ser dizimado por seu lado épico, impondo-se a ele mediante a “generosa” oferta de seu próprio rosto, como se fosse o divino rosto lírico da transcendência. Vale a pena mencionar aqui outra obra de Shakespeare, *A tempestade*, na qual os personagens Calibã (descrito como escravo selvagem e disforme) e Ariel (apresentado como o espírito do ar) representam respectivamente a alteridade bárbara e o rosto do europeu como entidade do ar, logo transcendental, num contexto em que a peça alegoriza a tempestade, identificando-a com as forças caóticas da Terra. Estas devem ser submetidas por meio do ritornelo clássico, Ariel, o modelo sílfide

transcendental do rosto do civilizado, impondo-se exemplarmente sobre os rostos terráqueos e imanentes do bárbaro Calibã/alteridade.

O segundo imperialismo da civilização ocidental é o americano. Tal como o primeiro, o europeu, faz uso do axioma de rosto concomitantemente lírico e épico como meio de dominação da periferia ou das alteridades. Para tanto, diferentemente do primeiro imperialismo, usa tecnologias de genocídio diversas, que não emergem como expressão do regime significante da rostidade europeia.

Antes de descrever e analisar a especificidade do regime de rostos do imperialismo americano, um parêntese é necessário. Por terem se constituído por um imperialismo significante, que teve como centro o rosto branco do europeu, os ritornelos clássico e romântico da dominação europeia foram identificados, com o passar do tempo, pelas alteridades do mundo, razão pela qual passaram a encontrar, cada vez mais, sérias dificuldades de continuar se impondo por meio de tecnologias de comunicação grafocêntricas. E isso por um motivo básico: as alteridades, desde o começo do processo expansionista europeu, foram acumulando experiências revolucionárias no campo do uso da escrita, expressando de forma cada vez mais incisiva contrapoderes não eurocêtricos, liberadores.

O melhor do jornalismo no século XIX e na primeira metade do XX é uma prova cabal desse contrapoder das alteridades, principalmente se considerarmos, por exemplo, as mídias escritas por socialistas e anarquistas. Marx e Proudhon, independentemente de suas diferenças e polêmicas, constituem dois instigantes exemplos do século XIX de autores comprometidos com uma expressão crítica contrassignificante.

O uso da escrita como suporte tecnológico do imperialismo europeu produziu dois regimes de arte: o poético e o estético. Em diálogo com Jacques Rancière, principalmente no livro *A partilha do sensível*, entende-se como regime poético da arte aquele que de muitas e diferentes formas tem relação com o modelo de rosto do imperialismo europeu, razão pela qual se fundamenta partilhando as forças da terra de forma hierárquica, sempre tendo em vista o modelo endeusado do rosto europeu. O regime estético, por sua vez, é o que faz emergir o rosto (logo a semiótica,

os desafios, os desejos) das alteridades. A partir daí, portanto, temos dois modelos, por exemplo, de literatura: uma literatura de regime poético, basicamente eurocêntrica; e uma literatura de regime estético, comprometida com a reescrita, sob o ponto de vista das alteridades, da partilha do sensível imposta pelo imperialismo europeu no mundo inteiro, partilha que define de forma racista o lugar do civilizado e o do bárbaro; do produtivo e do improdutivo, do inteligente e do ignorante; do saber e do não saber.

Fundamentalmente, a universidade brasileira, mesmo estando na periferia do sistema acadêmico, ainda basicamente professa o regime poético da arte. É, pois, não obstante as exceções, eurocêntrica.

Após esse parêntese, voltemos à semiótica do imperialismo americano. Esta emerge com a crise do imperialismo europeu, crise que estourou e piorou na medida em que a coletividade das alteridades do mundo identificava, de diversos modos, a farsa do ritornelo clássico/romântico europeu, o que ocorreu não apenas nas colônias como também na metrópole, se se consideram as alteridades operárias europeias. As duas grandes guerras do século passado constituem, nesse sentido, exemplos trágicos da crise do imperialismo europeu, que foi superado definitivamente após a Segunda Guerra Mundial pelo americano.

A primeira observação sobre segundo imperialismo é: emergiu dominando o ritornelo moderno. E o que é o ritornelo moderno? Ora, ora, ora! Enquanto o primeiro ora, conjunção adversativa, é o que se inscreve no ritornelo clássico, em oposição aos ritmos do caos, e o segundo é o ritornelo romântico, que se constituiu partilhando as forças da terra entre rostos civilizados e bárbaros, o terceiro, por sua vez, captura tanto as forças do caos como as forças da Terra com tecnologias que atuam na Terra de fora dela, como satélites, sondas espaciais, aviões não tripulados – e um sem número de outras.

O imperialismo americano é o que detém o domínio do ritornelo moderno, de base tecnocientífica cosmológica. Seu ponto de vista, portanto, no que diz respeito às forças do caos e às forças da Terra, não é terráqueo, mas cosmológico. Essa é a sua principal diferença do imperialismo europeu, que teve que lidar com as forças da Terra, as das

alteridades, com tecnologias épicas de alguma forma, não obstante a superioridade tecnológica, inscrita no corpo a corpo da luta.

A perspectiva do segundo imperialismo é outra: das alturas, fora da Terra. Ao dominar-nos de uma posição senhorial exterior ao planeta, o ritornelo moderno americano impõe outro modelo de caos e de realização tecnológica das e para as forças da Terra. A primeira consequência desse olhar diverso é: o macro e o micro são consubstanciais. Ao ver a Terra de fora, o imperialismo americano adquiriu uma plasticidade incrível para multiplicar os rostos das alteridades e, portanto, para jogar com eles, inclusive e principalmente compreendendo que os rostos de alteridade podem ser infinitamente reeditados, reescritos, parodiados, diante de uma inteligência geopolítica que analisa, conjuga e contrapõe as forças da Terra em seu conjunto: norte, sul, leste, oeste (as direções geográficas se tornam, nesse contexto, rostos a serem indefinidamente reeditados).

É por isso que as tecnologias cosmológicas do ritornelo moderno são igualmente a base tecnocientífica dos aparatos micrológicos, como as comunicações televisas, internéticas, telefônicas, incluindo o cenário atual da biotecnologia e da nanotecnologia: a primeira estiliza o rosto da vida, desdobrando-a e reescrevendo-a, como possibilidade, para além daquilo que as forças da Terra definiram como humano, não humano, maquinal, orgânico; e a segunda é uma indefinida possibilidade de desdobramentos materiais, se se considera que a própria ideia de unidade material dos corpos pode ser reeditada e reinventada.

O imperialismo americano é por isso mesmo cosmológico e háptico: cosmológico porque nos concebe e reedita de uma posição senhorial exterior ao planeta, aumentando a lógica positivista de uma terceira pessoa da ciência ao absurdo de uma “neutralidade” não terráquea; háptico, por sua vez, porque é digital, sensorial.

Essa situação faz emergir dois modelos simultâneos de pan-óptico: o cosmológico e o háptico. O primeiro torna a Terra inteira pan-otizada, razão pela qual os habitantes do planeta somos vistos, vigiados sem ver quem nos vê e vigia; o segundo, o háptico, circunscreve um sistema de vigilância sensorial diretamente vinculado ao corpo individual, não

sendo circunstancial que estejamos agora sendo vigiados e esquadrinha- dos em cada movimento nosso ao usar internet, celulares, equipamentos eletrônicos diversos. O pan-óptico cosmológico nos localiza no espaço, como consciência; e o háptico nos localiza no corpo, inconscientemente. De fato, o que está em jogo é o lado épico e lírico do primeiro imperia- lismo, com a diferença de que agora a dimensão épica, a cosmológica, vê-nos de fora; e a lírica ausculta-nos por dentro, reescrevendo nossos próprios desejos, inventando nossos inconscientes.

A consequência disso tudo está na relação direta com um modelo semió- tico que não é mais grafocêntrico e tampouco é o do regime significante. O imperialismo americano realiza-se mediante o regime de signo pós-signifi- cante. E como funciona tal regime de signo? É simples. Se o regime signifi- cante se centra num rosto de referência e se, no caso do imperialismo europeu, esse rosto de referência é o próprio rosto do europeu, no pós-significante o rosto de referência é abstraído no dólar, como papel-moeda de referência pla- netária, de tal modo a se constituir por multiplicidades indefinidas de rostos.

Se dialogamos novamente com Deleuze e Guattari, basta pensar a relação entre desterritorialização e reterritorialização. O dólar se constitui, por meio do imperialismo americano, como a abstração planetária do ritor- nelo moderno, de base cosmológica, e, por esse prisma divino (o retorno do Velho Testamento) senhorial, desterritorializa sem cessar todos os ros- tos do planeta enquanto se reterritorializa no inconsciente das alteridades, que se afirmam ou tendem a fazê-lo como reterritorializações inconscien- tes do dólar, num sistema de câmbio que não é mais apenas entre moedas, mas também entre subjetividades, sobretudo das alteridades.

A multiplicidade de rostos do imperialismo americano tem como pro- pósito principal confundir as alteridades. Se a crise do imperialismo euro- peu emergiu em função da identificação cada vez mais coletiva do rosto do colonizador, a solução do imperialismo americano foi teatral: multiplicar as máscaras dos donos dos meios de produção e dos gestores do Estado imperialista a fim de seduzir e capturar as alteridades do planeta inteiro.

Reside exatamente aí o império do dólar como abstrato rosto de referência do imperialismo americano, visto que este nos incita a buscar

o caminho da oligarquia como meio eficaz de reterritorializar ou encarnar o dólar, incorporando prestígio e poder. É por isso que o imperialismo americano, comparado com o europeu, constitui uma maneira de trocar seis por meia dúzia, porque as alteridades do mundo continuam barbarizadas e genocidas, embora em escala maior que antes.

As alteridades, portanto, são instigadas pelo imperialismo americano a encarnarem-se no dólar através de um processo sem fim de ascendência burguesa marcada e demarcada pelo estilo americano de vida. O exemplo mais evidente dessa situação reside na África do Sul, onde o regime de *apartheid* não terminou, até porque este é planetário e o é contra todas as alteridades, entendidas como excluídos coletivos, inclusive ou antes de tudo as não humanas. O que ocorre na África do Sul é que lá agora a oligarquia também é negra. Simplesmente isso, num contexto em que o negro como excluído coletivo continua sob um forte regime de *apartheid*, tão violento como na era em que os brancos estavam no poder do Estado sul-africano.

De qualquer forma, assim como o imperialismo europeu precisou de escrita, o americano precisou de um suporte de comunicação planetário eficiente para se expressar mundialmente, com a diferença de que, para o segundo modelo de imperialismo da civilização ocidental, a escrita deixou de ser o seu principal meio de expressão, pois dominou desde o começo a videosfera, tal como a definiu o midiólogo francês Régis Debray: suporte midiático que tem como referência os ícones em movimento, ou seja, que tem como referência os rostos em movimento, razão pela qual pode editá-los ao infinito, narrando, noticiando e produzindo perspectivas líricas e épicas em conformidade com seus oligárquicos interesses. Sem, pois, o absoluto domínio da indústria cultural, de base icônica, o imperialismo americano não conseguiria se impor planetariamente.

No regime pós-significante, de multiplicidade de rostos (de alteridades, antes de tudo), o imperialismo americano imita a vida em movimento, virtualizando-a a seu bel-prazer. Com isso produz mundialmente uma segunda natureza humana, em que cada vez mais somos o que e como a indústria cultural nos edita e reedita vinte e quatro horas por dia, em todos os âmbitos da vida: no econômico, editando um modelo único

de sistema produtivo; no cultural, virtualizando-nos épica e liricamente como e por meio do estilo americano de vida; no político, partilhando o sensível planetário entre bons e maus, conforme a dificuldade que encontra para dominar povos, roubar seus recursos, isto é, conforme a dificuldade que encontra para submeter as forças da Terra, dividindo-as, tal como fazia o imperialismo europeu, com Ariel e Calibã, embora não sem impor uma tempestade de genocídio em todos os lugares da Terra.

Se o primeiro imperialismo se expressou pela grafosfera do ritornelo clássico europeu, o segundo, o americano, expressa-se pela videosfera planetária, virtualizando-nos a todos, seja sob o ponto de vista do pan-óptico cosmológico, seja sob o ponto de vista do háptico, num contexto em que este se realiza através de uma suposta autonomia das alteridades para se expressarem, de forma digital, como ocorre, por exemplo, nas redes sociais, nas quais, em tese, todos dizem o que querem e, assim o fazendo, expressam-se e são capturados num só tempo no âmbito mesmo de seus inconscientes; e aquele, o cosmológico, mediante, sobretudo, as edições virtuais produzidas pelos oligopólios e/ou monopólios midiáticos, sem que possamos fazer nada a respeito.

Nesse contexto, a tendência é fechar o círculo do controle, já que, no âmbito das tecnologias midiáticas hápticas, nossa autonomia expressiva tende a se limitar aos referenciais estabelecidos pelas tecnologias midiáticas cosmológicas, como a televisão, o cinema, a publicidade, situação a partir da qual se torna mais fácil identificar e capturar os desviantes, porque, ao usarem as tecnologias hápticas fora do âmbito expressivo das edições oligopólicas das tecnologias cosmológicas, os novos Calibãs são observados sem cessar por um policial sistema de vigilância ao mesmo tempo local e global.

Para produzir linhas de fuga em relação ao imperialismo americano, é preciso fazer o que foi feito com o imperialismo europeu. Se, no âmbito deste, sua rostidade dominante foi sendo gradativamente percebida, denunciada e reescrita criativamente (o regime estético da arte) através da democratização da grafosfera, agora é preciso democratizar a videosfera, reconfigurando, assim, um novo regime estético apto a reeditar as edições virtuais do imperialismo americano nos âmbitos da economia, da cultura e da política, sempre considerando a desafiadora

luta para produção de uma hegemonia midiática planetária dos e para os povos, o que inscreverá o cenário igualmente planetário de alteridades não oligarquizadas e não oligarquizáveis.

Nesse contexto, emerge o terceiro imperialismo, que começa a esboçar-se, por exemplo, com o BRICS (principalmente tendo vista China e Rússia), porque, sobretudo na periferia do sistema, o rosto multiforme do imperialismo americano começa a ser identificado como farsante produtor artificioso de edições virtuosas da e na videosfera da e na indústria cultural, dominada por proprietários anglo-saxônicos e sionistas.

Hugo Chávez Frias foi talvez o primeiro homem público da atualidade que soube como ninguém rebelar-se contra a videosfera mundial na contramão do estilo americano de vida, inclusive colaborando significativamente não apenas para a retomada igualmente planetária do termo imperialismo, mas também, muito especialmente, para a problematização de sua versão pós-significante americana. De qualquer forma, porque está sendo identificado por outras forças imperialistas, o modelo americano está em plena crise.

O terceiro modelo, por sua vez, não constitui uma esperança para a humanidade pela simples razão de que, tal como o europeu e o americano, é oligárquico e se inscreve mediante a exploração do excluído coletivo das decisões fundamentais da vida em comum: o sistema produtivo, o estilo de vida coletivo (e individual), a política entendida como o lugar do dissenso dos povos que a si mesmos expressam ou devem expressar tendo em vista a apropriação coletiva das tecnologias do ritornelo moderno.

Por outro lado, diferentemente dos dois imperialismos precedentes, o imperialismo da periferia constitui-se ou afirma-se tendo em vista a possibilidade da produção mundial de um capitalismo que se contraponha ao caos infernal do europeu e do americano sobre as alteridades, contra elas e por meio delas, barbarizando-as.

A promessa desse terceiro modelo imperialista, portanto, é: um mundo não barbarizado. Evidentemente, isso não é possível em contextos oligárquicos, embora, só por se expressar, faz-se como uma relevante brecha para a emergência de um mundo sem oligarquias, constituído de

uma humanidade do e pelo regime estético das artes – uma humanidade em arte, autocriando-se sem cessar.

Tal não será possível jamais se esse terceiro imperialismo não disputar claramente as tecnologias do ritornelo moderno e não produzir um sistema de mídias hápticas e cosmológicas independente do sistema de espionagem e de controle do imperialismo americano, o que significa simplesmente o seguinte: inventar uma nova épica e uma nova lírica mundiais fora do regime significante europeu e do regime pós-significante americano.

Entender como a vida na Terra foi confabulada segundo a dinâmica desse duplo imperialismo, o europeu e o americano, é vital para que o imperialismo periférico possa produzir sua própria dinâmica e sobrepujar os dois primeiros. É preciso, para isso, não apenas desmistificar o rosto do regime significante do primeiro, com seu sistema de bens eurocêntrico, mas também desconstruir a farsa pós-significante, principalmente porque ela foi produzida para capturar, confundir, seduzir e submeter a periferia, oligarquizando-a dentro da dinâmica cosmológica do imperialismo americano.

Para os povos do mundo, por sua vez, é fundamental entender a dinâmica dos dois primeiros imperialismos, o europeu e o americano, para que seja possível desmontar e se aproveitar melhor das contradições que emergem na atualidade a partir do surgimento do imperialismo periférico.

Aproveitar esse momento histórico de indefinição significa não se render a nenhum significante de referência, assim como a nenhum regime pós-significante, fundamentalmente narcísico, marcado e demarcado por subjetividades confessadas e confessantes, que vivem como se fosse possível um mundo de multiplicidade de rostos principescos num planeta ecologicamente esgotado, sem contar e já contando com o fato de que sua lógica imanente pressupõe uma espécie paradoxal de democracia oligárquica de rostos, o que é absurdo nos seus termos.

Superar, pois, os três imperialismos, principalmente diante da brecha geopolítica que surge com a emergência do terceiro, é a senha para uma humanidade transformada numa lírica épica, ou vice-versa, sem Fortimbrás, sem Hamlet, no ser ou não ser do que advirá a partir do cuidado comum, num mundo sem imperialismos.

## *Sociedade do controle soberano e o terceiro entorno do racismo contemporâneo*

Alguns moleques conversam sobre os seios das mulheres, enumerando-os pelo estilo suposto, enquanto tomam cerveja num bar de classe média de uma cidade qualquer do mundo. De repente, uma mulher negra, com, talvez, 46 anos de idade e, provavelmente, dependente de *crack*, se se considera sua magreza aguda, chega até a mesa dos bravos rapazes. Sem saber sobre o que conversam, pede-lhes dinheiro para comprar leite, alegando que tem um bebê e, para o provar, mostra-lhes os seios murchos, apertando o bico de um, de onde jorra leite, que borrifava a língua de um distraído no exato momento em que descreve como lamberia o meio dos seios de uma tal atriz de cinema, de um tal Hollywood.

Um extraterrestre, estudioso dos viventes do cosmos, aproxima-se da Terra. Possui um instrumento estranho para nós, humanos: o sofrimentógrafo. Serve para medir o sofrimento dos seres galácticos. A engenhosa tecnologia possui um dispositivo que é ao mesmo tempo háptico e óptico: háptico, porque consegue se aproximar de cada ser, quase como se o tocasse, auscultando assim o corpo por completo, por dentro e por fora, nos mínimos detalhes clínicos, capturando cada som do organismo, vendo cada sudorese, o passeio do sangue pelas veias, as substâncias, os trilhões de bactérias, como se pudesse conhecer cada uma, por seu nome e função; óptico, porque pode, multimidiaticamente, de qualquer lugar, ver-nos, escutar-nos, cheirar-nos, provar-nos, tocar-nos, de longe, agora

de forma não individual, mas como seres entre seres, como coletivo, inclusive e principalmente para além da figura da espécie, de modo que, para o óptico, o coletivo existe antes de tudo para o conjunto dos viventes terráqueos, o que confere aos humanos tanta importância quanto se atribui às baratas.

O que o lado háptico do sofrimentógrafo faz individualizando o vivente, o óptico faz com a dimensão coletiva, em ecossistemas. O extraterrestre, como no filme *Matrix*, pode se encarnar nos vivos. Pode sê-los, em devir, seja de forma individual, seja de forma coletiva, ecossistematicamente.

O sofrimentógrafo possui ainda dispositivos de captura de experiências. Consegue detectar toda experiência dos seres, seja de forma háptica, seja de forma óptica. Isso significa que não apenas arquiva as memórias afetivas hápticas e ópticas, mas também os saberes, os desejos, as pulsões, as táticas e estratégias que os vivos, no lado háptico e óptico, agenciam para sobreviver.

Nosso extraterrestre vem de uma galáxia distante. Não conhece a Terra. Chegou até nós, porque conseguiu, não sei precisar de que distância da Terra, em tempo real, como se estivesse na mesa do bar, viver a situação aqui descrita no primeiro parágrafo.

Acha estranho que nenhum dos rapazes tenha se comovido com a situação. Acha vulgar o deboche que os demais moleques realizam com o distraído que bebeu o leite da mulher que pediu dinheiro. Mais estranho acha por vê-lo vomitar. E mais ainda por vê-los continuar conversando alegremente, como se não tivesse transcorrido nada, pois supunha que, diante do que ocorrera, tudo deveria ter mudado na vida daqueles rapazes e na vida de todos os rapazes da Terra, como um acontecimento que altera, tal a sua relevância, a vida de todos os humanos do planeta.

O extraterrestre chora. Nunca, em toda a sua existência cosmológica, tinha visto tanta indiferença, tanta barbárie, tanta maldade.

Resolve então acionar o dispositivo óptico do sofrimentógrafo. Vê a Terra a distância, nos tempos e nos espaços. Nunca havia visto tanto sofrimento acumulado, tanta dor, tanto desespero. Nota de imediato que

a Terra é o lugar do cosmos das carnificinas, onde os seres se matam para sobreviver e se rejubilam com o sofrimento alheio, devorando-o com prazer. Vê, ouve e principalmente sente a dor de um bicho sendo devorado por um dinossauro. Nota que, durante muito tempo, o dinossauro foi o ser mais temido da Terra.

Tem vontade de fugir até que vê um bicho que ele designa como genocidista: o humano. Percebe de imediato que o humano é o único ser da história da Terra que sobrevive à custa dos coletivos, dos ecossistemas inclusive, e, pasma-se, sobrevive à custa do sofrimento indescritível de sua própria espécie.

Presentifica o sofrimentógrafo com o objetivo de conhecer melhor o genocidista, mas o faz de tal modo que o presente humano seja o resultado de todos os passados. O extraterrestre não se contém e se mata incontáveis vezes, a cada humilhação que vive através das infinitésimas humilhações dos demais humanos – encarnando-as.

Não tem que fazer muito esforço para perceber com toda clareza que o genocidista o é e tem sido porque produziu e produz ecossistemas desiguais, nos e através dos quais uma minoria numérica extorquia e extorque a maioria. Vê que é impossível analisá-lo apenas sob o ponto de vista dos ecossistemas humanos, notando com igual clareza que o genocidista age também contra outras coletividades, não humanas.

Divide, então, a história dos seres da Terra em capítulos, formando um livro único, multimídia. O genocidista sequer merece um capítulo deste livro – mas um subcapítulo num livro infinito.

Nesse subcapítulo, o extraterrestre divide a história do genocidista humano em três fases, às quais dá os seguintes nomes: sociedade da soberania, sociedade disciplinar e sociedade do controle. Registra que essas três sociedades genocidistas não estão marcadas por processos evolutivos, de modo que um modelo não termina com o advento de outro. Não pode deixar de destacar que a sociedade da soberania é uma mistura com sociedades precedentes, anímicas; que a sociedade disciplinar é também soberana; e que a do controle, a atual, é ao mesmo tempo disciplinar e soberana.

Analisa então a especificidade de cada modelo social genocidista. Vê que o modelo da soberania é de longe o mais antigo e o mais atual. Descreve-o a partir de um jogo maniqueísta entre o visível e o invisível. Do lado invisível, coloca o soberano, pois nota que ele nunca circula onde os demais humanos circulam e nunca se presentifica no cotidiano. Percebe sem muita dificuldade que o soberano é aquele que decide o estado de exceção, e que este nada mais é que o direito de morte sobre os demais. Conclui que o soberano é o genocidista-mor – o senhor das mortes.

O extraterrestre percebe que o jogo maniqueísta entre o visível e o invisível pode ser traduzido, por exemplo, como o jogo entre a transcendência e a imanência, a alma e o corpo, o imaterial e o material, o *software* e o *hardware*.

Chama então esse jogo de metafísica da ascendência e dá-lhe uma configuração piramidal. Quanto mais alto estiver o genocidista na pirâmide social, mais se coloca numa posição invisível, mais sofrimento provoca coletivamente; por outro lado, tende a ser mais adorado por aqueles outros humanos que se encontram humilhadamente na base da pirâmide, como se fosse o próprio Deus encarnado.

Vê logo que a sociedade do tipo soberana, como uma megalomáquina, produziu transcendências, Deuses. Não é circunstancial, intui, que todas as grandes religiões do contemporâneo – budismo, xintoísmo, islamismo, cristianismo, por exemplo – foram produzidas no interior da sociedade da soberania, tal foi a fixação desse modelo social pela metafísica da ascendência.

Divide a sociedade da soberania entre a metafísica da ascendência e a infrafísica da imanência. Logo, conclui que a sociedade da soberania foi a que inventou o naturalismo genocidista, descrevendo-o assim: o naturalismo é o corpo coletivo genocidado pela ascendência. Quanto mais alguns seres genocidistas privilegiados ascendem, acumulando poderes e fortunas, mais a infrafísica do mundo, seu lado imanente, é humilhada, torturada, assassinada.

Define então o racismo. Existe racismo por causa da metafísica da ascendência. Quanto mais o invisível soberano parasita o visível ou,

dizendo de outro modo, quanto mais alguns poucos genocidistas humanos ascendem, em privilégios, mais as maiorias são humilhadas e assassinadas. O racismo é o ódio das minorias parasitas ascendidas contra os coletivos descendidos. O racismo o é, pois, contra o coletivo, contra o plano de imanência, contra os territórios, contra a terra, contra o trabalho, contra o naturalismo.

A partir disso, o extraterrestre define a transcendência: o transcendente ou o soberano são os parasitas do naturalismo, da imanência, do mundo material, dos corpos, da vida. São o epicentro de todos os racismos e de todos os sofrimentos e humilhações do plano de imanência, dos povos parasitados, roubados, genocidados.

Não é difícil então se perguntar: quais são os genocidistas do contemporâneo? Resposta evidente: as oligarquias. Os oligarcas são os racistas, a metafísica da ascendência encarnada a assassinar o planeta, o plano de imanência, os coletivos, acusando-os de inferiores, fanáticos, anacrônicos, ignorantes, animais.

Aciona então o dispositivo háptico do sofrimentógrafo a fim de tentar dar um rosto para o soberano atual. O dispositivo não funciona. Deduz que no contemporâneo o soberano não tem rosto. Pensa um pouco e conclui: eureka, o soberano é a civilização atual! A ela dá o nome de civilização burguesa. Ela é o genocidista. Ela é a racista dos coletivos. Ela é a que decide o estado de exceção das maiorias, suas mortes inaturais. Ela é a própria metafísica da ascendência, e esta se expressa pelo dinheiro, que é a circulação planetária da metafísica da ascendência, o que faz a maioria dos humanos o querer, o dinheiro, desejando, assim, ascender.

Não fica ainda satisfeito com seu sofrimentógrafo. Acha-o insensível demais. Vê que precisa ler os dados por conta própria. Aciona então o lado óptico do sofrimentógrafo. Vê a Terra a distância. Pergunta ao sofrimentógrafo: onde, na Terra, os genocidistas se acham mais ascendidos, mais soberanos, mais superiores? O sofrimentógrafo responde, como um Tirésias: na prosódia soberana da língua inglesa, no anglo-saxônico, no imperialismo americano-ocidental e no que este chama cnicamente de democracia, o lugar de todas as ditaduras.

Mas como conseguem isso? – pergunta o extraterrestre. Logo conclui. O imperialismo americano-ocidental, principalmente a sua versão anglo-saxônica, domina as multimídias do contemporâneo e as usa para ser ao mesmo tempo o espaço de publicidade dos ascendidos e o espaço de aviltamento dos descendidos.

As multimídias do contemporâneo são também hápticas e ópticas, tal como o sofrimentógrafo. No lado óptico delas, são a própria metafísica da ascendência e nos olham literalmente de cima para baixo, acusando-nos sem cessar de inferiores, ignorantes, improdutivos, bárbaros, perigosos. A propósito, elas nos veem e editam do norte para o sul, com a presunção de serem o olhar do desenvolvido sobre o subdesenvolvido, esse outro lugar para o naturalismo genocidado, objeto de todos os racismos.

O extraterrestre não pode deixar de concordar com Guy Debord, de *A sociedade do espetáculo* (1967), livro no qual o espetáculo é definido como um sistema mundial de multimídia, tal que esta representa o mundo de cabeça para baixo, o que equivale a dizer que é o espetáculo da metafísica da ascendência colocando-se no lugar dos povos, da imanência, do mundo concreto, enfim.

O espetáculo é, pois, o próprio racismo. Vê-nos das alturas celestiais e transforma o seu restrito e soberano ponto de vista em falsamente universal, inferiorizando, desprezando e genocidando o plano de imanência, os povos. O extraterrestre não tem dúvida em chamar as multimídias do imperialismo americano-ocidental de racismo civilizacional da sociedade do controle soberano.

E o que seria a sociedade do controle soberano? Segundo o extraterrestre, ela é um misto da sociedade da soberania e da sociedade do controle. Se a sociedade da soberania funciona como um racismo civilizacional, tal que o invisível (o soberano, a transcendência, Deus) oprime, tortura, diseca, genocida o visível (os povos, o plano de imanência, a vida coletiva em sua dimensão carnal, física) com o objetivo de roubar a alma coletiva, a fim de figurar na foto como se fosse o próprio Deus, a sociedade do controle, por sua vez, é aquela a que o espanhol Javier

Echeverría dá o nome de terceiro entorno e que se faz existir a partir das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação, no contexto da revolução telemática e da tecnociência.

Acionando sua própria ferramenta virtual de busca, nosso extraterrestre encontra os seguintes dispositivos tecnocientíficos da sociedade do controle: os computadores pessoais, as câmeras de vídeo, as fotos digitais, a gravação doméstica de CDs e DVDs, os disquetes, os *pen drives*, os HDs, a telefonia móvel, as diversas modalidades de TV – paga, aberta, a cabo, parabólica –, a internet e seus recursos todos, o Wi-Fi, o Bluetooth, a robótica, a engenharia genética, a nanotecnologia, a engenharia molecular.

O primeiro entorno é definido como a *physis* ou a natureza enquanto tal, essa coletividade de seres que a sociedade da soberania elegeu, de forma senhorial, como o lugar por excelência a ser torturado, aviltado, massacrado, visibilizado, genocidado, a fim de produzir sua metafísica da ascendência através de uma racista lógica absolutamente antropocêntrica e antropomórfica. O lugar do naturalismo aviltado, pornograficamente escarafunchado. O segundo entorno é o que resulta do primeiro, podendo receber o nome de sociedades humanas, principalmente em razão de sua dimensão urbana. O terceiro entorno, por sua vez, resulta da mistura do primeiro com o segundo e tem relação direta com a produção de uma sociedade humana virtualizada através das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação, associadas diretamente à tecnociência ou à tecnoguerra.

Nosso extraterrestre percebe logo que o terceiro entorno, sob o domínio do imperialismo americano-ocidental, constitui o lugar de todos os racismos, razão pela qual tende a ratificar um duplo espetáculo, a saber: o espetáculo do naturalismo primário do planeta inteiro, produzindo uma nova variável do racismo ou do nazismo, que é o racismo contra a Terra; e o espetáculo da metafísica da ascendência, basicamente expressável pelo estilo americano de vida, do qual se tem um bom exemplo no espetáculo da Copa do Mundo, pela evidente razão de que os televisionados torcedores nos campos de futebol são basicamente os ascendidos do planeta, sua oligarquia soberana.

As NTIC ascendem os ascendidos e descendem os descendidos. Delineiam magicamente o rosto da metafísica da ascendência de um lado e o rosto do terrorista e do bárbaro de outro, colocando-se no lugar do soberano que decide o estado de exceção sobre os povos descendidos. É por isso que elas são a plataforma multimídia da sociedade do controle soberano, que constitui o pior modelo de sociedade possível, porque nada mais é que a sociedade da soberania com um poder de fogo e de autopublicidade jamais visto. Imagine, a propósito, um imperador romano ou um rei absolutista de posse das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação com alcance planetário. É algo parecido com isso, se não for bem pior, que está em jogo no arranjo sócio-histórico a que o nosso extraterrestre dá o singelo nome de sociedade do controle soberano.

O motivo dessa mutação no interior da sociedade do controle soberano, que a faz se distinguir da sociedade da soberania, é muito simples: para as NTIC, como teatro virtual da metafísica da ascendência, só os ascendidos sofrem, só os ascendidos existem, só os ascendidos têm o direito à felicidade, só os ascendidos, enfim, merecem viver.

O destino manifesto da sociedade do controle soberano americano-ocidental é o míssil óptico, multimídia que está em guerra contra os povos do mundo, dividindo-os, como palestinos e judeus, sunitas e xiitas, brancos e negros, laicos e religiosos, mulheres e homens, pobres e ricos, ocidentais e orientais, com objetivo claro de vê-los, a distância, se matarem, corpo a corpo, na caluniada, aviltada e genocidada dimensão háptica da vida, no seu primeiro e segundo entorno.

# *O inconsciente social do modernismo e o imperialismo americano-ocidental*

No poema-livro “Café: tragédia secular”, do modernista brasileiro Mário de Andrade (1974), é possível ler os seguintes versos: “Eu sou aquele que disse: / eu sou a fonte da vida / Não conte o segredo aos grandes / e sempre renascerás. / Força!... Amor!... trabalho!... paz..”.

Por sua vez, no poema “Nosso tempo”, do livro *A rosa do povo*, de Carlos Drummond de Andrade (2002), os seguintes versos podem ser lidos:

Ó conta, velha preta, ó jornalista, poeta, pequeno historiador urbano,  
ó surdo-mudo, depositário de meus desfalecimentos, abre-te e conta,  
moça presa na memória, velho aleijado, baratas dos arquivos [...],  
[...]  
[...] colchetes no chão da costureira, luto no braço, pombas, cães  
errantes, animais caçados,  
contai.  
Tudo tão difícil depois que vos calastes...

Que relação possível haveria entre os versos “Não conte o segredo aos grandes / e sempre renascerás”, de Mário de Andrade, e o apelo do poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade para que os não grandes

– velhas pretas, poetas, pequenos historiadores, pombas, cães errantes  
– contem ou venham a contar os seus segredos inconfessáveis? Como guardar segredo aos grandes e contar aquilo que estes não apenas não querem ouvir, mas também e antes de tudo fizeram calar? O inconsciente social de uma dada época de tradição do oprimido estaria na relação entre o que se conta para e pelos grandes e o que é calado, inviabilizado, tornando-se inconfessável?

E o que seria um inconsciente social? De que modo ele teria relação com “Revisão da teoria dos sonhos”, de Sigmund Freud, principalmente considerando o seguinte trecho?

O processo de elaboração onírica é algo inteiramente novo e diferente, não se assemelhando a nada conhecido anteriormente. Ele nos deu a oportunidade de entrevermos, pela primeira vez, os processos que se realizam no sistema inconsciente, mostrando-nos que são bastante diferentes daquilo que conhecemos acerca de nosso pensar consciente, e a este forçosamente hão de parecer absurdos e incorretos. A importância dessa construção foi ainda acrescida da descoberta de que, na construção dos sintomas neuróticos, estão em atividade os mesmos mecanismos (não nos aventuramos a dizer, processos de pensamento) que aqueles que transformaram os pensamentos oníricos latentes em sonho manifesto (FREUD, 1996, p. 27).

Com Freud e, ao mesmo tempo, dilatando seu pensamento para muito além da cena primária edípica individual, o inconsciente social de uma dada época seria aquilo para o qual “na construção dos sintomas neuróticos (de uma sociedade) estão em atividade os mesmos mecanismos que aqueles que transformam os pensamentos oníricos latentes em sonho manifesto”, o que equivale a dizer que um arranjo sócio-histórico, por exemplo, o nosso, constitui-se como um sonho manifesto (na verdade um pesadelo) que diz aquilo que não pode ser dito, que está interdito, a saber: os pensamentos oníricos latentes nas velhas pretas, no velho aleijado, nas baratas de arquivo, nos animais caçados, nos oprimidos.

Em uma sociedade de tradição do oprimido, baseada na desigualdade entre suas partes, seu conteúdo manifesto é ela mesma, tal como se nos apresenta, quando naturaliza a desigualdade, quando a torna normal, aceitável, palatável. Os pensamentos oníricos latentes de uma sociedade desigual constituem, por sua vez, seus processos primários, num contexto em que estes têm relação com o que não pode ser contado: o sofrimento dos oprimidos, as injustiças e, portanto, as cenas primárias em que o óbvio se torna ululante, a saber: o estupro do roubo oligárquico do trabalho coletivo, no qual, segundo Mário de Andrade, sempre renascemos – desde que não contemos nossos segredos aos grandes.

O conteúdo manifesto de uma sociedade oligárquica, pois, é seu estado de exceção cotidiano; seu esforço ideológico para esconder os processos primários que estão na sua base, que a alimentam. Em termos de Marx, esses processos primários são simplesmente a relação entre opressor e oprimido. Para entender as efetivas relações sociais no atual estágio da civilização burguesa, é preciso então alcançar seu conteúdo latente, momento a partir do qual estaríamos aptos a definir o inconsciente social da atualidade.

E qual será o inconsciente social do contemporâneo? Como nele se dá a relação entre o conteúdo manifesto dos grandes oligarcas que contam a sua versão da história e os processos oníricos primários a partir dos quais as “velhas pretas” escravas são impedidas de se expressar? Como chegar ao conteúdo latente de nossa época sem ter que contar nossos segredos aos grandes? E quais são os grandes conteúdos ao mesmo tempo manifestos e latentes da atualidade? Tecnicamente falando, são os Cinco Olhos (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Austrália e Nova Zelândia), que vigiam toda a humanidade, capturando nossos segredos através do projeto Echelon, rede de vigilância planetária dotada de requintada tecnologia para arquivar, classificar e manipular, com interesses diversos, todas as comunicações eletrônicas realizadas por toda a humanidade, coletando e analisando os sinais de inteligência.

Qual é o objetivo latente dos “Cinco Olhos” com essa espionagem? Antes de responder a essa questão seria preciso apresentar, ainda que como hipótese, o seguinte argumento: o conteúdo manifesto de qualquer arranjo

histórico desigual é sempre uma armadilha para capturar os oprimidos, seja os silenciando, seja os induzindo a contar seus segredos aos grandes.

O conteúdo manifesto do arranjo sócio-histórico contemporâneo é, sob esse ponto de vista, o que temos feito através das tecnologias de comunicação (mas não apenas), a saber: contado sem cessar os nossos segredos aos “Cinco Olhos do Contemporâneo”, que nos capturam através do pan-óptico estelar e do pan-óptico molecular. O primeiro diz respeito aos satélites artificiais que encobrem o planeta Terra, mapeando povos, etnias, regiões, países, riquezas minerais, oceanos, rios, floras e faunas. O segundo, por sua vez, instiga-nos a contar nossos segredos mais íntimos através de tecnologias de cunho pessoal, como celulares e *laptops*, as quais utilizamos para nos comunicar por *e-mails*, interagir nas redes sociais, visitar sítios na internet, realizar ligações telefônicas etc.

Tudo funciona a partir do que está em jogo no conceito de *biopoder* de Foucault, com seus dois eixos: o anatômico-individual e o da biopolítica da população. Para Michel Foucault, o biopoder se confunde com a emergência da civilização burguesa e sua expansão planetária. Sua questão de base é: como definir o perfil da humanidade 1) no particular, através da confecção de subjetividades de gênero, étnicas, de classe e um sem-fim de outras; 2) no conjunto, através da colocação em cena das subjetividades produzidas em âmbito particular a fim de compor o cenário planetário da espécie humana, não sem muitas hierarquias e desigualdades, com o propósito de eternizar a suposta superioridade da subjetividade-mor, a ocidental-americana.

O pan-óptico molecular corresponde, pois, à dimensão anatômico-individual do biopoder e, por sua vez, o estelar diz respeito à biopolítica da população humana, razão suficiente para argumentar que um não existe sem o outro. Através do primeiro, o pan-óptico molecular, contamos quem somos ou desejamos ser: homens, mulheres, negros, amarelos, asiáticos, mulçumanos, *gays*, heterossexuais, travestis, brasileiros, espanhóis, russos, chineses, trotskistas, maoístas, leninistas, xiitas, sunitas, e assim por diante. Através do segundo, o estelar, somos contados como um, a espécie humana, desde fora da Terra, num contexto em que as particularidades constituídas devem lutar umas contra as outras, salvaguardando e defendendo os

interesses das oligarquias que compõem o eixo ocidental-americano, a única particularidade que se apresenta como universal, Ideal de ego para as demais.

Consideremos, a propósito, um caso concreto, atualíssimo: a “particularidade” ucraniana *versus* a da Rússia. Para o pan-óptico estelar, controlado pelos “Cinco olhos” em nome do Ocidente como universalidade supostamente transcendental, quando uma particularidade oferece ou pode oferecer perigo para a particularidade-mor, a oligarquia ocidental, as outras devem ser capturadas (o que inclui financiamento, treinamento e entrega de armas diversas) com objetivo de se contrapor à particularidade que não quer ou não aceita ser apenas uma agregada subserviente da e para a oligarquia ocidental-americana.

Para impor sua vontade sobre o conjunto da humanidade, a oligarquia ocidental, sob o domínio norte-americano, vale-se de tudo, de qualquer subterfúgio, aliando-se com qualquer particularidade ou subjetividade contada, confessada, no terreno-mundo. É precisamente isso que está ocorrendo na Ucrânia – porque ainda não acabou. O golpe de Estado planejado, financiado e levado a cabo pela oligarquia ocidental nesse país, colocando no poder nazistas de “puro sangue”, tem como objetivo não apenas cercar e submeter a Rússia, a curto, médio e longo prazos, mas também colocá-la no plano das particularidades isoladas. Assim, ao gastar energias defendendo-se e arquitetando modos diversos de se livrar dos nazistas ucranianos, cheios de ódio racista, o urso russo terá menos tempo para se contrapor à águia americana.

Como sistema, a psique freudiana é constituída por um Id, a instância pulsional do desejo, o lugar do bárbaro, do irracional; um Ego, o lado da consciência e, num certo sentido, da civilização e suas racionalidades; e um Superego, a dimensão psíquica da moral, da ordem, da salvaguarda do Ego perante os ataques do Id. A situação da oligarquia ocidental-americana, essa particularidade que finge não ser, seria comparável a um Id, um Ego e um Superego. E por uma razão muito simples: o conteúdo manifesto da civilização burguesa contemporânea colonizou o inconsciente modernista e, na sua base primária, o marxismo, como vontade de igualdade coletiva, razão pela qual joga com o Id, o Ego e o Superego sociais para dominar o planeta inteiro.

E o que seria colonizar o inconsciente modernista tendo em vista precisamente a captura do marxismo? A resposta hipotética para essa questão parte do argumento de que, no modernismo brasileiro e, em certa medida, no planetário, no que tange à sua perspectiva experimental, a confissão basicamente não se inscrevia no intercâmbio do segredo de pequenos para grandes, de alteridades para a universalidade do dinheiro (esse grande, porque onipresente, metanarrava), mas de pequenos para pequenos, de alteridades para alteridades, como é possível constatar no poema “Café”, de Mário de Andrade, e em “Nosso tempo”, de Drummond.

O inconsciente social e, portanto, o conteúdo primário do “Nosso tempo”, sob o ponto de vista literário e mesmo sob o ponto de vista dos desejos de justiça coletiva – o tempo modernista –, estava ancorado na Ideia, também presente no marxismo, de que a igualdade ou é coletiva ou é uma farsa, de modo que a confissão, de pequeno para pequeno, de alteridade para alteridade, dava-se como desejo de igualdade.

A virada pós-modernista se constituiu fundamentalmente como uma ideologia planetária que capturou e colonizou o conteúdo primário modernista, o contar segredos entre alteridades, deslocando-o e condensando-o, no plano manifesto, para o desejo de ascensão social das alteridades, tendo em vista suas demandas particulares, tornando-as vulneráveis, sobretudo a partir das tecnologias de comunicação, a contar seus segredos (os desejos de reconhecimento) aos grandes do capital.

Essa virada pós-modernista tem ela mesma um conteúdo manifesto, hoje planetário, a saber: a humanidade toda a confessar seus segredos aos grandes do Ocidente, sendo literalmente processada na rede de vigilância global chamada Echelon. Nesse contexto, a oligarquia ocidental-americana se apresenta ao mesmo tempo como o Ego e o Superego da atualidade, não apenas se aliando com o Id de todos os rincões do planeta, mas também o produzindo. Aí reside, basicamente, o principal motivo do ininterrupto bombardeio, por aviões não tripulados, realizado diariamente por Estados Unidos na Somália, no Paquistão, no Iêmen, no Afeganistão, além da manutenção da maior prisão aberta do mundo, a Palestina.

O que está em jogo com esse *stress* mortal imposto aos povos do Oriente Médio, da Ásia, da África e mesmo de toda a periferia do sistema-mundo é precisamente a produção sem-fim de *Ids* ambulantes de religião, de drogas, de identidades, de armas, a fim de serem usados no terreno-mundo contra tudo que possa se apresentar como Ego (no sentido freudiano): razão, civilidade, justiça, emancipação e liberdade coletivas.

Aliando-se e produzindo meticulosamente o Id subjetivo da humanidade, a oligarquia ocidental-americana é ela mesma uma aliança do Superego com o Id a combater o Ego civilizatório. Embora se apresente como este, ela se constitui como o verdadeiro Id que sequestrou o Superego, as forças de repressão, para colocá-lo contra tudo e todos, inclusive contra os americanos e os europeus, porque seu projeto de Id-Superego de dominação planetária nunca foi tão oligárquico, o verdadeiro Id-Superego que sempre se impôs aos povos.

É para isso que serve, pois, o pan-óptico molecular e estelar sob o domínio dos “Cinco Olhos” com seu projeto Echelon: colocar o Id das individualidades, das particularidades subjetivas, contra tudo que seja Ego de projeto coletivo, racional, baseado na justiça, no comum, no cuidado das vidas, humanas e não humanas. Se o nome desse modelo de sociedade é comunismo, é contra este que se volta a humanidade Echelon, razão suficiente para afirmar que o verdadeiro projeto Echelon é o da humanidade Echelon, esdrúxula junção monogâmica entre o Id e o Superego, sob o domínio totalitário, ainda que sorridente, do Id-Superego estadunidense--europeu, oligarquicamente falando.

Basicamente tudo o que aqui foi descrito pode ser analisado como o conteúdo manifesto da humanidade contemporânea. Assim, o inconsciente social da atualidade está relacionado com o seguinte processo primário em questão: como nos contarmos como alteridades sem confessar nossos segredos para os grandes, inscrevendo-nos como Echelon ou Id que se impõe como Superego contra tudo que seja Ego ou sintoma de justiça coletiva? Como nos contarmos como coletividade humana, Ego civilizacional da vida emancipada de todo jugo oligárquico, sem sermos capturados pelo Echelon do superego da repressão global à humanidade livre?

Como toda pergunta supõe uma resposta, o processo primário da atualidade é: retomar a perspectiva modernista-marxista e atualizá-la como coletividade contemporânea, na qual a confissão deva se dar de alteridades para alteridades, o que não será possível sem democracia radical das tecnologias de comunicação. Para incorporar esse enorme desafio, doravante as lutas por emancipação não podem ser tomadas por agendas particulares. Isso significa dizer que não podem mais ser nacionais, étnicas, de gênero, epistêmicas, isoladamente falando, pela evidente razão de que tais lutas dividem as alteridades, tornando-as presas fáceis para o sistema de captura de confissão, Echelon.

Para fazer-se como coletividade Ego, é preciso combater o conteúdo manifesto da humanidade no contemporâneo, atuando diretamente contra a máquina de produzi-lo, o Echelon de vigilância, classificação e manipulação de nossos segredos, contando-nos fora de seus cinco olhos oligárquicos. Isso não se faz sem uma oposição sistemática e disciplinada contra o imperialismo em sua versão americana-ocidental – esse Id-Superego travestido de Ego – e igualmente sem uma clara perspectiva pós-burguesa, voltada e devotada para produção de uma sociedade que não seja refém da relação de compra e venda, que não se venda, portanto, porque se entrega de graça ao futuro de sua emancipação do jugo oligárquico.

Sob esse ponto de vista, é preciso deixar claro: as manifestações espetaculares que tomam e tomaram a humanidade no contemporâneo, em todos os continentes, não deram certo e não darão, porque estão constituídas por agendas particulares, razão suficiente para desconfiar delas, como um analista deve suspeitar do conteúdo manifesto, enxergando nele deslocamentos e condensações em relação aos processos primários.

Para chegar ao processo primário da humanidade no contemporâneo e atuar nele, é fundamental saber que o imperialismo ocidental-americano se produz e se expande através do inconsciente social, o que significa dizer que ele manipula os processos primários a fim de nos fazer pensar que estamos mudando o mundo, realizando manifestas revoluções.

Isso tem um nome ou alguns: revolução das Tulipas, das Cores, ou simplesmente falsas revoluções, realizadas com base em conteúdos

manifestos que se apresentam como se fossem primários, nos quais e através dos quais nos colocamos como verdadeiros “bois de piranha” do imperialismo ocidental-americano.

Para se fazerem como processos primários, atuando diretamente no inconsciente social, as manifestações, quaisquer que sejam, não só devem voltar-se contra o conteúdo manifesto de uma humanidade rendida à agenda midiática, através da qual contamos nossos segredos aos grandes, mas também devem ser ou fazer-se incorporando uma agenda coletiva, nunca particular, em que os interesses do imperialismo americano-europeu, dependendo da região que ocupamos no planeta, devem se tornar, além de um referencial de absoluta e disciplinada recusa, o motivo de nos manifestarmos localmente contra as forças oligárquicas internas aos países que estão a serviço do imperialismo americano-ocidental.

É por isso que é preciso repensar as manifestações de maio/junho de 2013 no Brasil. Elas foram conformadas por conteúdos manifestos e como tais se tornaram resistências inconscientes ao seguinte conteúdo primário: um Brasil, um continente latino-americano, o mundo todo, afinal, atuando no inconsciente social, totalmente livre do Echelon do imperialismo americano-europeu.

Qual o pior motivo para agitar bandeiras nas ruas? Quando queremos nos confessar para as corporações midiáticas, que não têm outro objetivo: entregar nossas cabeças na bandeja de prata do Superego do imperialismo americano-europeu, a serviço, por sua vez, de banqueiros e multinacionais, que atuam no mundo como verdadeiros Ids ambulantes (através de seus desejos sem-fim por mais-valor de processos primários coletivos) contra a humanidade como processo primário de sua própria igualdade sem-fim.

O imperialismo americano-ocidental colonizou o conteúdo primário social, por meio, sobretudo, do domínio da indústria cultural, produzindo uma sociedade planetária contrarrevolucionária. A contrarrevolução americana pode ser definida como um Id/Superego ditatorial metamorfoseado em Ego liberal-democrático. Seu modelo de dominação planetária depende – e tem tido êxitos multitudinários – de que sua contrarrevolução seja o nosso Ideal de Ego.

# *A (contra)revolução molecular do imperialismo americano*

“A captura da revolução” é uma curiosa expressão para definir a atual fase do capitalismo contemporâneo, um pouco parodiada daquilo que o pensador francês Félix Guattari propôs no livro *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*, pois a sociedade do espetáculo integrada (esta é uma importante hipótese) define-se precisamente assim, como “pulsação utópico-niilista do desejo”; utópica, porque se inscreve no corpo *reificado*, na ilusão de que seja coletivo; niilista, porque esse engano constitui o próprio triunfo espetacular do niilismo.

E o que é a revolução molecular, nos termos de Félix Guattari? Para responder a essa questão, será analisada aqui a relação entre dois polos: o da política existencial molar e o da política existencial molecular. Estes não são polos antinômicos, já que, se assim o fossem, tudo seria molar, porque em si a antinomia pressupõe identidades fixas e, além de estas não existirem efetivamente, elas constituem, não obstante, a principal marca da dimensão molar.

Uma política existencial molar se define, portanto, como unidade discursiva, entendida como aquilo que definimos historicamente como tal. Por exemplo, um livro, qualquer que seja, se o pensarmos como pertencente a um autor, começando com tal frase e terminando com outra, é uma unidade discursiva; assim como nós mesmos somos uma unidade discursiva, se nos pensarmos a partir de nosso nome próprio, acreditando nos traços que supostamente nos definem com base em

identidades familiares, nacionais, de gênero, linguísticas, étnicas, biográficas, comportamentais.

Tudo, pois, que é nomeável pela língua, pelo saber, pela sociedade é uma unidade discursiva e, assim sendo, constitui-se no horizonte de uma política existencial molar. O maior problema das dicotomias, como esquerda e direita, dá-se no horizonte da inscrição delas numa ordem molar: metafísica ou arquivo morto que engessa o conjunto da humanidade, fazendo o passado se sobrepor ao presente e ao futuro.

A conhecida frase de Karl Marx, em diálogo com Hegel no *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852), de que a história começa como tragédia e se repete como farsa, sob o ponto de vista molar, poderia ser assim expressa: a história é simultaneamente uma tragédia e uma farsa, quando o passado se torna uma unidade discursiva que se impõe ao presente, enfeixando-o e tornando-o igualmente uma ordem molar; uma unidade discursiva ao mesmo tempo patriarcal, soberana, mortal.

De acordo com Félix Guattari, a revolução molecular, por outro lado, destitui dicotomias (homem/mulher; bem/mal; esquerda/direita; norte/sul) em proveito da afirmação de um presente agitado por indefinidas e nebulosas expressões econômicas, culturais, étnicas, simbólicas, animais, compondo metamórficos processos semióticos híbridos, marcados por devires mulher, criança, animal, mineral, negro, molecular, os quais, rizomaticamente, destituem unidades discursivas e transformam eixos molares em transversalidades subjetivas, ambientais e sociais, que se complexificam, inventando outras possibilidades institucionais, mundos, cosmos.

Se o conceito de *devenir* é a base para a revolução molecular de Félix Guattari, ele o é porque detém dois traços de ininterruptas variações moleculares: 1) uma singularidade que se conecta com outra, como a abelha e a orquídea, engendrando linhas de fuga heterogêneas, dificultando, assim, a formação de identidades fixas, molares; e 2) conexões singulares entre alteridades – devir criança que se conecta com um devir negro, que se conecta com um devir revolucionário, que se conecta com um devir animal (não existem devires homem, rico, branco, uma vez que

o padrão é sempre uma ordem molar) –, abrindo-se, cada vez mais, a variações moleculares indefinidas, plásticas, afirmativas, revolucionárias.

Herdeiro de maio de 68, Félix Guattari viajou por todo o Brasil no início da década de 80, assumindo integralmente o desafio de colaborar, como militante, com a formação de um partido de esquerda molecular, apto a destituir identidades molares e desafiado a inventar-se como partido de alteridades e para alteridades em devir.

A revolução molecular, nesse sentido, tem relação com as alteridades, na medida em que estas se constituem como componentes de passagem, de alteridade para alteridade, razão pela qual o maior erro para uma alteridade, qualquer que seja, seria investir sua energia libidinal na afirmação de si mesma, porque, nesse caso, tenderia a se transformar em política existencial molar.

O destino das alteridades, portanto, sob o ponto de vista da revolução molecular, seria (será) a invenção delas fora delas mesmas, afirmando-se tanto mais quanto mais se conectarem em outras, a fim de constituírem-se como agenciamento coletivo de enunciação. Nessa perspectiva, a alteridade negra seria tanto mais negra quanto mais fosse impulsionada por um devir mulher, indígena, operário, *gay*, molecular, cosmológico.

Antes de falar, no entanto, dos limites da revolução molecular, será necessário estabelecer uma nítida diferença entre dois modelos de realização imperialistas: o europeu e o americano. O que os distingue é precisamente a política existencial molar e a molecular. O primeiro é molar, e o segundo é molecular.

O imperialismo europeu foi fundamentalmente molar, porque emergiu tendo em vista o regime de signo que Deleuze e Guattari designaram como significante. Este se define pela referência a um rosto: o do europeu, macho, greco-latino, épico, grafocêntrico. Regime molar, o imperialismo europeu significante transformou a razão teológica medieval em abstração letrada antropocêntrica, de tal modo a tornar indiscerníveis o papel-moeda, o dinheiro, e a folha do seguinte livro: a bíblia. Sua palavra de ordem, para os colonizados do mundo, foi: “Seja tão sofrível como Cristo europeizado. Morra na Cruz de nossa expansão genocida, lendo-nos com respeito religioso, bíblicamente”.

O imperialismo americano é totalmente distinto do europeu. Seu regime de signo é pós-significante e se fundamenta capturando a existência molecular; as alteridades. Não está referendado pelo rosto do colonizador europeu, mas por metamorfoses de rosto, produzindo falsos devires, porque o regime pós-significante não destituiu o rosto do europeu; ele o torna virtualidade hegemônica, representada plasticamente por qualquer rosto, principalmente o das alteridades.

No regime pós-significante do imperialismo americano, o rosto europeu é uma bomba atômica que se estilhaça por todo o planeta, principalmente tendo em vista uma base sônica icônica, analfabética. Não é circunstancial que seu modelo de realização se dê pela e através da indústria cultural. Esta, em seu interior, tem como principal objetivo o seguinte: seduzir alteridades, capturando-as e produzindo imagetivamente uma revolução molecular virtual e determinada pelo valor de troca, que realiza uma verdadeira guerra contra tudo que é valor de uso.

De qualquer forma, para uma revolução molecular instigante e necessária, é fundamental não apenas revolucionar, com infinitas partículas de valores de uso, o imperialismo americano pós-significante, mas também superar a dicotomia opressor/oprimido, sem negá-la magicamente.

Para ser revolucionariamente molecular na atualidade, é fundamental assumir a existência molar do maniqueísmo opressor/oprimido. O molecular não pode negar a existência do eixo molar. O que mais faz falta no contemporâneo é a existência de referenciais comuns para os valores de uso do planeta.

O imperialismo americano pós-significante realizou esta façanha planetária: desterritorializou todos os universais, acusando-os de autoritários, assim como desqualificou todos os maniqueísmos, tachando-os de anacrônicos.

A verdadeira revolução molecular tem que ter lado: o oprimido. E a única forma de contribuir para a desopressão da vida é: a produção molecular de uma cultura midiática planetária comprometida com os valores de uso, que liberarão os oprimidos da Terra.

O resto é rendição aos parasitários valores de troca da midiática mentira publicitária estadunidense.

*A era tecnotrônica: o  
imperialismo deus ex  
machina e a fabulação  
da sociedade do  
controle soberano*

**Imperialismo, modernidade, pós-modernidade e  
biotanatopolítica**

O imperialismo constitui o momento em que a expansão colonizadora dos centros de poder adquire uma dimensão mundialmente sistêmica. É previsível, portanto, que tal expansão venha a ocorrer como espectro completo, ocupando, explorando e colonizando não apenas recursos primários, mas também artefatos culturais, conhecimentos, alteridades de gênero, étnicas, de classe, além de desejos, inclusive os de emancipação e de justiça.

Colonizando novos estratos sociais, políticos, econômicos, simbólicos, o imperialismo se expande e, na atualidade do neocapitalismo, captura e redefine plasticamente o próprio inconsciente humano, razão suficiente para ao menos ter como hipótese o seguinte argumento: a colonização ocidental do planeta é a causa e ao mesmo tempo a consequência do imperialismo. Edward W. Said, em *Cultura e imperialismo*, posiciona-se a esse respeito:

Usarei o termo imperialismo para designar a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o colonialismo, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes (SAID, 2011, p. 42).

Herdeiro das colonizações expansionistas do Ocidente, o imperialismo torna o distante próximo a si mesmo, ao seu centro colonizador, e, em sua versão americana, as colônias são antes de tudo as alteridades de gênero, étnicas, de classe, epistemológicas, entendendo-se por estas os traços predicativos de uma subjetividade que não se inscreve no padrão branco, heterossexual, patriarcal, plutocêntrico, ontologocêntrico, ocidental.

Tornar o distante perto, conhecido, seria então transformar alteridades em norma, adaptando-as ao padrão do atual momento do falso da civilização burguesa por meio do dispositivo, em termos de Michel Foucault (1988), da confissão, pois é confessando a si mesmas que elas tendem a se tornar “ovelhas de Deus” do imperialismo ocidental-americano.

O imperialismo americano transformou o planeta inteiro numa colônia, numa empresa mundial de produção de “ovelhas de Deus”, inscrevendo um leque biocomportamental conhecido como bioestilo americano, programado fundamentalmente para capturar alteridades, tornando-as incluídas excludentes, aporia que ao mesmo tempo supõe a inclusão, “estou no bioestilo ocidental”, mas também está inevitavelmente implicada com a exclusão, seja porque a inclusão não passe de uma quimera, uma demagogia do sistema, por nunca ser coletiva; seja porque, coletivamente, só pode ocorrer de forma biocomportamental – jamais, portanto, como inclusão econômica, sob o ponto de vista coletivo.

Como uma espécie de suplemento da cena inicial da saga *2001: uma odisseia no espaço* – filme anglo-americano de Stanley Kubrick –, na qual, nos primórdios da humanidade, quando o primeiro hominídeo ergue o primeiro pedaço de pau, transforma-o numa arma, o imperialismo americano pode ser analisado como a atual *odisseia no espaço* herdeira da primeira tecnologia de guerra, com o cuidado de dizer que o pau hoje é erguido sobre/contra a humanidade inteira, por meio de suas forças

armadas, divididas em duas dimensões absolutamente convergentes, a saber: a da tanatopolítica (o pau) e a da biopolítica da população mundial (a cenoura).

Esse jogo antinômico entre uma tanatopolítica e uma biopolítica mundiais definem o imperialismo americano, à flor do *socius*, o que fica bem evidenciado, bastando ter olhos para ver, no modelo de realização planetário das NTIC, dominadas por multinacionais estadunidenses, como Microsoft, Facebook, Google, Apple, YouTube, entre outras, além das “velhas mídias”: televisão, rádio, revistas e imprensa escrita.

No âmbito das NTIC, também é possível observar o jogo antinômico entre tanatopolítica e biopolítica do imperialismo americano.

Antes de analisar o mencionado jogo, pergunta-se: o que é uma biopolítica da população? O que é uma tanatopolítica? Como o modelo de realização do imperialismo americano produz seu lance de dados *bíos* ou/e de dardos *thanatos*, no tabuleiro do jogo de xadrez planetário, sem que *bíos* se oponha a *thanatos*?

### **A biotanatopolítica do imperialismo pós-moderno americano**

Para dilatar essas questões explicitadas, o filósofo italiano Esposito constituiu um interlocutor instigante, muito especialmente tendo em vista a relação que o autor de *Immunitas: protezione e negazione della vita* (2002) estabelece entre *communitas* e *immunitas*, assim a descrevendo no seguinte trecho de *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana* (2013):

Poderia ser dito que, assim como a *communitas*, em todas as comunidades, se apresenta sempre – pelo menos em certa medida – imunizada, por sua vez a *immunitas* revela, observada no fundo de seu mecanismo reprodutor, também um elemento comunitário. A passagem hermenêutica de uma perspectiva a outra é determinada pela desconstrução do caráter individualista que a modernidade atribuiu ao estatuto do sujeito moderno (ESPOSITO, 2013, p. 301).

A *communitas* diz respeito à dimensão da comunidade, e a *immunitas* tem relação com aquilo que se aparta das maiorias com o objetivo de se imunizar “sanitariamente” do comum. O que Esposito propõe é um jogo antinômico entre uma dimensão e outra, argumentando que a *communitas* detém sua própria *immunitas*, assim como esta, como um torrão de terra, possui traços *communitas*. A ideia de comunidade, nesse sentido, não se constitui e tampouco está condenada, de antemão, ao horizonte de uma identidade estanque coincidente consigo mesma. É antes de tudo potencialmente trabalho vivo criativo, compreendido como produção do que não existe com o objetivo de tornar a vida comum mais *immune* às adversidades imanentes à condição mortal humana.

*Communitas* e *immunitas*, segundo Esposito, não se opõem, uma vez que são potencialmente intercambiáveis e, assim sendo, mais se inscreverão como criação comum da vida – tal como das singularidades individuais. Por outro lado, se se considera a história efetiva do termo, o étimo *immunitas* emergiu no contexto da Roma antiga para se referir a cidades e/ou perfis sociais isentos de tributos, indicando um evidente privilégio em relação às pessoas comuns. Tal palavra ressurgiu na virada do século XVIII para o XIX, no Ocidente, com uma apropriação biomédica voltada e devotada para estabelecer uma política sanitária da população, com o objetivo de evitar epidemias e pandemias e, ao mesmo tempo, cuidar da força do trabalho, inclusive da força de trabalho bélico – bem mais que, claro, cuidar da saúde do trabalhador.

Ainda com Esposito, o pressuposto/privilégio jurídico da *immunitas* da Roma antiga passa a convergir com o protocolo biomédico. A modernidade *immunitas* e o mundo pré-moderno (sob o ponto de vista da *immunitas* moderna) *communitas*, principalmente a partir do século XVIII, formam doravante um cenário de círculo virtuoso (ou vicioso), em que a ordem soberana se torna imanente ao regime biopolítico.

Surge, então, o que, especialmente em *A história da sexualidade: vontade de saber* (1976) e *Em defesa da sociedade* (1992), Michel Foucault designou como *biopolítica*, conceito que se confunde com a ideia de *immunitas*, se se considera a modernidade, razão suficiente para deduzir que esta seja depositária da própria herança histórica do termo – o que a torna

passível de ser analisada como privilégio geobiopolítico de um segmento de classe: a oligarquia eurocêntrica.

O imperialismo americano sobrepujou o europeu, porque soube, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, produzir um bioestilo planetário, exportando a biopolítica e/ou *immunitas* da modernidade para as oligarquias do mundo inteiro e para as alteridades, doravante identificadas como a *communitas* estadunidense, o que é o mesmo que dizer “como *immunitas* estadunidense”.

Nesse contexto, emerge a pós-modernidade. Esta se inscreve como cenário mundial de uma *immunitas* especialmente para as alteridades de gênero, étnicas, de classe, mas também para perfis oligárquicos (resulta daí o bioestilo atual dos delírios racistas das classes médias mundiais), como bioestilo americano a ser experimentado como o Ideal de Ego em todos os rincões do planeta.

A pós-modernidade *immunitas* pode ser compreendida então como a biopolítica eurocêntrica de um modelo de exportação planetário, embalado, como mercadoria que efetivamente é, pelos multicoloridos adornos do estilo americano de vida.

A tanatopolítica é imanente a essa biopolítica de exportação do bioestilo americano, porque este separa, no campo dos direitos, os civis dos sociais e econômicos, constituindo-se como biotanatopolítica, antes de tudo porque se inscreve no campo reificado dos direitos civis em contextos em que os direitos econômicos e sociais são mortalmente ignorados, genocidados.

Aquilo que Foucault (1997) chamou de racismo de Estado, como contraparte da biopolítica de Estado, como, portanto, tanatopolítica, teve um capítulo agônico com as câmaras de gás dos campos de concentração de Hitler, mas evidentemente não terminou com a morte deste e a suposta derrota do nazismo, e muito menos é um atributo intrínseco do Terceiro Reich, uma vez que é a própria modernidade gestada como *immunitas* colonização ocidental-americana do mundo que supõe em si mesma uma imanente tanatopolítica contra a *communitas* econômica, social ecossistêmica planetária.

Em sua versão marcada pelo publicitário bioestilo americano, a relação entre *communitas* e *immunitas* tornou-se indiscernível, porque a biopolítica,

sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, destituiu referências antinômicas, como centro e periferia, típicas da modernidade eurocêntrica, e assumiu uma configuração espetacularmente não maniqueísta, porque pressupõe uma humanidade em si mesma biotanopolítica, contexto a partir do qual faz sentido usar a aporia *incluído excludente*, seja porque a inclusão, como estilo de vida, inscreveu-se, na atualidade, como horizonte possível para qualquer pessoa, seja porque tal modelo virtual-individual de inclusão suponha em si mesmo a produção de um excluído coletivo compreendido como o corpo sociopolítico planetário da tanatopolítica de base racista.

O aumento das guerras e mesmo a tendência atual de terceirizá-las têm relação direta com a oligarquização planetária da biopolítica americana e com a “invenção” permanente de um excluído coletivo a ser eliminado, em nome da *immunitas* do estilo americano de vida. Em nome, portanto, de sua *immunitas* pós-moderna, como sanitários e reificados direitos civis biocomportamentais, o imperialismo americano intervém com a tanatopolítica contra o excluído coletivo: a vida nua, essa *communitas* impedida de produzir sua *immunitas* de criação, de emancipação, de justiça socioeconômica, sendo antecipadamente genocidada (eis as guerras preventivas) para que sequer sonhe com a potência *immunitas* de sua *communitas* internacional.

Nesse contexto, não é exagero chamar o imperialismo americano de império do caos, porque está na sua dinâmica biopolítica (em nome da qual fala, se vende, se exporta) massacrar o contágio da *communitas* mundial, evitando assim que possa fazer-se ao mesmo tempo *immunitas*, potência comunista de produção coletiva da vida nua no campo dos direitos civis, econômicos, sociais, bioambientais.

## **O imperialismo americano e as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação**

Enquanto o jogo do imperialismo americano supõe, em nome da biopolítica de seu bioestilo oligárquico mundial, produzir um racismo planetário sob a forma de uma tanatopolítica da vida nua, o espaço virtual das NTIC, sob o seu domínio oligopólico, constitui-se como um roteiro cinematográfico

em tempo real indefinidamente reeditado para apartar a *immunitas* pós-moderna da *communitas* da vida nua ou do excluído coletivo; jogo que se realiza da seguinte maneira: o virtual como *immunitas communitas*.

O que significa isso? Significa muito simplesmente que o virtual é, sob o domínio do imperialismo americano, literalmente o lugar por excelência da *immunitas* pós-moderna, pela evidente razão de que é produção maquínica; uma extensão não biológica da criação humana. O imperialismo americano transformou as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação num espaço virtual planetário de realização da *immunitas* (no qual a humanidade inteira pode se experimentar biopoliticamente, via confissão civil de suas marcas subjetivas ou *communitas*, sem que efetivamente as viva no cotidiano), entendido como um aglomerado que inscreve em processo todas as dimensões da vida coletiva, a social, a econômica, a política, a ecológica, a cultural, configurando essa *communitas* que é também *immunitas*, pois, nesse caso, ambas se expressam como virtualidade espetacular.

Essa *immunitas* que se inscreve nos suportes das NTIC (no Facebook, por exemplo), além de ser uma potência infinita de produção de suas marcas subjetivas, imita a *communitas*, ocupando espetacularmente o seu lugar e realizando virtualmente aquilo que Esposito chamou de relação indiscernível entre *communitas* e *immunitas*, tal que uma é tanto mais outra quanto mais se faz interdependente, sem contradição e sem concorrência.

As NTIC, sob o domínio orquestrado do imperialismo americano, realizam virtual e parasitariamente aquilo que não existe comunisticamente: a potência indefinida do comum a partir do comum. Essa virtualização espetacular da *immunitas* produz um niilismo, entendido como vontade do nada no lugar do nada da vontade, em relação à *communitas*, expressando-se da seguinte maneira: utopismo tecnológico da e na *immunitas* virtual *versus* niilismo no que se refere à vida comum e seus povos – biopolítica espetacular *versus* tanatopolítica social do excluído coletivo.

Se, ainda com Esposito, o estatuto do sujeito moderno é seu caráter individualista, como expressão possível da *immunitas*, na biopolítica pós-moderna, essa expressão se desloca, ao menos publicitariamente, para as alteridades de gênero, étnicas e mesmo de classe, o que significa dizer

que o único espaço possível de inclusão coletiva das alteridades é o virtual inscrito na dinâmica das NTIC, ainda assim com o preço de encarnar o niilismo em relação à vida social comum por meio de um biocomportamento individual ou de grupos étnicos, de gênero e de classe evidentemente desconectado do cotidiano dos povos e dos ecossistemas terrestres.

Nesse cenário de inclusão virtual das alteridades, coletivamente consideradas, o mundo inteiro se torna a paródia de si mesmo, porque seu efeito é potencialmente niilista tanto mais as antinomias da modernidade são varridas do mapa, ainda que virtualmente: como a de opressor e oprimido, a de norte e sul, a de alfabetizado e analfabetizado.

Ainda que essas rupturas das antinomias modernas sejam basicamente virtuais, elas têm um efeito trágico no corpo da *communitas* mundial, pois, como partem da absolutização do ponto de vista e da vista do ponto da *immunitas* virtual, não apenas tendem a ignorar a vida social comum, mas também partem do pressuposto de que esta não existe e, não existindo, não sofre, não morre.

É nesse contexto do bioestilo americano que é possível afirmar que, na atualidade, todos somos burgueses, razão pela qual é possível deduzir que o mundo virtual das NTIC se constitui como uma paródia *immunitas* da vida social comum; uma paródia *immunitas* da *communitas*, lançada na vala comum da anônima morte do excluído coletivo.

### **O momento do falso genérico da *communitas* e da *immunitas* na era tecnocrônica**

Um espaço virtual oportuno para flagrar a paródia que o campo do utopismo tecnológico realiza da vida comum se dá no âmbito do registro escrito das falas de personagens ou mesmo de pessoas reais, disponibilizado em diferentes vídeos lincados no YouTube.

Como pode ser verificado por qualquer pessoa que acesse a legenda desses vídeos por meio do recurso de transcrição simultânea, independentemente do gênero, da faixa etária, de ideologias e mesmo da língua dos interlocutores no vídeo, o registro escrito de suas falas apresenta-se como

um falso genérico e ao mesmo tempo como uma paródia ou carnavalização da *communitas* mundial.

Antes de prosseguir, abre-se um parêntese para contextualizar três questões: as referências a serem usadas, de acordo com as fontes que serão analisadas (a transcrição de falas de personagens ficcionais e históricas de vídeos disponibilizados na plataforma YouTube); a definição teórica de falso genérico, em diálogo com o filósofo francês Alain Badiou, sobretudo com base em seu livro *O ser e o evento* (1988), e com Karl Marx, considerando a definição de fetichismo da mercadoria, presente no primeiro volume de *O capital* (1867); e, por último, a apresentação do argumento de que o falso genérico se constitui como a contraparte da era tecnocrônica, termo a ser incorporado em diálogo com um dos principais teóricos do Projeto para o Novo Século Americano, Zbigniew Kazimierz Brzezinski (1928-2017), especialmente considerando seu livro *Between two ages: America's role in the technetronic era* (1970).

Quanto ao primeiro aspecto, o das referências analíticas, duas considerações a respeito são: 1) é impossível garantir uma referência objetiva dos dados disponibilizados, porque, nesse campo, mais do que em qualquer outro, tudo que é sólido desmancha no ar; 2) é importante analisar a dissimetria entre o registro oral e o registro escrito como ruídos que ratificam, nos exemplos analisados, o falso genérico, de modo que o leitor poderá investigar, por sua própria conta, essas dissonâncias entre fala e escrita, independentemente dos trechos disponibilizados e descritos.

No que se refere à segunda questão, propriamente teórica, o argumento do falso genérico, fundamental para este ensaio, será articulado em diálogo com o filósofo francês Alain Badiou e com o conceito de *fetichismo da mercadoria* de Karl Marx.

Para Alain Badiou (1996), que se reporta ao matemático estadunidense Paul Cohen (1934-2007), o *genérico* se constitui como um conceito angular de sua filosofia eventual, o qual define em *O ser e o evento*:

Um procedimento fiel genérico imanentiza o indiscernível. Assim, a arte, a ciência, o amor e a política mudam o mundo, não pelo que nele discernem, mas pelo que nele indiscernem. E a onipotência de uma

verdade não é mais do que mudar aquilo que é, a fim de que possa ser esse ser inominável, que é o ser mesmo d'o-que-é (BADIOU, 1996, p. 270).

Constituir-se como indiscernível, o genérico, significa o que não pode ser capturado pelo saber. Numa multiplicidade qualquer, o genérico é o seu inominável, o que, tendo em vista os argumentos apresentados neste ensaio, equivale, portanto, à relação indiscernível e imanente entre a *communitas* e a *immunitas*, em contextos nos quais aquela se dá como multiplicidade, e esta como aquilo que emerge como criação sem dono, porque é de todos e de ninguém, transformando em devir a *communitas*: processo sem fim, só possível numa sociedade sem classes, logo comunista, em termos de Karl Marx, ou no forçamento, em termos de Badiou, no campo da arte, do amor, da ciência e da política, desse mundo sempre possível de uma *communitas* e *immunitas* igualmente indiscerníveis, imanentes, sem soberano e vida nua.

O falso genérico é uma paródia do genérico de Badiou e se expressa não pelo indiscernível, mas pelo exagero obsceno (no sentido de obstaculizar a cena) de marcas reconhecidas pelo saber – inclusive as marcas das subjetividades de gênero, étnicas e de classe.

Se o genérico de Badiou se inscreve num campo de subtração de marcas até chegar ao infinito de novas possibilidades de subtração, produzindo o universal, tal que não se é negro, *gay*, branco, índio, amarelo, mulher, homem, operário, mas o universal comum em potência e em ato, o falso genérico se expressa pela soma, inclusive pornográfica, indefinida de particularidades discerníveis, porque confessadas.

Se o processo sempre genérico de uma verdade, em termos de Badiou, ao subtrair-se, torna *immunitas* e *communitas* reversíveis, a partir da imanência desta, produzindo o evento de uma *communitas* que existirá no advento de sua autocriação comum, tendo em vista a positividade de um futuro advindo, o falso genérico eterniza as marcas e faz a *communitas* se identificar consigo mesma, tornando-a um “zumbítico” presente sem futuro.

Segundo Karl Marx, o falso genérico tem outra interpretação, referendada no seguinte trecho do primeiro volume de *O capital*: “A riqueza

das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” (MARX, 2013, p. 157).

Nesse contexto, o falso genérico se constitui como os muitos momentos do falso da civilização burguesa, nos quais a “enorme coleção de mercadorias” pode ser definida como *marcas* (no duplo sentido do termo) ou particularidades que tendem a ocupar o lugar da totalidade dinâmica da sociedade, tal que a parte, por aparecer como “efeito de real”, magicamente ocupa o lugar das relações sociais efetivas, ocultando-as.

Trata-se, como se sabe, do processo geral de fetichismo da mercadoria e “[...] seus segredos”, razão por que, ainda com Marx: “Sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (MARX, 2013, p. 204).

“Sutilezas metafísicas e melindres teológicos” são os valores de troca das mercadorias, quando (e isso é o estado de exceção como regra geral da civilização burguesa), por meio do mercado, as relações de troca substituem as relações sociais efetivas entre os produtores. O mercado, por ser mundial, funciona como uma reificação planetária a partir da qual o humano perde a si mesmo, porque, em seu lugar, as trocas místicas entre as mercadorias passam a determinar os demais intercâmbios sociais.

O falso genérico pode ser então simplesmente designado como efeito do mercado mundial no âmbito da civilização burguesa – uma enorme coleção de mercadorias, tal que cada particularidade funciona como puro melindre teológico, como se valesse por si mesma e por si mesma devesse ser considerada, fora das relações sociais efetivas.

A internet não muda esse estado de coisas. Pelo contrário, é o efeito do mercado mundial, em tempo real, com um aspecto distintivo, a saber: independe (ao menos como um melindre teológico virtual) de lastro no mundo concreto. Nesse contexto, a enorme coleção de mercadorias não tem fim, assim como seu efeito em cada marca ou manifestação teológica das particularidades.

Isso não significa uma defesa da homogeneidade e tampouco da ausência de resistência ou alternativas, seja no âmbito “da coleção de mercadorias” do mercado enquanto tal, seja no que se refere ao mundo virtual e das Novas

Tecnologias de Informação e Comunicação, porque, de qualquer forma, também no ciberespaço, o desafio continua a ser o mesmo: luta de classes com vistas a garantir uma democracia radical dos meios de produção.

A internet, compreendida como o “mercado” das NTIC, é em si mais que um meio de produção. É o meio dos meios, porque está relacionada àquilo que um dos conselheiros de segurança estadunidense mais longo e referenciado, Zbigniew Kazimierz Brzezinski, chamou de “era tecnocrônica”, definida em seu livro de 1970, *Between two ages: America's role in the technetronic era*:

A transformação que está ocorrendo, especialmente na América, já está criando uma sociedade cada vez mais diferente do seu antecessor industrial. 1 A sociedade pós-industrial está se tornando uma sociedade “tecnocrônica”: uma sociedade moldada cultural, psicológica, social e economicamente pelo impacto da tecnologia e da eletrônica – particularmente na área de computadores e comunicações. O processo industrial não é mais o principal determinante da mudança social, alterando os costumes, a estrutura social e os valores da sociedade. Na sociedade industrial, o conhecimento técnico foi aplicado principalmente a um fim específico: a aceleração e a melhoria das técnicas de produção. As consequências sociais foram um subproduto posterior desta preocupação primordial. Na sociedade tecnocrônica, o conhecimento científico e técnico, além de aumentar as capacidades de produção, rapidamente se espalha para afetar quase todos os aspectos da vida diretamente. Assim, tanto a capacidade crescente para o cálculo imediato das interações mais complexas quanto a crescente disponibilidade de meios bioquímicos de controle humano aumentam o alcance potencial da direção conscientemente escolhida e, assim, também as pressões para direcionar, escolher e mudar. A dependência dessas novas técnicas de cálculo e comunicação aumenta a importância social da inteligência humana e a relevância imediata da aprendizagem. A necessidade de integrar a mudança social é aumentada pela maior capacidade de decifrar os padrões de mudança, o que, por sua vez, aumenta o significado dos pressupostos básicos sobre a natureza do homem e a conveniência de uma ou outra forma de organização social. A ciência, por

isso, intensifica, em vez de diminuir, a relevância dos valores, mas exige que eles sejam apresentados em termos que ultrapassem as ideologias mais cruas da era industrial (BRZEZINSKI, 1970, p. 10, tradução nossa).

A revolução tecnocrônica, assim, ao ultrapassar as ideologias da era industrial, por seu corte epistêmico paradigmático, põe em suspeição não apenas a época anterior, mas todo o passado, sem contar o próprio futuro, pois essa capacidade crescente, como assinalou Brzezinski no fragmento citado, para, em tempo real, produzir cálculos imediatos das interações humanas, atinge em cheio os três tempos: o passado, o presente e o futuro, com a primazia absoluta do segundo.

Se o presente é a própria era tecnocrônica, pensada como cálculo imediato e gerencial das multiplicidades humanas, não apenas o passado pode ser reeditado a seu bel-prazer, mas também o futuro, aumentando, assim, as “[...] pressões para direcionar, escolher e mudar” (BRZEZINSKI, 1970, p. 10) o rumo dos acontecimentos.

Sob esse ponto de vista, o algoritmo tem se constituído cada vez mais como um método matemático de controle/cálculo (no sentido de sociedade do controle integrado) ideológico das multiplicidades humanas. Esse controle, se se considera, por exemplo, uma lista de vídeos de YouTube (não esquecer o domínio: .com), parte de cálculos que procuram conformar as duas pinças do biopoder, no sentido de Michel Foucault: a da dimensão anatômico-política, subjetiva-comportamental; e a da biopolítica da população, a coletiva.

A primeira dimensão, sendo a que molda os corpos e suas identidades, depende dos *sites* que cada usuário frequenta. Então, ao se comprar uma passagem de ônibus, a multiplicidade infinita da internet captura de forma algorítmica uma coleção de dados ou sugere ofertas relacionadas com passagens (de ônibus, de avião). Considerando-se não apenas a busca eventual por passagens de ônibus, mas a rotina geral do usuário da internet, sem contar a especificidade de seus gastos com cartão de crédito, o mapeamento dos lugares que frequenta pelo *chip* do celular, as conversas *inbox*, os *e-mails* e tantas outras variáveis, o algoritmo,

além de projetar seus passos futuros, adquire uma potência de complexidade para confabular suas futuras fabulações subjetivas, direcionando-as antecipadamente.

A era tecnotrônica, ao administrar multiplicidades, agencia marcas. Tendo em vista o lado *immunitas* da biopolítica, a individualidade, também é uma marca e é concebida como uma “coleção de mercadorias”, isto é, de particularidades. O biopoder da era tecnotrônica, em seu lado anatômico-político, administra o fetichismo das mercadorias e, nesse sentido, a própria subjetividade passa a ser concebida como um fetichismo entre outros. É o que poderia ser chamado de biopolítica fetichista.

Por outro lado, se se considera a dimensão *communitas* da biopolítica, a da biopolítica da população, seus traços imanentes poderão ser descritos da seguinte forma:

- a. os controladores da era tecnotrônica a administram, considerando que esta funciona como um *deus ex machina* da seguinte maneira: faz-se como uma sociedade à parte, virtual e invisível, como o soberano na sociedade da soberania, e, desse modo, interfere o tempo todo na trama do mundo com o objetivo de desenredar enredos desfavoráveis, sobretudo no que diz respeito a qualquer tentativa de transformar o lado *communitas* da biopolítica, o coletivo, destinado a ser tanatopolítica, em *immunitas*;
- b. a era tecnotrônica, assim, torna-se uma megalomáquina soberana a produzir submissões maquínicas tanatopolíticas como *deus ex machina*;
- c. a submissão maquínica da era tecnotrônica retoma a sociedade da soberania, mas ela o faz tendencialmente, destituindo hierarquias e produzindo multiplicidades, “coleções de mercadorias” horizontais;
- d. essas multiplicidades horizontais o são somente sob o ponto de vista da sociedade civil; jamais o serão economicamente;

- e. a destituição das hierarquias, assim, configura multiplicidades de coleções de mercadorias *fetichizadas* do lado *immunitas* do biopoder e, no que diz respeito à dimensão *communitas*, nunca *fetichizada*, o que se tem são despojos tanatopolíticos de mercadorias, isto é, de vidas nuas sacrificáveis no altar-mor da indústria cultural;
- f. a *communitas* se torna uma paródia de si mesma, porque é permanentemente editada para ser confirmada como tanatopolítica, basta considerar o uso de adjetivos como terrorista, ditador, para referir-se a líderes populares que, com as contradições típicas da era tecnocrônica, comprometem-se com a coletividade, para além da *immunitas* individual do anarcoliberalismo contemporâneo;
- g. a função algoritmo passa cada vez mais a ter uma importância axial na era tecnocrônica, porque, como cálculo imanente de sua estrutura tecnológica, cumpre o papel de separar a *immunitas* da *communitas*, sempre em tempo real, reeditando assim o passado e o futuro.

O efeito disso tudo é a eternização do presente como falso genérico, isto é, como multiplicidade de marcas fetichizadas do lado *immunitas* anarcoliberal; e como despojos de mercadorias, do lado *communitas*, destinado a ser a dimensão tanatopolítica da vida nua da era tecnocrônica.

Como primeiro exemplo, a análise focará em um vídeo disponibilizado no YouTube da série televisiva *Sítio do Picapau Amarelo*, baseada na obra da literatura infantil brasileira do escritor Monteiro Lobato (1882-1948). Nele, é possível ver o personagem delegado Perilúcio, esbaforido, dizendo que não teria conseguido alcançar um *trombadinha* que entrou como penetra numa festa realizada no Arraial dos Tucanos. O coronel Teodorico, o interpelado candidato a prefeito de Arraial dos Tucanos, diante da situação posta e em campanha permanente, responde, alegando que, quando ele se tornar prefeito, tudo isso acabará, porque ele intensificará o policiamento.

Ao acionar a legenda disponível para o vídeo no YouTube, apenas parcialmente, o que aparece como a transcrição da fala dos personagens corresponde ao que efetivamente é dito<sup>5</sup>, dissimetria que adquire uma configuração estranhamente genérica, tal como é possível observar nos trechos a seguir: “E pensar que essa cidade foi sempre um lugar pacato”. “Segurança absoluta formada por integrantes do DEM [partido de direita brasileiro], que quatro horas por dia”. “A candidata petista apontava a queda da menina”. “A receita federal tenha deixado cair o queixo”. “O escocês a respeito foi identificado”. “Integrantes do DEM” (SÍTIO..., 2008). A maior parte dos exemplos apresentados evidentemente se constitui como registro escrito que não corresponde em nada à fala dos personagens do vídeo em questão.

Como falsos genéricos, os registros escritos parodiam a *communitas* social-política brasileira, colocando tudo no mesmo “balaio de gato”. O excesso de marcas institucionais da realidade nacional, na contramão do genérico de Badiou, não apenas pode ser analisado como uma paródia do Estado brasileiro, mas também uma subliminar generalidade em suspeição, tal que tudo se torna ao mesmo tempo ridículo e suspeito, inclusive e antes de tudo qualquer possibilidade de intervenção política, se não apta, ao menos propensa a desvincular-se da submissão integral às marcas fetichizadas do contemporâneo.

Essa onipresença de “coleção de mercadorias”, num presente achatado em si mesmo, pode ser interpretada como parte da dinâmica da relação entre cultura e imperialismo, na era tecnocrônica. Para além de qualquer suspeição arquitetada, tudo tende a funcionar como efeito de falso genérico, eternizando o presente e destituindo as hierarquias, ao fazer proliferar marcas reificadas e, portanto, descontextualizadas.

---

5 As citações apresentadas aqui podem não mais corresponder às legendas que aparecem nos vídeos atualmente, em função da dinâmica e ininterrupta mutação imanente ao espaço da rede mundial de computadores. Do mesmo modo, os próprios vídeos utilizados neste trabalho como fonte para as citações estão sujeitos a não serem encontrados no endereço indicado nas referências, pois sua disponibilização depende de fatores diversos, por exemplo, a decisão de quem os publicou, o fechamento de uma conta na plataforma YouTube, etc.

Talvez não seja circunstancial, a propósito, que o professor de Massachusetts, morto recentemente, Gene Sharp, embora em outro contexto, em seu livro *Da ditadura à democracia: uma estrutura conceitual para a libertação* (1994), logo no início, tenha apresentado a seguinte recomendação para o uso disso que neste texto tem sido designado como (falso) genérico, a saber: “Da necessidade e da escolha deliberada, o foco deste ensaio está no problema genérico de como destruir uma ditadura e impedir o surgimento de uma nova” (SHARP, 2010, p. 6).

Esse problema (falsamente) genérico de que fala Gene Sharp no trecho citado seria o método a partir do qual o imperialismo ocidental-americano, na era tecnocrônica, inscreve a captura da fabulação, sempre coletiva, enfeixando-a com o propósito de, por exemplo, tornar “natural” o absurdo mundo em que vivemos? Que modelo de sociedade está na base da coleção de mercadorias do contemporâneo, a colocar no mesmo plano, horizontal, de forma imanente, os acontecimentos diversos do mundo atual, a saber: guerras, genocídios, diferentes modalidades de esportes, personalidades políticas reais e fictícias, assim como de filmes, novelas e um sem fim de outras?

Essa captura da fabulação coletiva (da *communitas*) se dá na atualidade no campo da indústria cultural, essa empresa mundial de produção de virtualidades *communitas/immunitas*, que funciona ao mesmo tempo como paródia e dispositivo de captura da *communitas* e *immunitas*, sob o signo de sua potência coletiva, razão suficiente para insistir na pergunta já formulada, ecoando-a em duas: qual modelo de sociedade está na base desse arranjo sócio-histórico do imperialismo americano? Como ocorre a captura virtual do falso genérico da *communitas* e *immunitas* da vida coletiva?

### **A civilização do Palácio de Cristal e a fabulação atualizada da sociedade do controle soberano**

As grandes civilizações se constituíram basicamente como um sequestro oligárquico da *immunitas* produzida pela *communitas* de suas respectivas épocas. O desenrolar histórico dessas civilizações nos legou três arranjos sociais que são também três formas de tecnologias de captura

da fabulação coletiva. São elas: a sociedade da soberania, a sociedade disciplinar e a sociedade do controle.

A sociedade da soberania, ancorada no poder de morte do soberano, açambarca todo o *socius* e estabelece uma relação dicotômica entre a ordem do visível, os súditos, e a do invisível, o soberano, tal que este, impondo-se sobre o visível, sacrificando-o, produz sem cessar a transcendência de seu poder, concebido como divino. Trata-se de um arranjo sócio-histórico que funciona como verdadeira *megamáquina* de produção sequestrada de transcendência (leia-se, de *immunitas*), a partir do sacrifício do súdito ou da *vida nua*, não sendo circunstancial que todas as grandes religiões da humanidade tenham sido criadas no interior da sociedade da soberania.

Esse modelo social não terminou com o advento da sociedade disciplinar. Esta se inscreve como multiplicidade de instituições confinantes e confinadas, como a cadeia, a escola, o quartel, o hospício, o saber (disciplinar), tendo emergido para valer no interior da modernidade industrial do imperialismo europeu, hoje planetária. Com seu advento, a sociedade da soberania passa a ser administrada cuidadosamente pelo uso das tecnologias de poder da sociedade disciplinar, o que tornou possível um modelo híbrido, razão pela qual pode ser chamado de *sociedade disciplinar soberana*.

Por sua vez, o atual modelo social, baseado no controle tecnológico do *socius*, engendrando uma internacional *submissão maquínica*, não elimina nem a sociedade da soberania nem a disciplinar, mas incorpora-as planetariamente, produzindo uma espécie de geopolítica mundial da sociedade do controle integrado: no Ocidente predominaria a do controle disciplinar; no Oriente, a da soberania; nas periferias, modelos mistos, embora, a bem da verdade, o mundo todo, independentemente do sítio histórico, esteja se transformando, cada vez mais, numa só e mesma virtualidade falsamente genérica, tendo em vista uma biopolítica mundial, cuja existência por si só produz a tanatopolítica das populações planetárias.

A modernidade, entendida como *immunitas* em relação aos períodos históricos precedentes, é, por isso mesmo, a época por excelência da biopolítica; o ponto de bifurcação a partir do qual a *immunitas* jurídica da Roma antiga, com suas zonas de privilégios tributários, conecta-se com

os protocolos biomédicos para fazer da vida humana, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto da civilização burguesa.

Essa situação poderia pressupor duas ordens: uma soberana, pré-moderna; e outra inscrita na dinâmica do regime biopolítico, a moderna.

Na sociedade do controle integrado, sob o domínio do imperialismo americano, por sua vez, a ordem soberana se constitui como o próprio regime biopolítico contemporâneo.

Se a sociedade soberania pode ser definida pela relação entre transcendência (*immunitas* aristocrática) e imanência (*communitas* vilipendiada), tal que a primeira açambarca a segunda, sacrificando-a, é não só porque o direito de morte do soberano sobre a vida nua coletiva vinha primeiro, mas também porque configurava o horizonte de um modelo civilizacional que fazia da tanatopolítica a forma simbólica fundante dos meios de produção social, o que significa dizer que era preciso matar o excluído coletivo, a vida nua, sacrificá-la, para que a *immunitas* oligárquica se constituísse como privilégio de classe.

Com o protocolo biomédico da modernidade, a tanatopolítica e a biopolítica se tornaram imanentes, porque a ordem soberana foi deslocada não para a figura de um soberano enquanto tal, mas para o modelo de produção da civilização burguesa. Esta se transformou, na relação entre capital/trabalho que a constitui, em estrutura social-produtiva soberana.

A tanatopolítica e a biopolítica se tornaram, pois, impessoais, porque dizem respeito ao ser social da civilização burguesa, em sua estrutura produtivo-social. No entanto, sob o ponto de vista do falso genérico, manipulado pela máquina integral de publicidade do imperialismo americano, a personalidade passa a cumprir um papel duplamente reacionário, nos seguintes termos: 1. serve para ocultar o fato de que o soberano que decide o estado de exceção contra a coletividade é a própria civilização capitalista, na qual o capital exerce o poder de vida e de morte sobre a vida nua (os operários); 2. é usada para justificar ora quem deve morrer, ora quem deve viver.

Como forma de vida escolhida pelo soberano imperialismo americano, a marca de personalidade detém a seguinte sintaxe: “Eu sou”. Como

tanatopolítica, torna-se o excluído coletivo. Uma dimensão aciona outra no interior da civilização burguesa, essa ordem soberana sem rosto próprio, porque constituída da multidão de rostos do mundo, os quais, tanto mais se pessoalizam e se *biopolitizam*, tanto mais, sem contradição alguma, se *tanatopolitizam* na fabulação do capital, pelo capital, na era tecnocrônica.

A fabulação, sendo sempre coletiva (*communitas* e *immunitas*), se constitui, pois, como uma espécie de capital primário a ser indefinidamente editado (geralmente de forma paródica) pelas Novas Tecnologias de Informação e Comunicação, sob o domínio do imperialismo americano, argumento que justifica um diálogo com o livro *Aqui América Latina: uma especulação* (2010), de Josefina Ludmer, e com o ensaio “O direito à literatura” (1995), de Antonio Candido, cujos temas têm a literatura como pretexto e tratam precisamente da fabulação coletiva.

Josefina Ludmer, em *Aqui América Latina*, defende que a *literatura pós-autônoma*, na fábrica de realidade do contemporâneo, destituiu a autonomia do livro, tendo em vista a primazia do que ela chama de imaginação pública, tal como é possível depreender do seguinte trecho de seu livro:

As literaturas pós-autônomas do presente saíam da “literatura”, atravessariam a fronteira e entrariam em um meio (uma matéria) real-virtual, sem exterior, que é a imaginação pública; em tudo o que se produz e circula e nos invade e é social e privado e público e real. Ou seja, entrariam em um tipo de matéria e um tipo de trabalho social, onde não há “índice de realidade” ou de “ficção”, construindo presente. Entrariam na fábrica de realidade, que é a imaginação pública, para narrar algumas histórias cotidianas em alguma ilha urbana latino-americana (LUDMER, 2013, p. 133).

Por outro lado, o que Ludmer chama de fábrica de realidade, Antonio Candido, em “O direito à literatura”, designa como fabulação coletiva, assim se posicionando a respeito:

[...] a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem

que possa viver sem ela, isso é, sem a possibilidade de entrar em contacto com alguma espécie de fabulação. Assim como todos sonham todas as noites, ninguém é capaz de passar as vinte e quatro horas do dia sem alguns momentos de entrega ao universo fabulado (CANDIDO, 1995, p. 242).

Uma importante hipótese deste ensaio parte do seguinte argumento: a imaginação pública, em termos de Josefina Ludmer, ou a fabulação coletiva, em termos de Antonio Candido, na atualidade, é editada e reeditada mundialmente pela tecnologia de poder da biotopolítica da sociedade do controle soberano, compreendida em suas formas imanentes de gestão das multiplicidades atuais, na era tecnocrônica. A sociedade do controle soberano joga para dividir o humano, com as personalidades ou subjetividades, parodiando ideologias, projetos, Estados, perspectivas de gênero, étnicas, de classe, religiões, de uma forma tragicômica, a partir da obscenidade editada e reeditada da *communitas* mundial, realizada de forma imanente, automática, ao confinar a história presente a uma coleção de mercadorias sem hierarquias. Essa situação é evidenciada na versão completa em português de um vídeo do YouTube da série *Peppa Pig*, produzida pelo estúdio de animação Astley Baker Davies, em cujas legendas, no episódio “Aviões de papel”, é possível ler o seguinte:

Com isso eu esse problema uma barbie distanciar o mundo para ir ao trabalho é ótima esses são todos os papéis que o prefeito Tião não perca certo de quebra hyde park está claro e convincente o que vocês querem fazer anunciante no TSE mas para a gente ela foi amparada vamos fazer um avião no episódio tecnologia de aviões no mês passado homenagem ao quimsa só precisamos de um pouco de papel é essa Tyson tem pacote O Brien gbr que é um freio no extremo oriente hein um estudo com o prato a mãe pediu para fazer um avião de papel no meio do caminho ela é a cara do agreste kandos em cada extremidade em nobres candies de novo para fazer uma boa luta e em seguida no mesmo dia da entrevista a tepco em campo taveira vamos ver se eles conseguem voar com o PCdoB para argumentar pois o avião da pam

em consumo em um barzinho armário mas agora os inimigos grande amigo do Delúbio de hoje que está dando voltas e voltas de consumo em um ano com patrício era não é à toa em Anchieta uma vez precisa de um papel realmente grande neste link fiscal de supermercados está penalizando uma câmara acomplada teve apoio de onde fizeram um grande dia azulzinho [...] 1 porque nós estamos do lado dos patrões ué já vi de tudo obrigado por brigar [...] que o time deve transformar num avião de papel Hilary falou para nós não achei bem que o chão inteirinho também lançará escoriações [...] isso é bom matar a respeito da lei desejar [...] (OS AVIÕES..., [201?]).

Nesses vídeos, como já foi assinalado, o registro escrito se constituiu como dissimetria das falas das personagens. Há razões diversas para esses descompassos de transcrição, como os fatos de o recurso técnico em questão necessitar de ajustes para captar as diferenças de ritmo entre a linguagem falada e a escrita, de a dicção oral nem sempre ser clara para ser interpretada corretamente e de uma série de outras interferências possíveis.

Necessariamente, portanto, esses registros escritos não significam uma “montagem conspiratória”, embora nada impeça que sejam usados para comunicação de linguagens cifradas, tendo em vista interesses políticos ou até mesmo articulações, por exemplo, de revoluções coloridas contra Governos não totalmente submetidos aos jogos geopolíticos do imperialismo americano, sempre buscando a submissão integral dos Estados.

Para a análise desses registros escritos da fala de personagens, a questão talvez mais importante não reside na opção interpretativa por um polo da antinomia intrínseca a essas legendas, tendo em vista a seguinte pergunta que não quer calar: serão esses registros conscientemente programados ou farão parte de um automatismo de uma tecnologia de transposição de fala para escrita ainda não cem por cento eficiente?

Considerando-se a teoria psicanalítica de Freud apresentada no livro *A interpretação sonho* (1900) quanto ao conteúdo primário e manifesto da narrativa onírica, seria interessante analisar esses registros escritos de fala dos vídeos do YouTube como uma situação que torna indiscerníveis

o conteúdo primário e o manifesto, tal que um é o outro no horizonte do controle oligárquico das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação e, portanto, também da internet, pois sua dinâmica biopolítica, sendo a do falso genérico, é a que tende a produzir e a reproduzir as marcas predominantes da realidade contemporânea.

A partir daquilo que poderia ser chamado de estrutura em eco, assim compreendida se se leva em conta que o que emerge nesses registros escritos são simplesmente os ecos de ditos e escritos que circulam na rede mundial de computadores, tem-se um pouco, e muito em conformidade com a premissa do sociólogo canadense Marshall McLuhan (1911-1980), o que pode ser designado literalmente como “o meio é a mensagem” (MCLUHAN, 1969, p. 21).

O meio, como extensão tecnológica da atualidade, constitui a mensagem que fabula e confabula a *communitas* do contemporâneo, não sendo circunstancial a presença, no trecho supracitado do vídeo, de um tal O'Brien e um Tyson, e, no contexto da política nacional e internacional, de um prefeito Tião, das siglas do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) e do Partido Comunista do Brasil, do nome do ex-tesoureiro do Partido dos Trabalhadores (PT), Delúbio, assim como da ex-secretária de Estado americana, Hillary Clinton, sem contar os rastros de lugares, como o Hyde Park, de Londres, e talvez a cidade brasileira de Anchieta.

De comum, esses registros não têm nenhuma relação com as falas das personagens do vídeo em questão. O argumento proposto aqui para analisá-los parte das seguintes questões:

- a. As NTIC, sob o controle da indústria cultural anglo-saxônica, na era tecnocrônica, serão o meio da mensagem de uma máquina de realidade que captura a imaginação pública planetária para parodiá-la, naturalizá-la, transformando a *immunitas*, os processos sociais de fabulação, numa *communitas* sem porvir, porque, num círculo vicioso, mais que virtuoso, é eternamente identificada consigo mesma?

- b. O imperialismo americano pode ser definido, na sua estratégia de dominação planetária, como o produtor mundial da sociedade do controle soberano, entendida como a que aproxima os extremos, a sociedade da soberania e a do controle, com o objetivo explícito de inscrever uma submissão maquínica internacional da vida na terra?
- c. Se, com Carl Schmitt (1888-1985), “o soberano é aquele que decide o estado de exceção” (SCHMITT, 2009, p. 15), a civilização burguesa, a que se impõe com o domínio americano, não poderia ser descrita no contemporâneo como uma forma de sociedade do controle soberano que confabula permanentemente com a *immunitas* da fabulação coletiva, parodiando-a, a partir do uso cínico do dispositivo biotanatopolítico da população mundial de acordo com o qual a espécie humana passa a ser editada e reeditada sem cessar num ritmo semelhante ao da aceleração dos avanços tecnocientíficos?

Para todas essas questões a resposta é um sonoro SIM. O “império do caos”, a estrutura de poder do imperialismo americano, é o produtor mundial da imaginação pública, tendo-a transformado em sua mais diletta mercadoria por meio da espetacularização geral da vida na terra, argumento oportunizado seja em função da presença do Hyde Park de Londres no trecho supracitado do vídeo de *Peppa Pig* aqui analisado, seja porque condiz, ao menos quanto ao campo semântico, com a seguinte citação de Agamben de *Meios sem fim: notas sobre a política*:

Marx se encontrava em Londres quando, em 1951, foi inaugurada, com enorme celeuma, a primeira Exposição Universal no Hyde Park. Entre os vários projetos propostos, os organizadores haviam escolhido o de Paxton, o qual previa um imenso palácio construído inteiramente de cristal. No catálogo da exposição, Merrifield escreveu que o *Palácio de Cristal* “é talvez o único edifício no mundo no qual a atmosfera é perceptível... a um espectador situado na galeria, na extremidade oriental ou ocidental... as partes mais distantes do

edifício aparecem envolvidas em um halo azulado”. Isto é, o primeiro grande triunfo da mercadoria ocorre, ao mesmo tempo, sob o signo da transparência e da fantasmagoria (AGAMBEN, 2015, p. 72-73).

A biotanatopolítica do imperialismo americano se constitui como a máquina de realidade (ou de terror) da sociedade do controle soberano, cujo principal objetivo é a crescente transformação da civilização burguesa em “Palácio de Cristal” da era tecnocrônica. Este (ou esta) é tanto mais transparente quanto mais fantasmagórico, seja porque, nele e por meio dele, desse Palácio de Cristal, tudo ecoa tudo ou tudo se torna ventríloquo de tudo, seja porque, nele e por meio dele, a transparência e a fantasmagoria não apenas se tornaram intercambiáveis, uma é outra, mas também se transformaram em *bíos* e *thanatos*, ao mesmo tempo, de forma indiscernível.

Se, no primeiro volume de *O capital*, de Marx, no capítulo sobre a mercadoria, esta é apresentada como fantasmagórica, porque se torna coisa personificada sem deixar de ser coisa, no “Palácio de Cristal” da sociedade do controle soberano, o triunfo da mercadoria ocorre quando o humano biopoliticamente é transformado em mercadoria, estando, paradoxalmente, morto, tanatopoliticamente. Tal movimento é contrário ao que ocorre com a mercadoria em si, como coisa personificada tornada fantasmagórica, porque, nesse caso, o humano, como biopolítica, como *immunitas*, para se tornar mercadoria, é transformado em coisa em si, morta, despojo tanatopolítico. Considerando que a mercadoria, enquanto tal, seja, em termos da teoria marxista, personificada, na sua dimensão biopolítica ela tende a ser *despersonificada*.

Nesse caso, sob o ponto de vista biopolítico, a mercadoria humana é a sua fantasmagórica transparência *immunitas*, sob a forma de um fantasma de si mesma, editada e reeditada sem cessar, como imagem de imagem, virtualidade de virtualidade. Sob o ponto de vista da tanatopolítica, por sua vez, a mercadoria humana é a sua fantasmagórica transparência *communitas*, sob os pés do direito de morte do soberano, tal como ocorre na sociedade da soberania, embora, nesse caso, o soberano seja ou tenha a forma de um artefato tecnológico ou das técnicas de reprodução das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação.

Esse jogo especular do Palácio de Cristal da civilização burguesa sob o domínio do imperialismo americano colonializa o futuro, eternizando, no presente, a sociedade da soberania.

A sociedade da soberania é a que submete a *communitas* ao direito de morte do soberano, para que este produza a sua transcendência ou a sua privilegiada *immunitas*, como se fora um deus. Na sociedade do controle soberano, é a biopolítica, tendo sido transformada em transparente mercadoria, que se torna tanatopolítica nas mãos da soberana civilização burguesa como Palácio de Cristal. Tudo funciona como as imagens que aparecem no retrovisor de um carro enquanto este avança para frente, para o futuro: é o passado tanatopolítico que é refletido no espelho do retrovisor e o é como se fosse a produção do próprio futuro, portanto como se fosse a produção da *immunitas* ou da biopolítica – da vida humana.

Se uma tela de celular, por exemplo, *touch screen*, corresponde a um avanço tecnológico da figura do espelho, sua função, no contexto da sociedade do controle soberano, é a de refletir o passado soberano tanatopolítico, a partir de um tempo sem história. O Palácio de Cristal da civilização burguesa, na era tecnocrônica, ou esta compreendida como Palácio de Cristal fantasmagórico e transparente, pode ser comparado a uma tela *touch screen* em que, em diálogo com Esposito, a natureza nela refletida ou editada toma o lugar da história, compreendida como processo, devir; assim como a *communitas* sutura a *immunitas* e a *zoé* substitui a *bios* e/ou a tanatopolítica se faz como biopolítica.

Tudo isso ocorre por um motivo muito simples e até previsível, se considerarmos a sociedade da soberania, onde reina em todos os rincões o poder soberano e seu direito de morte sobre a *communitas*. Tudo isso ocorre, porque é o soberano que decide o estado de exceção, massacrando a vida nua, a *communitas*, e ao mesmo tempo se apropriando do mais-valor, *immunitas*.

Por sua vez, na sociedade do controle, o utopismo tecnológico acelerado intensifica a relação entre saber e poder, tal que aquele se torna acelerado poder tecnológico sobre a vida nua, submetendo-a, tecnicamente, por meio, por exemplo, da gerência da “coleção de mercadorias”

ou falsos genéricos pelos mais diversos modelos de algoritmos. A sociedade do controle, assim, não passa de mais um capítulo da longa história da tradição do oprimido. É um estado de exceção tecnológico-oligárquico. Nada mais e nada menos.

Como, portanto, evolução histórica da sociedade da soberania, a do controle detém o direito de morte bélico-tecnológico sobre a *communitas*, a vida nua; direito que deve ser exercido permanentemente, porque é da natureza do soberano decidir o estado de exceção contra as maiorias. O estado de exceção do controle torna onipresente a tanatopolítica da vida nua, da *communitas*, substituindo-a fantasmagoricamente pelo espetáculo virtual propiciado pelas Novas Tecnologias de Informação e Comunicação.

### **O imperialismo americano como *deus ex machina* da confabulação da era tecnocrônica soberana**

O imperialismo americano pode ser interpretado como o *deus ex machina* do estado de exceção da sociedade do controle – um “deus” surgido da megalomáquina tecnocientífica que submete a *communitas* mundial aos artefatos e procedimentos lógicos da era tecnocrônica.

Se, como técnica de fabular, o recurso do *deus ex machina* é o que possibilita uma solução inesperada para um beco sem saída de um enredo narrativo ficcional, que pode, nesse caso, terminar de qualquer jeito com a intervenção de um milagre divino na trama para lhe dar a configuração conveniente, o imperialismo americano é esse *deus ex machina* da sociedade do controle soberano, que intervém na civilização burguesa mundializada com o objetivo de nela inscrever o final que lhe convier.

Para tanto, o imperialismo americano atualiza sem cessar as narrativas da sociedade da soberania, eternizando-a no retrovisor *touch screen* do presente histórico em que nos cabe viver, sob a forma de confissão religiosa, de gênero, étnica, de classe, não sendo circunstancial, sob esse ponto de vista, sua aliança de sangue com o jihadismo, a Irmandade

Mulçumana, o Emirado Islâmico, o takfirismo, o wahabismo, o sionismo, as ditaduras do Golfo Pérsico, composta de países como Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos, Qatar, Kuwait, verdadeiros museus contemporâneos da sociedade da soberania pré-moderna.

Aquilo que os registros escritos dissimétricos das falas dos personagens ou mesmo de figuras históricas dos vídeos do YouTube realiza é precisamente uma paródia da humanidade contemporânea, reatualizando, por meio da técnica do *deus ex machina*, a tanatopolítica da sociedade da soberania pré-moderna e, ao mesmo tempo, tornando-a onipresente nas máquinas de realidade das tramas das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação.

O imperialismo *deus ex machina* americano também é um *holding*. No seu lado *communitas*, destrói cidades e suas infraestruturas, com suas incessantes guerras tecnologicamente soberanas; no seu lado *immunitas*, edita e reedita-as cinicamente, transformando o Palácio de Cristal da civilização burguesa em um fantasmagórico e transparente (tendo em vista a pura técnica dos meios) serviço global aos cidadãos.

Enquanto por todos lados a “*intelligentsia immunitas*” diz de boca cheia que o maniqueísmo é coisa do passado, o imperialismo americano o inscreve na carne *communitas* do atual presente histórico, dilacerando-a de forma biotanatopolítica e impondo assim uma submissão maquínica mundial, pois está no horizonte dos algoritmos dos administradores (sim, há centralismos) da era tecnotrônica, *deus ex machina*, o desejo de abraçar a morte, a biopolítica da população, editando vidas anarcoliberais, como os novos bárbaros soberanos do genocídio do comum.

# Referências

ADAMS, Brooks. **America's economic supremacy**. New York: The Macmillan Company, 1900.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ANDRADE, Carlos Drummond. Nosso tempo. *In*: ANDRADE, Carlos Drummond. **A rosa do povo**. 21. ed. Rio Janeiro: Record, 2000. p. 32.

ANDRADE, Mário de. Café: tragédia secular. O poema. *In*: ANDRADE, Mário de. **Poesias completas**. 4. ed. São Paulo: Livraria Martins, 1974. p. 369.

BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Editora da UFRJ, 1996.

BARTHES, Roland. **Aula**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução Carlos Felipe Moisés e Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

- BORGES, Jorge Luis. **Ficciones**. Madrid: Alianza, 1997
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRZEZINSKI, Zbigniew. **Between two ages**: America's role in the technetronic era. New York: The Viking Press, 1970.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p. 235-263.
- CHOMSKY, Noam. **Hegemonia o supervivencia**: la estrategia imperialista de Estados Unidos. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: para uma literatura menor. Tradução Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2008a. v. 1.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2008b. v. 2.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2008c. v. 3.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2008d. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2008e. v. 5.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carriho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1972.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Spectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. **A crise do neoliberalismo**. Tradução Paulo Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005.

ECHEVERRÍA, Javier. **Los señores del aire**: Telépolis y el tercer entorno. Barcelona: Destino, 1999.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: protezione e negazione della vita. Torino: Einaudi, 2002.

ESPOSITO, Roberto. **Pensamento vivo**: origem e atualidade da filosofia italiana. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução José Lourenço de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: Edubra, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do poder**. Tradução Luiz Felipe Baeta. São Paulo: Vozes, 1972.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? *In*: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2009. p. 264-298. (Ditos & Escritos, v. 3).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012.

FREUD, Sigmund. Revisão da teoria dos sonhos. *In*: FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)**. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 17-38. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 22).

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografia do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

JAMESON, Fredric. **Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente**. Tradução Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico**. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1999.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Tradução Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2002.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Tradução Karen Elsabe Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

LACAN, Jacques. **O seminário**, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, etapa superior do capitalismo**. São Paulo: Global, 1979.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. 23. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LOBATO, Monteiro. **O Picapau Amarelo**. 34. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LUKÁCS, Georg. **Marx e Engels como historiadores da literatura**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Biblioteca Amauta, 2012. (Colección Mariátegui Total)

MARX, Karl. **O capital**. Tradução Regis Barbosa. São Paulo: Abril Cultural, 1996. v. 1.

MARX, Karl. **O capital**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Tradução Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1969.

MUMFORD, Lewis. **Técnica y civilización**. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. O nihilismo. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983. p. 429-438.

OS AVIÕES de papel. [S. l.: s. n.], [201?]. 1 vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6q6mwTSQq64/>. Acesso em: 29 de jul. 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. Tradução Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RIMBAUD, Arthur. **A correspondência de Arthur Rimbaud**. Tradução Alexandre Ribondi. Porto Alegre: L&PM, 1983.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Tradução Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.

SCHURMANN, Franz. **The logic of the world power**: an inquiry into the origins, currents, and contradictions of world politics. New York: Pantheon Books, 1974.

SHAKESPEARE, William. **Complete works**. London: Wordsworth, 2007.

SHAKESPEARE, William. Hamlet: príncipe da Dinamarca. Tradução Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça. In: BLOOM, Harold. **Hamlet**: poema ilimitado. Tradução José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

SHARP, Gene. **Da ditadura à democracia**: uma estrutura conceitual para a libertação. Tradução José A. S. Filardo. São Paulo: The Albert Einstein Institution, 2010.

SÍTIO do Picapau Amarelo 2005. Capítulo 2. parte 2. [S. l.: s. n.], 2008. 1 vídeo (10 min 32 s). Publicado pelo canal sitiopicapausite. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=l1A9PqD77qw>. Acesso em: 25 ago. 2014.

SOARES, Luis Eustáquio. **A sociedade do controle integrado**: Franz Kafka e Guimarães Rosa. Vitória: Edufes, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. Tradução Marcos G. Montagnoli. In: MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos à Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

Este livro foi composto utilizando-se a  
família tipográfica Crimson Text.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que  
citada a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.

