

**UNIVERSIDADE DE SOROCABA
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Leandro Petarnella

**EDUCAÇÃO E COTIDIANO:
A quarta idade da midiasfera**

**Sorocaba/SP
2011**

Leandro Petarnella

**EDUCAÇÃO E COTIDIANO:
A quarta idade da midiasfera**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Maria Lucia de A. Soares

**Sorocaba/SP
2011**

Ficha Catalográfica

P573e Petarnella, Leandro
Educação e cotidiano : a quarta idade da midiasfera / Leandro
Petarnella. -- Sorocaba, SP, 2011.
144 f.

Orientador: Profa. Dra. Maria Lucia de Amorim Soares.
Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba,
Sorocaba, SP, 2011.
Inclui bibliografia.

1. Educação – Finalidades e objetivos. 2. Prática de ensino. 3.
Tecnologia educacional. I. Soares, Maria Lucia de Amorim, orient. II.
Universidade de Sorocaba. III. Título.

Leandro Petarnella

**EDUCAÇÃO E COTIDIANO:
A quarta idade da Mídiasfera**

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba.

APROVADO EM 28/11/2011.

BANCA EXAMINADORA:

Pres.: Profa. Dra. Maria Lucia de Amorim Soares
Universidade de Sorocaba

1º Exam.: Prof. Dr. Paulo Celso da Silva
Universidade de Sorocaba

2º Exam.: Prof. Dr. Pedro Goergen
Universidade de Sorocaba

3º Exam.: Prof. Dr. Milton de Abreu Campanário
Universidade Nove de Julho

4º Exam.: Prof. Dr. Wilson Sandano
Universidade de Sorocaba

Ao seu Dito e a dona Alzira (in memoriam)
ausentes/presentes convergidos em mim e
eternos em minhas lembranças.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um momento de muita alegria e preocupação. Alegria em poder lembrar e reconhecer o valor que os amigos tiveram nesta jornada. Preocupação em estar cometendo um erro consciente, dada à impossibilidade de referenciar todas as pessoas que, de alguma maneira, contribuíram no processo que culminou nesta tese.

Como os agradecimentos são tentativas de expressar sentimentos indizíveis, em decorrência da força que eles imprimem em nosso âmago, me vejo obrigado a associar meus sentimentos com formas e/ou palavras que, de algum modo, libertem e reverberem de maneira atômica todo meu carinho e atenção. Assim agradeço:

A Maria Lucia de Amorim Soares que “nasceu antes do tempo” e que, com exemplo simbiótico, mostrou-me que a vida pode ser um girassol ou um helianto e que isto depende da construção de nossa visão de mundo. Expresso minha gratidão pela amizade que temos acima dos vínculos acadêmicos. É importante, para mim, ainda dizer que um orientador pode viver em seu orientando por meio de uma bela e terna amizade. Amizade esta que não há geografia capaz de representar a dimensão.

A Eliete Jussara Nogueira, pela parceria, pelas valiosas conversas nos almoços e nos corredores da Universidade de Sorocaba e, também, no processo de qualificação onde, me colocando cada vez mais para pensar, auxiliou na transformação de minhas angustias educacionais nesta tese.

Ao Paulo Celso da Silva, que desde meu mestrado contribuiu de maneira contundente para o meu crescimento intelectual. Sua visão oceânica transformada em críticas, sugestões e questionamentos no processo de qualificação foram fundamentais para o resultado ora apresentado.

Ao Wilson Sandano que me abriu as portas do fazer científico quando do processo de seleção, em 2006, para o mestrado em educação na Universidade de Sorocaba e que durante todo esse tempo tem me auxiliado com todas as questões possíveis e pertinentes nos afazeres acadêmicos. Após quase 06 anos, é uma grande honra contar com sua participação na defesa de meu doutoramento.

Ao Milton de Abreu Campanário a quem meus agradecimentos transpõem o aceite do convite de composição de minha banca de qualificação e defesa para alcançar a gratidão pela confiança e carinho que estão além deste trabalho.

Ao Sérgio Luiz de Souza Vieira, que desde nossas conversas e almoços de “Santo Amaro” vem me mostrando que a perspectiva sem atitude não significa absolutamente nada.

Ao Pedro Goergen, a quem possuo profundo respeito e admiração. Sua contribuição, desde o início de meu mestrado, para minha formação pessoal é, ainda hoje, carinhosamente irresistível.

Ao Wilson Petarnella, que tornou possível, de várias maneiras e inúmeras formas, a conclusão deste trabalho. Sem seu apoio, seu carinho e sua paciência, as idas e vindas até a universidade teriam se tornando tecnicamente inviável. Eis a prova viva de que a amizade se faz como pura e essencial forma do amor.

Ao Eduardo de Campos Garcia, pelas inúmeras horas de ócio criativo e a quem, meu afeto e meu carinho são incomensuráveis. Registro aqui, também, minha gratidão por seu apoio nesta e em tantas outras jornadas.

As minhas amazonas, Telma, Mirian e Yara. Guerreiras que habitam meu coração desde “outros carnavais”, cuja presença é pulsante e irremediavelmente doce.

Agradeço, também, a Universidade de Sorocaba na figura de seu Reitor Fernando de Sá Del Fiol pela construção do espaço de construção do conhecimento no qual estou inserido. Aos meus colegas de doutorado em educação, que

propiciaram bons momentos de debates acadêmicos (e extra-acadêmicos também!), aos meus colegas alunos, professores e coordenadores da Universidade Nove de Julho, lugar onde a prática docente proporcionou inúmeros momentos de reflexão sobre o educar.

Agradeço, também, a todos os meus amigos e colegas que não foram citados nesta lista, mas que sabem fazer parte deste e de outros momentos...

Entre o escritor

e o leitor

posta-se um intermediário

e o gosto

do intermediário

é bastante intermédio.

Mediocre

mesnada

de medianeiros médios

pulula

na crítica

e nos hebdomadários.

Aonde

galopando

chega teu pensamento,

Um deles

considera tudo

sonolento:

- Sou homem

de outra têmpera! Perdão,

lembra-me agora

um verso

de Nadson...

Incompreensível para as massas – Maiakóvsky

RESUMO

Esta tese de Doutorado tem como objeto de trabalho pensar o cotidiano escolar e sua relação com a sociedade hodierna. Investigar os processos que produzem os dilemas atuais sobre a educação formal a partir da enunciação da quarta idade da Digisfera – avançando o pensamento do filósofo Francês Régis Debray – constitui o objetivo deste trabalho. Para tanto, toma como referencial teórico de apoio, entre outros, os trabalhos de Vilém Flusser, Bragança de Miranda, Deleuze e Guatarri, Josep Maria Esquirol, Anne Cauquelin e Giorgio Agamben cujas reflexões suportaram a análise e o entendimento do objeto deste trabalho. Como conclusão, esta tese firma a emergência de novos desafios para a educação formal frente a sociedade na qual a escola serve e está inserida, destacando-se a provocação da escola se tornar um espaço de convivência humana em uma sociedade orientada para as relações virtuais e, ainda, o desafio de se tornar o local de desenvolvimento de um olhar atento para as implicações tecnológicas na vida ordinária, como forma de exercício da ética e do desenvolvimento da autonomia humana.

Palavras-chave: Cotidiano escolar. Novas tecnologias. Trabalho docente.

ABSTRACT

This doctoral thesis has as object of work thinking about daily school and its relationship with contemporaneity. The goal this thesis is to investigate the processes that produce the current dilemmas of formal education from of the proposition of a fourth age of Digisfera. This proposition is a advance the thinking of french philosopher Regis Debray and this advance is based on theoretically of the works of Vilém Flusser, Bragança de Miranda, Gilles Deleuze and Felix Guattari, Josep Maria Esquirol, Anne Cauquelin and Giorgio Agamben, among others. The works these theoretical, are the support of analysis and understanding of the object of this work. In conclusion, this doctoral thesis revels the emergence of new challenges to formal education in this society in which the school serves and this inserted: the challenge of become a human interaction space in a society in which human relations are oriented to virtual space. Is also the challenge the school of becoming the place to develop a closer look at the implications of technology in everyday life, as a form of exercise of ethics, of development of freedom and autonomy of human.

Keywords: Daily school. New technologies. Teaching practice.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A EDUCAÇÃO E OS PROCESSOS FORMATIVOS:	
	Psicastenia e intelectualidade	15
2.1	A psicastenia	18
2.2	A dúvida	20
2.3	A educação formal	24
2.4	O crepuscular	30
2.5	O discurso	37
3	O CONTEMPORANEO E SUAS PAISAGENS:	
	O androfagismo digital	41
3.1	O corpo	44
3.2	O corpo-dispositivo	48
3.3	O corpo-dispositivo-digital	49
3.4	Paisagem n.1 – O cotidiano banal mostrado como essencial	51
3.5	Paisagem n.2 – Saudades do que não fomos	60
3.6	Paisagem n.3 – Conexões ubíquas	66
3.7	Paisagem n.4 – Fetichismo tecnocientífico	73
3.8	Paisagem n.5 – Imagens do contemporâneo	81
3.9	Bricolagem	88
4	A EDUCAÇÃO E AS HERANÇAS CULTURAIS:	
	Por uma quarta idade da Digisfera	91
5	(IN) CONCLUSÕES	127
	REFERENCIAS	135

1 INTRODUÇÃO

*Suponho que me entender não é
uma questão de inteligência e sim de
sentir, de entrar em contato...
Ou toca, ou não toca.*

Clarice Lispector

É difícil imaginar o caráter de qualquer construção acadêmica consciente. Muitas vezes, as ciências humanas e/ou sociais acabam por partir de uma teoria já evidenciada (em algumas ocasiões até prescritas) na tentativa de se construir um modelo único ou generalizadamente aceitável para as múltiplas determinações que são inerentes ao homem e sua condição. Construção essa que acalma o espírito humano, já que o homem é o criador de suas condições de existência, quando inflado pelas necessidades, pelos desejos ou, até mesmo, por suas convicções. Por isso, teria muita tranquilidade na busca de um suporte teórico aceito e dominado pela área da educação para, a partir dele, evidenciar algum fato por meio da coleta de dados *empíricos* e analisa-lo sob a luz do respectivo referencial para, posteriormente, demonstrar a todos mais uma, entre tantas outras possíveis, certeza do fazer científico.

Sei que são múltiplos os caminhos que se abrem do entrecruzamento das diversas ciências. De igual modo, as mais variadas possibilidades de entrecruzamento entre a ciência, a história, a literatura, entre outros, em nosso cotidiano, acabam por inscrever processos pelos quais o homem pode construir sua realidade ao mesmo tempo no qual a vivencia. Desta maneira, cabe-me esclarecer ao leitor que não se trata de levantar frentes para o questionamento do saber e fazer científico na educação, mas de buscar a reflexão como um olhar atento para as bordas que dimensionam e interpelam campos no cotidiano escolar.

Suspeito, com Novaes (2009, p. 17), que “nosso maior problema hoje esteja no descompasso entre a ciência e o pensamento”. Descompasso este que acaba por criar dois mundos distintos. Que não se cruzam. Que separam os cientistas dos

pensadores. É justamente esta suspeita que me lança a uma tarefa arriscada já exercida por outros: buscar a reflexão sobre o cotidiano como forma de construção científica. Risco que não imprime impossibilidades. No contrapelo, sutura a fissura entre a ciência e o processo criador.

Como sei que, a rigor, na certeza de Borges (2007, p. 117), “não há nada, certamente, no universo que não sirva de estímulo para o pensamento”, a proposta básica desta tese é buscar nas bases fundantes dos fatos ordinários a construção do saber por meio da reflexão. Um processo que tem como princípio fazer das exceções as regras. Dobrar o tempo. Transformar os efeitos em causas, trabalhando “nessa fronteira borrada entre objeto e pensamento, nesse mundo ainda não material e já não mais ideal” (FLUSSER, 2011, p. 41). Por isso, as reflexões aqui apresentadas possuem um objetivo que se faz tão simples quanto necessário: desvelar os processos pelos quais a educação, a sociedade e as novas tecnologias tecem e enredam nossas vidas constituindo-se, desta forma, em elementos fundantes da nossa ordinariedade.

Trabalhando nas fronteiras entre o teórico, o fático, a literatura, o empírico, o racional, a mitologia e o banal, busco condensar os múltiplos aspectos da construção do saber em uma única escrita. Em um único trabalho. Por isso mesmo, dada sua natureza, esta tese foi fecundada na linha de pesquisa sobre o cotidiano escolar do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Sorocaba – Uniso/SP.

Alerto ao leitor que, pelos motivos já expostos, o entendimento desta tese trilhando o pensar com Clarice Lispector, exige o sentir. O entrar em contato. Em decorrência disso, a proposta nela inserida não busca versar sobre os sistemas ou as legislações criadas em cativeiro para a ordenação das práticas escolares. Do mesmo modo, não visa determinar “como fazer educação” sob seus aspectos teóricos, metodológicos, classificatórios, avaliativos e decisórios que determinam, dentro das condições de saber e de poder socialmente constituídos, quem pode e quem não pode saber ou fazer. Quem se enquadra e quem destoa. Por isso, suponho que o maior ou o menor grau de entendimento deste trabalho vai depender da maneira pela qual o leitor sente esta tese e realiza suas passagens.

É importante alertar também que as reflexões aqui realizadas não possuem a preocupação de estabelecer, em via da regra, sob o domínio das determinações

metodológicas, paradigmas a serem negados ou aceitos. Ao contrário. O pensar deste trabalho implica no reconhecimento dos propulsores e das dimensões dos processos de mudança. Das heranças culturais recebidas. Dos infinitos desdobramentos cotidianos que reconhecem na provisoriedade do ordinário, a possibilidade de se dobrar o tempo para que passado e futuro se apresentem em um único plano, tornando possível a imanência dos movimentos que só o ato reflexivo é capaz de gerar. Por isso, entre o momento de partida que ora se inicia até as (in) conclusões desta tese, encontra-se um trabalho que, em essência, busca desvelar as ambiguidades entre a educação e o tempo no qual ela opera. Em decorrência disso, ele remete à dúvida, ao mesmo passo no qual tenciona as matrizes constituintes da própria educação.

Tratando na/com a ordinariedade, esta tese é preenchida com vestígios concretos, mas que só existem, realmente, posteriores a criação (BORGES, 2007), constituindo-se, desta maneira, em um convite à reunião de conjecturas fundamentalmente provisórias e que, dada sua provisoriedade, são intuídas e, ao mesmo tempo, dilaceradas. Espectros que correspondem à compreensão de que a medida do conhecimento é, de fato, a dúvida. Dúvida esta que é objeto do primeiro capítulo desta tese.

Ao apresentar a dúvida como base fundante do intelecto, o primeiro capítulo busca evidenciar como a mesma pode conduzir, ao mesmo tempo, para a psicastenia socialmente generalizada – condição do homem hodierno firmada a partir do esgotamento de sua humanidade – ou, para a intelectualidade enquanto modo de percepção da realidade a partir da construção autônoma do pensamento. Neste capítulo ainda é tratada a relação que ambos os estados estabelecem no cotidiano escolar dando especificidade aos discursos docentes e aos processos de ensino e aprendizagem.

O segundo capítulo busca, a partir das paisagens do cotidiano, desvelar a condição social na qual a educação opera. Ciente de que as paisagens aqui expostas serviram apenas para a montagem de cenários numa precariedade de passagens entoando a percepção da sacralização dos meios tecnocientíficos e o exacerbo informacional. Excesso que, por sua vez, mostra a escassez de tempo para as atividades que exigem contemplação. Olhar atento. Que exige o exercício do/para o próprio pensamento. Este capítulo indica, ainda, a emergência de um

“androfagismo digitalizante” dada intervenção e convergência das tecnologias na construção dos sujeitos e da condição social atual.

Dada a respectiva intervenção e emergência acima comentadas, o terceiro capítulo desvela a matriz tecnológica constituinte dos sujeitos e da sociedade contemporânea. Para tanto, avança o pensar de Régis Debray a respeito das três idades da mídiasfera, evidenciando a atualidade como uma quarta idade da mídiasfera: a Digisfera. Nele também são mostradas as formas pelas quais os processos de construção e amalgamento cultural já sinalizavam para a migração das relações humanas, sociais e econômicas para o ambiente virtual.

Por desconhecer a extensão do mundo e consciente de que escrever uma tese é descer às trevas para se alcançar a luz, concluo este trabalho a partir da liquidez de nosso tempo: (in) concluindo. Por isso mesmo, creio que, cumprindo seu objetivo, a partir da exposição delineada, a conclusão desta tese não fecha a proposta inicial. No contrapelo, mostra que o exercício reflexivo é, ainda, a condição fundamental para o desenvolvimento da autonomia e do respeito humano. Aponta para a necessidade do entendimento do fato de que em uma sociedade tecnocientífica se faz tão presente quanto necessário a construção de uma ética que parta do respeito e do olhar atento para com as condições tecnológicas que ora se apresentam como desafio educacional. Sinaliza, ainda, a ocorrência de um novo papel para a escola: firmar-se como espaço de socialização humana numa sociedade calcada nas relações virtuais.

2 A EDUCAÇÃO E OS PROCESSOS FORMATIVOS: Psicastenia e intelectualidade

*Tudo o que criei ou defendi
nunca deu certo.
Nem foi aceito.
E eu perguntava a mim mesma
Por quê?*

*Quando menina,
ouvia dizer sem entender
quando coisa boa ou ruim
acontecía a alguém:
fulano nasceu antes do tempo.*

Guardei.

*Tudo que criei, imaginei e defendi
nunca foi feito.
E eu dizia como ouvia
a moda de consolo:
nasci antes do tempo.*

*Alguém me retrucou:
você nasceria sempre
antes do seu tempo.
Não entendi e disse Amém.*

Cora Coralina [Nasci antes do tempo]

*Quando nascemos fomos programados
A receber o que vocês
Nos empurraram com os enlatados
Dos U.S.A., de nove as seis.*

*Desde pequenos nós comemos lixo
Comercial e industrial
Mas agora chegou nossa vez
Vamos cuspir de volta o lixo em cima de
vocês*

*Somos os filhos da revolução
Somos burgueses sem religião
Somos o futuro da nação
Geração Coca-Cola*

*Depois de 20 anos na escola
Não é difícil aprender
Todas as manhas do seu jogo sujo
Não é assim que tem que ser*

*Vamos fazer nosso dever de casa
E aí então vocês vão ver
Suas crianças derrubando reis
Fazer comédia no cinema com as suas leis*

[Geração Coca-Cola] – Legião Urbana

Durante três anos fiz a mesma pergunta para meus alunos, estudantes universitários, no primeiro dia de aula e naqueles dias que dão o tom de despedida semestral: Qual é sua relação com a tecnologia? Para aqueles cuja minha pergunta era incompreendida, repetia de outras formas: Você imagina sua vida sem seu celular? Ou, se você estivesse em um lugar onde não tivesse acesso a nenhum tipo de dispositivo ou, até mesmo informação, como você intui sua sobrevivência? Por meio destas perguntas buscava uma rota que pudesse levá-los ao questionamento de sua própria imagem social. Procurava os (des) caminhos do inferno. Esquadrinhava imagens evocadas que eu sabia com Pais (2001, p. 31), “que, na verdade orientavam os rostos sobre todas as direções (como as máscaras de Picasso), mas que são artificialmente constrangidas a orientarem-se no sentido do que se pretende demonstrar ou explicar”.

Questionava porque queria fazer com que a realidade social, para meus alunos apenas se insinuasse para, a partir daí, pensando com Lewis Carrol (1998) em Alice, eles pudessem escolher qual porta abrir. A tentativa era de colocá-los no centro de um labirinto, como acontece com a menina de dez anos, no filme *O labirinto de fauno*, onde não se é possível saber qual, entre as várias combinações possíveis, se fará como saída. Entretanto, não se tratava da tentativa de adivinhação ou de seguir a esmo qualquer curso. Nas aulas tratava a respeito da percepção de que a universidade é um espaço demarcado pelo desenvolvimento da capacidade de se trabalhar com as informações disponíveis e que, por isso mesmo, ela se transforma em *lócus* de desenvolvimento das percepções sobre o real. E não, necessariamente, apesar de não se excluir, um local cuja única mão possível é a racionalidade. Na verdade, meu objetivo era o de exercitar na universidade a percepção para além da superficialidade na qual, geralmente, ela se apresenta.

As diversas respostas cerravam-se em uma única certeza: a de não haver qualquer tipo de preocupação, pensamento, sentimento e, principalmente, interesse para com as questões levantadas. Assim, percebia, então, que no ambiente universitário, na atualidade, existe uma grande preocupação dos alunos para com o mercado, para com os iogurtes, desodorantes. Para com, até mesmo, o desenvolvimento do saber fazer. Difícil era, para mim, compreender, em meus alunos, algum interesse ou algo que os motivassem ao saber pensar. Qualquer

coisa que os conduzissem aos caminhos da atenção entendendo ser a atenção fator essencial para o desenvolvimento do intelecto.

Esta constatação gerou muitas dúvidas sobre o próprio processo educacional. Arrebatou-me em um oceano formado por angústias. Conquista triunfal, porque acredito que nem as angústias e, tão pouco, as dúvidas sejam ruins. Ao contrário. Compartilho das ideias flusserianas de que “é preciso duvidar. Para começar, é preciso duvidar da dúvida cartesiana porque, mesmo hiperbólica, ela impõe um limite inaceitável” (BERNARDO, 2011, p. 09).

Mas, fiquei à deriva. Meu horizonte apresentou-se aberto. Sem referências. Momento ideal para qualquer processo criador. Pensar a maneira pela qual meus alunos interpretam o mundo, segundo e seguindo as lógicas hegemônicas e, por isso mesmo, dominantes, me deixa temeroso. Mas estava consciente de que sem esta condição, não seria possível me encontrar. Com Deleuze (1996), que pudesse avançar sobre espaços nômades. Que fosse possível construir minha máquina de guerra.

Meus alunos acreditavam que o ingresso no mercado de trabalho deveria ser o principal objetivo de uma formação universitária. Este é um objetivo importante, duvido, apenas, de sua principalidade. Em contra partida eu buscava mostrar que o desencantamento weberiano, onde “mistérios, maravilhas, prodígios tornaram-se inteligíveis pelo conhecimento científico e regidos pela racionalidade por meio da lógica de mercado” (SOARES, 2001, p. 130) não os deixava perceber que, nesta lógica, eles também eram mercadorias e, como tal, sucumbidos às leis de oferta e demanda de mercado.

Na medida em que questões, como as iniciais, eram suscitadas, mesmo quando seguidas de certa dose de ironia, meus alunos mostravam receio. Uma espécie de medo em desenvolver o próprio pensamento. É como se as questões suscitadas em aula, não permitissem a extração de uma condição psicastênica no qual se encontravam. Desejava trazer à tona, à eles, o fato de que “a realidade não é o que pensamos ser real, mas aquela que acreditamos ser real” (PAIS, 2003, p. 35). Mostrar que entre o pensar e sua constituição existe um longo caminho a ser percorrido. Caminho que exigia deles o ingresso, de maneira muito profunda, em suas verdades pré-estabelecidas para, a partir daí, extrair possibilidades de corrupção da lógica dominante que atualmente se apresenta. Entretanto, a condição

psicastênica impõe limite, o que, por sua vez, deixou (e ainda deixa) a tarefa proposta mais desafiadora.

2.1 A psicastenia

A condição psicastênica na qual meus alunos se encontravam pode ser entendida como o resultado das obsessões e das dúvidas geradas pela percepção incompleta dos sentimentos. Resultado da ausência de atenção e vontade. Do enfraquecimento geral das funções psíquicas. Da internalização de uma anomia que, em princípio, é social. Afinal, vivemos um período de céleres transformações tecnocientíficas e de exacerbo informacional que faz com que tenhamos que decidir sobre algo que, antes mesmo da decisão, já passou. Anomia esta que reflete na ausência de tempo, inclusive para delinear qualquer processo reflexivo.

Exauríveis pela psicastenia generalizada que enreda seus cotidianos, estes alunos buscavam, em salas de aulas, modelos operatórios de mercado. Receitas que lhe nortegassem em como e quando fazer e que, ao mesmo tempo, os afastassem da premissa básica de qualquer noção ou entendimento do *porquê* e/ou do *para quê* fazer. Modelos estes que, para mim, apresentam-se inaceitáveis. Não queria transmitir modelos, mas sim, as dúvidas no lugar dos modelos. Dúvidas que tenho a consciência de que, por eles, seriam facilmente aceitas, mas dificilmente questionadas. Justamente neste ponto, residia outro problema: a dúvida que não se fazia dúvida e ficava a espreita de um modelo que a realizasse enquanto caminho a ser percorrido. Dúvida que se realizasse como resposta.

Confesso que esta tarefa de trabalhar o processo de ensino, incitando a dúvida, foi (e ainda é) um tanto arriscada, pois implicou (e ainda implica) em extrair os alunos de uma realidade dada, sem qualquer necessidade de maiores explicações, para colocá-los em uma condição na qual eles fossem os únicos responsáveis pela criação da legenda de mundo do qual participam. Trabalhar a partir da dúvida insinua orientá-los na distinção entre o real possível daquilo que se apresenta verossímil à primeira vista. A partir do que se concebe. Do que se sabe. A partir de um movimento em espiral que ora parte do professor ora do aluno.

Movimento este que não se sabe quando e em quem se inicia, mas sua constância permite intuir que não deva existir um fim.

Trabalhar com as dúvidas ao invés das certezas também implica na suposição de que o mundo inventado seja melhor do que o mundo recebido e, desta forma, na constatação de que seu olhar sobre o mundo paira sob a medida do fingimento. Fingimento que se relaciona ao próprio pensamento que, preso à mercantilidade, não se realiza, mas faz de conta que sim.

Fingimento que se prende nas formas pelas quais os alunos trazem consigo suas representações de mundo. Suas ideais fixas. Suas compulsões. Suas obsessões. Suas realidades inventadas dentro de um plano discursivo cartesiano que os orienta a caminhar com certeza absoluta encaixando-os no padrão socialmente normalizado. Socialmente aceito. Historicamente e hierarquicamente construído. Padrão que exige a docilidade de seus corpos. O controle de suas vidas. E, por isso mesmo, a primazia do processo formativo.

Incitar a dúvida e extinguir a insegurança sabendo que a primeira leva o sujeito a buscar caminhos. A segunda prende o sujeito entre os caminhos existentes. Quando estes alunos trazem para os espaços escolares suas dúvidas, geralmente elas estão relacionadas à insegurança. Ao medo. A fobia. Suas dúvidas não são instaladas como um estado de espírito polivalente que aliada “à curiosidade, é o berço de toda pesquisa, portanto, de todo o conhecimento sistematizado” (FLUSSER, 2011, p. 21), mas como um sintoma da esquizofrenia. Da neurose. Resultado da vida ordinária que os transformam em sujeitos psicastênicos.

Entre a dúvida-insegurança e a dúvida-polivalente se revela uma dicotomia a ser convergida pela educação formal no papel de seu professor: (re) construção e (re) significação dos sentidos da educação aos alunos que vivem sob a lâmina de uma faca de dois gumes. Percorrem caminhos fronteiriços entre a suposição da realidade e construção do intelecto.

Fronteiriços porque, se por um lado, temos a dúvida como base fundante de toda construção do conhecimento, ou, como diz Flusser, a dúvida “concebida como uma procura por certeza que começa a destruir a certeza autêntica para produzir a certeza inautêntica” (2011, p. 22), por outro, temos a dúvida como resultado de um processo de construção induzido e mal resolvido que pode levar, como revela Zorzanelli (2010, p. 423), a “uma série de alterações psicológicas, como sentimentos

de incompletude, que abarcaria as operações intelectuais (alteradas pela dificuldade de sustentar a atenção e coordenar ideias), as emoções (transformadas em ruminações, tiques e ansiedade) e a percepção (invadida por sensações de despersonalização e desrealização)". Em outras palavras: a dúvida como fronteira entre o intelecto e a psicastenia.

2.2 A dúvida

Tanto a psicastenia quanto a intelectualidade têm como base a dúvida. A questão que se apresenta refere-se, portanto, às formas pelas quais as dúvidas são trabalhadas e, a partir deste trabalho, para qual lugar ela pode nos levar. Ou melhor, em qual lugar queremos chegar a partir dela. Por isso mesmo, a dúvida se mostra como cenário, por excelência, tanto da formação do intelecto como a da psicastenia. Por sua vez, constitui-se, desta forma, como dispositivo de formação das subjetividades contemporâneas.

Como meu objetivo era o de desvelar os tormentos do próprio ato do pensamento, acredito ser melhor esclarecer alguns constructos. Para tanto, comecemos com a intelectualidade.

A intelectualidade não pode ser resumida apenas na percepção, na compreensão ou no conhecimento sobre algo. Não se minimiza nas aplicações de conceitos e nem, tampouco, no acompanhamento dos fatos cotidianos que fazem, segundo o senso comum, as pessoas ficarem antenadas sobre tudo o que ocorre no dia a dia nas mais diversas áreas. Seu entendimento vai além porque, tanto a percepção quanto a compreensão ou, ainda, o conhecimento envolve uma série de precedentes e sucessões que só são possíveis de ser trabalhados se tivermos clareza do que é, e principalmente, qual é o local da dúvida no intelecto.

A dúvida, segundo Flusser (2011, p. 22) pode ser "concebida como uma procura pela certeza que começa por destruir a certeza autêntica para produzir a certeza inautêntica". Isto implica em dizer que a dúvida pode ser, inclusive objeto da própria dúvida e é justamente neste caminho que se inicia o processo de fugacidade do próprio espírito. Isto porque, a dúvida da dúvida, "é um estado de espírito fugaz. Embora possa ser experimentado, não pode ser mantido" (p. 23). Em suma, a

dúvida constitui-se, inclusive, na fé autêntica. Na fé de que, de certo, podemos crer somente nas dúvidas sobre os acontecimentos.

Se pensarmos que a dúvida autêntica que nos leva ao intelecto, seu contrário, ou seja, a falsa dúvida, nada mais é do que pura psicastenia. Ainda com Flusser (p. 25), “a dúvida da dúvida se derrama, a partir do intelecto, em direção a todas as demais camadas da mente e ameaça solapar os últimos pontos de senso de realidade”. É justamente o respectivo esvaziamento que se firma como papel da universidade. Ainda seguindo a mesma proposição de pensar, posso intuir então que, na medida em que se esvazia o conceito de realidade, se atinge a intelectualidade. Isto deve ocorrer porque o espaço deixado pelo esvaziamento do conceito de realidade é preenchido, progressivamente, pelo intelecto, por aquilo que dúvida. Desta forma, a dúvida “invade as demais regiões mentais para articula-las, e as torna, por isso mesmo, duvidosas”. Este entendimento pode ser resumido com Johann Goethe, em sua tragédia *Fausto*, por intermédio da personagem *O bobo*, ao afirmar (ou duvidar?) que “só sabemos com exatidão quando sabemos pouco porque na medida em que conhecemos, instala-se a dúvida”.

Sendo, então, a dúvida o âmago da intelectualidade, esta última, por sua vez pode ser entendida conforme Flusser (2011, p. 40), como “o campo onde ocorrem os pensamentos” e, por isso, *lócus* das subjetividades. Ela não é o que conheço, mas onde se torna possível o conhecer. Ela não é um resultado, mas sim, um princípio de tomada de consciência. Por isso mesmo, é do intelecto que os pensamentos emergirão para, por sua vez, ressignificar a realidade que se apresenta para, a partir dela, esvaziar-se novamente a concepção ora obtida, por meio da dúvida, para posterior ressignificação. Uma espiral que se constrói a partir da dúvida autêntica. Esta é a forma pela qual se concebe a intelectualidade.

Pensando a intelectualidade da maneira exposta acima, percebo que para dar significado ao pensar, se faz necessário um exercício de “organização lógica dos conceitos” (FLUSSER, 2011, p. 44). Uma organização lógica do próprio pensamento. Exercício este que, a rigor, só se faz possível a partir da concentração. Do desprendimento da atenção para a dúvida.

A atenção para a dúvida é pura contemplação. Faz-se no desenvolvimento da condição de espreita. Isto porque, sem a contemplação, o sujeito não trabalha a concentração e, por isso, não delineia um pensamento mestre que deva conduzir

seus pensamentos auxiliares. Com Flusser (2011), explico melhor esta colocação: para o autor, “o exercício da concentração desvenda, imediata e vivencialmente, a luta entre vontade e intelecto dentro de nossa mente, e pretende fortalecer a vontade contra o intelecto” (p. 36). Isto implica em dizer que “a concentração é a invasão da vontade no território do intelecto: é a vontade que elimina todos os pensamentos, salvo um único”. Tomando com o autor tal afirmativa, é papel da escola o desenvolvimento do exercício da concentração. Da atenção do olhar. Mesmo porque, “o exercício da concentração não é um ato bárbaro e indisciplinado. Pelo contrário, é um procedimento bem organizado, de técnica apurada e de êxito pragmaticamente verificável” (p. 39). Entretanto, cabe ressaltar que a concentração não exige esforços conceituais, mas sim, a busca pelo campo onde ocorrem os pensamentos, ou seja, a busca pelo intelecto. Esta busca se dá, a priori, pela atenção que se dá a determinada questão. Questão que se formula por meio da dúvida e não pela certeza.

Concentração e atenção são palavras sinônimas (FLUSSER, 2011). Pensemos o trabalho docente por meio do desenvolvimento da atenção. Uma vez que, mesmo que interconectadas e/ou expostas, as subjetividades ainda são únicas e são determinantes para o desenvolvimento do olhar, posso afirmar que as dúvidas se apresentam de diversas maneiras aos diversos olhares. Por conta disso, o exercício da atenção se torna tão importante quanto necessário, já que ter um olhar atento para as questões que estão sendo propostas significa em ter como seu o mundo que se apresenta para o outro. Implica em hospedar as angústias do outro em si e, desta maneira, se tornar estrangeiro de si em si mesmo.

A atenção é a própria condição de espreita. Ela sugere que estejamos ao distanciamento certo de algo ou alguém. Não tão próximos que nos faça perder a dimensão do todo, mas, também, não tão distante que não nos permita enxergar os detalhes. É a busca, como exemplo, do casal apaixonado pela melhor visão do por do sol e, diante deste, a percepção de que naquele momento dia e noite se encontram e se complementam.

Tal percepção só é possível por meio da espreita. Por meio da vigilância sobre o deslocamento da própria atenção. Afinal é comum estarmos, por exemplo, conversando com alguém e pensando em outra coisa. Este desvio só pode ser

controlado por meio do exercício da concentração, pois a atenção é um hábito que se aprende.

Por meio da atenção, estaríamos à espreita do que o futuro nos reserva e, desta forma, conscientes de que as anomias sociais não são fatos isolados dos sujeitos que compõem determinadas sociedades. Ao contrário, são resultantes de um movimento em espiral que envolve a psicastenia e a intelectualidade num grande blefe mercadológico da qual e na qual a educação formal se serve e se orienta. Em decorrência disso, se torna papel da educação hodierna, a realização exercícios que tenham, como resultado, o desenvolvimento do olhar atento e da permanente condição de espreita.

Em uma sociedade anômica, cujo excesso provocado pela tecnociência desvia a todo o momento a atenção para qualquer coisa, o exercício da atenção só ganha êxito por meio do desenvolvimento de um olhar atento. Este último, segundo Joseph Esquirol (2009), é a condição básica e estrutural para o desenvolvimento do respeito. Respeito este pelo qual professores em todos os níveis educacionais tanto clamam.

Para Esquirol, refletir sobre a atenção, sobre o olhar atento ou sobre o respeito é refletir sobre exatamente às mesmas coisas. É “olhar de forma desinteressada, sem ceder à vertigem da possessão nem da presunção, e é, sem dúvida o melhor antídoto da auto complacência” (2009, p. 85), da vitimização. Da fantasia sobre a realidade operada pelas maquinarias científicas e pelas leis mercadológicas. Ainda com Esquirol: inimigos da excelência moral.

Vale lembrar com este mesmo autor que “apesar do que possa parecer e tendemos a acreditar, não estamos de modo algum acostumados a olhar a realidade” (p. 86). Mesmo porque, olhá-la atentamente implica em esvaziá-la. Sugere, em decorrência, colocá-la em dúvida. Alude em contradizer as formas pelas quais a sociedade constrói nossas subjetividades. Insua que a educação formal, como prática de desenvolvimento das potencialidades, não opera de modo eficaz porque apóia às formas secularmente estabelecidas de se exigir a atenção, mas não propõe o desenvolvimento da atenção do olhar ou do olhar para a atenção. Consequência intrínseca do respeito.

2.3 A educação formal

Entendo a subjetividade como um Eu central cuja manifestação, segundo Flusser (2011, p. 38) pode se dar de duas formas: “o eu que pensa e o eu que quer”. Mais uma vez, nos deparamos com ambiguidade que se instala em qualquer humano. Assim, no Eu que pensa, “ocorre uma multiplicidade de pensamentos, e todos eles ocorrem como fios num tear”. No centro desta multiplicidade de pensamento “corre um fio-mestre fortemente iluminado pela atenção, aparentemente irradiada pelo Eu. Ao redor do fio-mestre, correm fios auxiliares, às vezes cruzando, às vezes sustentando o fio mestre”. Os fios auxiliares são fugazes. Não se prendem. Não possuem sequencia, mas que “estão sempre presentes, porque o cone da atenção pode desviar-se do fio mestre para iluminá-los e torná-los destarte de novos fios mestres”. Já o Eu que quer, “quer fazer parar o fio-mestre e destruir todos os fios auxiliares”. Assim, “O Eu que quer, quer pensar um único pensamento”.

A maneira pela qual Flusser concebe a formação da subjetividade pode ser, ampliada com Deleuze (1998, p. 35), para quem a subjetividade pode ser entendida como uma dobra: “inflexão das forças do Fora, através da qual se cria um interior. Interior que se encerra dentro de si nada mais que o Fora”. Não se trata, portanto, “de uma interioridade fechada sobre si mesma e contraposta à imagem que lhe é exterior”. Ela é a relação de si consigo mesmo. É a colcha que se forma no tear de pensamentos compreendido por Flusser.

É na formulação lógica da intelectualidade e da subjetividade que me deparo com a tensão dos trabalhos realizados na escola. Ao que me parece, pelo menos à primeira vista, as buscas de alunos e os trabalhos docentes têm se resumido à transferência de modelos que são instaurados como verdade. Trabalhos que tendem a forçar a psicastenia em detrimento do abandono da intelectualidade.

Trabalhos que forçam a modelagem objetiva e não as construções subjetivas. Trabalhos que operam com as informações e não com os pensamentos. Informações que se fazem verdades. Verdades cegas. Verdades cruas. Verdades que não aceitam contraposição. Que não se permitem o jogo. Esta é a crucialidade: os recintos escolares estão (re) calcados nas regras e não permitem o próprio jogo. Talvez, este seja o jogo da educação e, por isso, um problema educacional: criar paradoxos de repetição como processo fundamental de aprendizagem. Tecer de

maneira mimética, uma rede de passagens entre pensamentos que vão da intelectualidade à psicastenia. Da psicastenia à intelectualidade reproduzindo, desta maneira, a ordem daquilo que se instaura como verdade. Daquilo que se diz ser ciência. Daquilo que pretende ser formal.

Mimesis que representa a própria representação. Que imita do interior para o exterior porque surge do âmago do desejo de ser fiel a si mesmo. Em se tratando da educação formal, imitação que acredita civilizar porque busca tornar mais iguais e mais semelhantes os sujeitos. Igualdade legitimada por sistemas – econômicos, políticos, financeiros – que fazem da educação seu poder de barganha. Educação que contamina corpos ao fazer da bio-política e do bio-poder, dispositivos de subjugação. De corrosão de nossa natureza humana. Educação formal que nos interpela. Que faz do tempo, o ditador de nossos hábitos. De nossos usos, sujeição ao mercado. De nossas ações, moeda de escambo. Da opinião dos outros, nossas opiniões.

Educação formal que, por meio da mimesis, forma e aumenta a massa. Que cria necessidades, operando segundo Tarde (1992, p. 228) com duas grandes categorias: “a credulidade e a docilidade”. Categorias que criam e repetem, cada uma a seu modo, paradoxos de repetição do que vai ser, pela ciência, instaurado como padrão e que, pela educação formal, será convergido e aplicado como dispositivo bio-político no exercício do bio-poder foucaultiano.

Uma vez criados os paradoxos de repetição e, por meio deles, da instauração da verdade, alcançamos os mesmos resultados por vários modelos diferentes. Entretanto, poucos são os que se amalgamam no intelecto. A credulidade, por exemplo, envolve a repetição dos modelos já instaurados na tentativa de se obter os mesmos resultados. “Envolve uma adesão totalmente passiva a uma ideia do outro” (p. 228). Submerge da fé de que no outro reside aquilo que desejo e, por isso, sua imitação deve alçar-me às mesmas conquistas. Fé cartesiana. Autêntica. Aparentemente ingênua e inocente. Fé “que caracteriza toda a idade moderna. [...] responsável pelo caráter científico e desesperadamente otimista da idade moderna, pelo seu ceticismo inacabado, ao qual falta dar o último passo” (FLUSSER, 2011, p. 23). Fé que ancora os fazeres educacionais que, a cada momento e a todo instante, se desliga dos saberes que ora se constituiu como eixo norteador da educação.

Diferente da credulidade, mas convergente à ela, a imitação pela docilidade se dá pela obediência instaurada como desejo. Como diz Tarde (1992, 229), “um homem enérgico e autoritário exerce sobre as naturezas fracas um poder irresistível: oferecer-lhes o que lhes falta: uma direção”. Assim, para estes homens, “a obediência não é um dever, mas uma necessidade”. Necessidade que a escola tenta sedimentar como meio de normatização e controle das maneiras pelas quais se firmam os laços sociais. Autoridade em decadência corrompida pelo desprezo.

Tarde, no início do século XIX, já alertava para o fato de que a obediência e a credulidade são irmãs e andam juntas. “As pessoas obedecem pela mesma razão que acreditam; e, do mesmo modo que a sua fé é a irradiação da de um apóstolo, a sua atividade é senão a propagação da vontade de um mestre” (p. 229). A dúvida que levanto relaciona-se ao mestre que, atualmente, seguimos. O consumo? A moda? O mercado? O espetáculo? O conhecimento? Ou, simplesmente, a mim mesmo? Seja qual for a resposta, a educação formal perde seu poder legitimador do processo formativo pessoal e, por isso mesmo, suas ações, desde o final da idade média e início do período moderno, tornam-se repetição de processos cuja sociedade já se saturou. Remakes de filmes a muito já vistos. Tentativas de perpetuação e permanência daquilo que já não emana mais vigor, pois a sociedade atual se solidifica nos mecanismos de controle e escavam, como máquinas de guerra, as macroestruturas legitimadoras de uma autoridade exercida sobre os corpos. Desta maneira, a educação formal apresenta-se tão superficial quanto errante.

Dada sua intenção formativa, a educação formal acaba operando no hiato entre a psicastenia e a dúvida do intelecto. Em vão. Não consegue ligar as dúvidas e, por isso, não liga os respectivos campos – o da intelectualidade e o da psicastenia promovendo, por sua vez, a incompletude na/da formação dos sujeitos. É como se ela não conseguisse realizar a passagem entre o real e o imaginado. É como se Tânatos não deixasse o reino dos vivos e, também, não alcançasse o reino dos mortos. A educação formal sofre à deriva no sortilégio da própria sorte.

Na tentativa de alterar as percepções do sujeito sobre o real, a educação formal tenta se desdobrar. Se reconstruir. Se superar. Não gera vontade. Não reúne desejos. Sob esta perspectiva ela não se assemelha a Tânatos. Aproxima-se de Hades, cujas trevas lhe foram impostas. Mesmo que à deriva, porque mata as

peessoas que nela acreditam. Situação melhor entendida com Fernando Pessoa (2006) em seu poema *Nada fica de nada* já que, na atualidade, “*Nada fica de nada*”, pois “*Nada somos*”. Assim, só nos resta “*Um pouco ao sol e ao ar nos atrasamos*”, porque “*Da irrespirável treva que nos pese*” e na tentativa de viver “*Da humilde terra imposta*”, a educação formal, hoje, corrobora por nos transformar em “*Cadáveres adiados que procriam*”.

A educação formal assim se apresenta porque em uma sociedade autolimpante, como referenciada por Almeida (2010, p. 51): “aos olhos dos alunos, o discurso do professor constitui-se um blefe, fala de coisas distantes de sua vivência cotidiana, de saberes descolados das suas referências, não representam mais os modelos com os quais se identificam”. É um blefe porque não consegue fugir do abismo no qual se encontra. Enquanto blefe, ela transforma seus sujeitos em grandes operadores do nada sobre o nenhum. Seu principal objetivo se estabelece na reorientação de seus hábitos. De suas práticas. Ela não distingue a aparência do ser, pois sua preocupação esta em “eleger, como blefe, falsas verdades, e de guardar, para poucos, as que poderiam ser boas” (KODO, 2001, p. 23).

O discurso do professor, enquanto blefe, gera uma das dificuldades em se trabalhar com as dúvidas ao invés das certezas. Esta dificuldade está justamente no fato de que, sem certezas, perdemos os ideais de representação. Deixamos de “acreditar que as histórias que ouvimos de nossos professores e pais ainda valem para alguma coisa”, correndo, ainda, o risco de despertarmos nos alunos dúvidas sobre suas estruturas. Sobre as hierarquias. Corremos o risco de que eles percebam que as regras que aprenderam “podem ser reajustadas a qualquer situação, conforme aparecem ou como são jogadas” (p. 38).

A educação formal, sem se preocupar com a psicastenia ou com o intelecto, corrobora com as insuficiências psicológicas de seus sujeitos. (Re) afirma uma espécie de “anomia social”. Faz da intuição o ponto de partida para o entendimento de qualquer ação que não esteja ligada à seu estudo. Busca moldar o sujeito para que este se adapte ao seu modelo. Tarefa arriscada já que seu principal fenômeno a ser estudado é justamente o sujeito que liga todos os outros fenômenos que ocorrem em determinada sociedade: o homem. O que pode parecer, à primeira vista, um ato inocente e banal ou, até mesmo, o cumprimento de algumas normas institucionalizadas, pode esconder, para os alunos, uma grande emboscada: Sob o

álibi de que a educação formal irá ajuda-lo a ingressar em um mundo melhor, a educação acaba, por sua vez, por reafirmar “uma definição política que tem a ver com os objetivos que uma sociedade determina para si” (SANTOS, 1996). Ela acaba por alicerçar a insegurança quando opta por refinar o sentimento de incompetência criado neste aluno quando, a princípio, sabemos se tratar de uma anomia social provocada pela própria educação.

A anomia social, neste texto, deve ser entendida a partir da conceituação de Durkheim (2002), para quem as relações sociais em torno do trabalho superam o desenvolvimento individual do sujeito. Partindo deste preceito, podemos compreender que a educação formal, ao buscar “desenvolver habilidades e potencialidades dos sujeitos” dentro de uma sociedade que se regula pelo mercado de trabalho, acaba por promover a desregulação desta sociedade, já que força os indivíduos a se encaixarem em um modelo já estabelecido. Tenta extrair dos sujeitos a docilidade. Tenta domesticá-los. Chega, muitas vezes, a querer se colocar como dogma e direcionar, desta forma, seus participantes pela fé. O entrave se encontra no fato de que o mercado nos seda. Seduz. Hipnotiza. Em decorrência, a preocupação para com o mercado e a busca do desenvolvimento econômico em detrimento do desenvolvimento moral e da busca pela integridade pessoal, gera esta sociedade direcionada pelo brilho. De efemeridade latente. Doente.

A educação formal busca (sobre) viver numa sociedade anômica formada por sujeitos psicastênicos. Pessoas cujo desenvolvimento intelectual não ocorre porque a educação formal, uma das poucas possibilidades de se trabalhar com a formação do indivíduo, está corroída por forças que operam dentro das certezas modernas. Nas ações educacionais atuais não existem espaços para as dúvidas. “Falta vida na sala de aula. Falta poesia, falta imagem, falta diálogo, falta o Ser, falta a existência” (SANTOS, 2005, p. 42). Falta vida porque na sociedade a qual esta educação serve, não existe tempo para as dúvidas. Sem espaço e sem tempo, inexiste a possibilidade de contemplação e, por isso mesmo, a estes indivíduos, o fio-mestre ao qual se referiu Flusser, perde o cone luminoso da atenção.

É como se vivêssemos cobertos por uma teia tecida com pensamentos auxiliares. Dispersos. Errantes. Teia que não prende porque seus fios são frouxos. Desorientados. Assim, encontramos os sujeitos da educação: pessoas que não aprenderam a contemplar simplesmente porque não tiveram tempo e nem espaço

para isto e, por isso, buscam o pertencimento por meio do que lhe é prontamente dado e instantaneamente abandonado. Esquecido.

Desculpas para a (des) regulação funcional da educação não falta. Podemos começar pelos alunos que, a priori, recebem dos discursos hierarquicamente instituídos a culpa pela indisciplina que geram. Pela desatenção. Pelo desalento ao currículo escolar. Passamos, posteriormente, aos professores que, ainda mantendo a mesma hierarquia, não desempenham bem seus papéis em sala de aula. Profissionais que, para muitos, devem ser imbuídos do “dom” do ensinar e da paciência quase santa de Cristo. Seguindo a hierarquia hegemonicamente instituída, chegamos aos coordenadores que não coordenam ou que não possuem uma “pedagogia adequada”. Os diretores que não dirigem e exercem o autoritarismo ao invés da autoridade e, desta forma, sufocam-se pelas próprias conspirações de seu ofício. Dirigentes e secretários de ensino empossados como gratificação eleitoral, cuja competência é tão questionável quanto os engenhosos planos que os conduziram ao cargo. Ao passarmos pelas câmaras, pelo senado, pela presidência e, por todas as instâncias executivas e legislativas, encontramos possíveis “culpados” pela degeneração da educação formal. Mas não encontramos a causa e esquecemos de que quase todos nós passamos pelo mesmo processo e, por isso, somos orientados a buscar a causa certa e não a buscar a dúvida provável.

A tensão entre o tempo educacional e o tempo social atual que convergem na educação formal, pode ser explicada, ou, pelo menos, intuída: no período moderno a educação formal funcionou como processo de instituição e normatização social. Hoje, sofre as consequências de ter suas fantasias desmentidas pela dura realidade que se apresenta. Não percebe que tradicionalismo não é sinônimo de velharia e que o movimento tecnocientífico, político e econômico atual formam verdadeiras furações com as quais ela se propõe a lutar. Assim, acredita que o desenvolvimento de potencialidades seja a memorização de passos básicos para a operacionalização de uma máquina. Permite com que o mercado, ao reorientar o processo educacional, reordene, por seu turno, a vida dos indivíduos que, à esse processo, se submete. Não questiona se sua proposição é, de fato, fundamental nesta sociedade rizomática que alimenta, a cada instante, seu supercérebro coletivo.

Voltemos a tratar dos alunos. Ao submetê-los a uma farsa quixotesca, que se mostra como e enquanto educação formal, a educação formal acaba por reafirmar a

fugacidade pela qual eles percebem o mundo. Fugacidade esta que desloca, dos alunos, qualquer possibilidade de contemplação e, desta maneira, desvela como importante àquilo que se concebe à primeira vista. Desta maneira, ela faz com que estes alunos se projetem para o que já passou e não para o que está por vir e, em decorrência disso, para o mundo das coisas. Coisas estas que, no âmago da questão, para a sociedade, são os próprios alunos.

Para realizar o caminho contrário do exposto acima, ou seja, a projeção dos alunos para aquilo que está por vir, se faz necessário atenção. Permanência em um estado crepuscular. Os trabalhos de Marcos Ferreira dos Santos (2005) pode nos ajudar com esta reflexão.

2.4 O crepuscular

O crepuscular, segundo Santos (2005, p. 17) “pode ser entendido como aquele momento específico no final da tarde, no trânsito entre o dia e a noite, quando todos os insetos se agitam em torno de alimentos”. O crepuscular é “um momento difuso por excelência, limítrofe, liminal, que tem como motivação básica de seus seres a busca pela alimentação”. É o momento da interlocução entre os animais que caçam durante o dia e estão buscando seu recolhimento e os animais que caçam durante a noite e estão saindo para a captura. É o momento da síntese resultante do homem diurno e o homem noturno bachelardiano. É o momento da espreita por excelência.

Ao transformar os dizeres de Flusser (2011), Esquirol (2006) e Santos (2005) em um tecido orgânico, percebemos, então, que o respeito está intimamente relacionado ao alcance da intelectualidade que, por sua vez, só se faz possível por meio da espreita ou da atenção para com os objetivos propostos. Todavia, é importante lembrar que não me refiro à intelectualidade como sinônimo de erudição ou saber fazer científico. Apesar de a universidade auxiliar no exercício do pensar sistematizado, o alcance do intelecto pode se dar em qualquer meio. Em qualquer cena. Em qualquer momento do cotidiano. Para tanto, como explicitado, basta à atenção aos fatos que se fazem como objeto do pensar.

A atenção, como nos lembra Esquirol, “não é um movimento frequente, mas raro” (2008, p. 11). Exige o esforço da concentração ao qual Flusser (2011) se refere. Não é um movimento “apenas para resgatar ao outro ou o outro, mas também a si mesmo” (ESQUIROL, 2011, p. 11). Por isso mesmo, a atenção, quando pensada como mecanismo de demarcação da intelectualidade denota, também, o respeito a si mesmo. Este último é resultado de uma ação “das imagens noturnas para o herói diurno em vigília e combate, e imagens diurnas para o místico recolhido em seu abrigo” (SANTOS, 2005, p. 42). O respeito “incita a busca de Si mesmo. Um diálogo profundo entre o conhecimento e a busca de experiência de uma verdade – particular, singular e de uma realização”.

Este dialogo de Si e para Si resulta do exercício mental da atenção. Só se torna possível se pensarmos, com Flusser (2011), a dúvida como elemento fundante da busca. Só se torna possível se trilharmos, com Santos (2005), o caminho do dia para a noite e o da noite para o dia, “modificando o nosso olhar sobre as coisas e, modificando o olhar, amanhando a própria mão, [...] descobrindo que o diálogo é a condição primeira do conhecimento: descobrir e descobrir-se no outro” (p. 47).

Só prestamos atenção quando queremos algo. Um retorno. Uma resposta. Um entendimento. Entretanto, em uma sociedade cuja marca é o excesso, principalmente informacional, se faz preciso refletir, a fundo o que merece atenção, “o que “merece” respeito, pois por infelicidade é demasiado frequente que o que deve ser respeitado não o seja, e que o que é efetivamente respeitado não deveria sê-lo”. (ESQUIROL, 2011, p. 16). Ao nos interessarmos pelas certezas ao invés das dúvidas acabamos por cooptar com a indiferença e o consumo que caracterizam, junto ao excesso, alguns sintomas da anomia de nossa sociedade. Tal cooptação contribui para os desvios da atenção e, conseqüentemente, do respeito. Isto ocorre porque é “somente quando alguém compreende onde está e quais são as características mais relevantes de seu contexto, torna-se capaz de atuar, de decidir e, definitivamente, de viver e conviver melhor” (p. 23). Compreensão esta suprimida por algumas universidades brasileiras por meio de seus processos e procedimentos técnicos direcionados para as atividades mercantis.

Aqui, um jogo lógico para melhor entendimento do que se explicita: sem dúvidas, sem atenção. Sem atenção, sem respeito. Sem respeito, sem interação.

Sem interação, a informação não (in) forma. Sem a formação, as atividades docentes morrem em utopias.

Ao questionar o papel da tecnologia no dia a dia dos alunos, busco também, a percepção, por parte deles, de como as tecnologias têm se tornado um poderoso sistema. Não faz muito sentido dialogar sobre as facilidades de um celular ou de um cartão de crédito, mas sim, como este potente sistema tecnológico os envolve em uma poderosa rede econômica, política e informacional. Entretanto, suas condições psicastênicas têm retornado “um imediatismo tão natural que resulta irrefletido, sem distância” (p. 33). Isto porque algumas universidades, atualmente, assim trabalham: na busca de melhores resultados do saber fazer por meio das políticas de desenvolvimento de habilidades e competências que são, por sua vez, avaliadas (?) por questões práticas que exigem respostas objetivas em detrimento da busca da compreensão e, assim, do exercício do deslocamento da atenção e da concentração na dúvida. É como se as universidades, hoje, dessem o peixe ao invés de ensinar a pescar.

Pode parecer um tanto óbvia a minha argumentação. Entretanto, devo ressaltar que por conta da “forma de organização da própria educação [ela] se torna refratária a quaisquer mudanças” (SANTOS, 2005, p. 21). Assim, na sua aparente superficialidade, pode estar escondida a ligação entre a psicastenia e o intelecto. Ligação esta que, apesar de parecer pretensiosa, o seu desvendamento resulta no entendimento das, cada vez mais céleres, metamorfoses sociais. Assim, visualizo na dúvida a possibilidade de ligação entre o intelecto e a psicastenia. Possibilidade a ser trabalhada por meio da educação formal. Tenho consciência de que, hoje, existe “uma pressão pedagógica no tecido social e na própria organização da educação” (p. 24), o que nos permite perceber “sem maiores malabarismos mentais que o *modus* prometeico do *homo faber* impregna ainda a educação”.

Utilizando-se da mitologia grega como meio para comparação, esta tentativa de ligação seria uma espécie de reorientação para o barco de Tântatos. Este, de acordo com a mitologia grega, “tinha coração de ferro e entranhas de bronze, é o gênio masculino alado que personifica a Morte.” (BRANDÃO, 1986, p. 225). Em sentido esotérico, Tântatos simboliza a transformação profunda que experimenta o homem pelo efeito da iniciação. Ele informa quando “o profano deve morrer, a fim de renascer para uma vida superior que lhe confere a iniciação. Se não se morre para o

estado de imperfeição, não há como progredir na iniciação”. A morte, neste contexto, não significa necessariamente o fim. Ao contrário, do ponto de vista simbólico, ela é “o aspecto perecível e destruidor da vida”, mas também, o simbolismo da transformação. Por isso mesmo, Tâtanos, é a “divindade que introduz as almas nos mundos desconhecidos das trevas dos Infernos ou nas luzes do Paraíso”, relacionando-se, de alguma forma, com os ritos de passagem de qualquer estágio daquilo que se faça vida.

Ainda, Tânatos remete ao fim, mas também, a iniciação. Como elos de um movimento cíclico que altera a condição de inorgânico para orgânico e vice-versa, age no recambiamento dos ciclos da vida. Em referência ao discurso, é justamente a passagem para a vida. Onde está a possibilidade de rito de passagem. Permeando os passos de Brandão (1986), digo que “toda e qualquer iniciação passa por uma fase de morte, antes que as portas se abram para uma vida nova” e é justamente esta condição que me permite sinalizar de modo enfático que discursos enraizados nas certezas do que se mostra não são capazes de gerar ritos. Não realizam passagem. São estáticos e, por isso, encerra-se em si mesmo enquanto pura condição de lamentação.

Ladainhas. Morte em vida. Discursos cujo valor psicológico de Tânatos não se apresenta, já que este mito “extirpa as forças negativas e regressivas, ao mesmo tempo no qual libera e desperta as energias espirituais”. Por isso mesmo, a educação formal pode funcionar como uma bússola para sua reentrada no mundo dos vivos e/ou dos mortos. Uma tentativa de entrosamento que direcione o pensar educacional para o preenchimento da lacuna na qual a educação opera e, conseqüentemente, do tino dos sintomas desta anomia social. Tentativa de eliminação da prosopopeia que se tornou a educação, ao dar vida à processos que, para a sociedade hodierna, se tornam inanimados. Assim, como nos lembra (SANTOS, 2005, p. 36), “para escapar à superficialidade de um instantâneo visual é preciso usar as mãos. Apalpar. Sentir. Prestar atenção. É no domínio manual das práticas e do entendimento minucioso das mesmas, é que podemos ganhar a profundidade de um pensamento vertical”.

Apanho colocação anterior: a sociedade atual é globalizada, dominada pelos sistemas tecnocientíficos e, estes sistemas formam as subjetividades dos sujeitos hodiernos. Assim, se faz necessário dizer que a sociedade do conhecimento assim

se denomina porque se desconhece. Necessário, também, dizer que tal desconhecimento se dá porque os saberes e poderes que circunscrevem o que vem a ser chamado de conhecimento, ou, o que se relaciona ao conhecimento, quando muito, são (dis) (re) cursos focados na/para sobrevivência física por meio do trabalho. Se salva o corpo, mas mata-se a alma e, assim, um curso se realiza.

Curso que se realiza enquanto caminho a ser percorrido. Mas que encontra, em seu movimento, sua orientação redirecionada como meio de se tentar chegar a algum lugar. Redirecionamento este que se realiza enquanto (re) curso docente. Redirecionamento que leva os alunos a lugar algum. Como resultado, obtemos os (dis) cursos pedagógicos enquanto um emaranhado retórico. Um conjunto de frases ordenadas. A afirmação de que, realmente, estes alunos chegaram, por si só, ao lugar denominado nenhum. Penso, com Foucault (2009, p. 09), que “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos”. Eles se constroem na tentativa de “dominar seu acontecimento aleatório e esquivar de sua pesada e temível materialidade”. Por isso, “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que os atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder” (p. 10).

Pensando com Foucault, percebo que o discurso não é resultado. Não é “simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. Por isso mesmo, alguns discursos pedagógicos atuais não contribuem para a descoberta de Si através do outro e nem, tampouco, para a descoberta do outro em Si. Eles apenas convalidam uma “vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional” (p. 18), tendendo “a exercer sobre os outros discursos [...] uma espécie de pressão e como que um poder de coerção”. O problema é que no caso dos discursos pedagógicos, a coerção exercida é sobre si mesmo.

Sem a contribuição para a descoberta de Si, os discursos pedagógicos ao qual me refiro, acabam por desprezar a importância das mediações simbólicas. Eles não se fazem meio. Não constroem passagens. Frente a velocidade da informação, dos avanços tecnocientíficos, da artificialização da vida e reengenharia molecular, eles se limitam a categorizar e não produz ressonância. Eles não participam do “jogo perigoso que eu pratico aqui, ele busca chegar ao limite possível da aproximação,

através da aceitação da distância e do reconhecimento dela” (SANTOS, 2005, p. 64). Deste modo, este discurso pedagógico sustentado por alguns professores e instituições, perpetua um autoritarismo secularmente instituído em detrimento da autoridade do respeito. Em decorrência disso, não aceita qualquer possibilidade de “se chegar aos limites possíveis da aproximação quando o mestre já não é mestre e o discípulo já não é mais discípulo” (p. 65). Afogam-se no mar de mediocridade com a condescendência dos mantenedores do poder e do controle social.

Discursos formados nos cursos de licenciatura por meio da imposição curricular que deve, ao mínimo, garantir uma unidade de parâmetros que os futuros professores deverão ensinar. Projetos que devem levar o aluno a aprender a obedecer e aprender a crer que sua autonomia se dá por meio do que se tem e não pela consciência do que se é. Parâmetros que se baseiam em índices estatísticos quantitativos que deixam, por sua vez, os aspectos qualitativos de lado. É a submissão da educação a lógica do mercado de consumo, já que esta não consegue garantir, se quer a participação de seus atores no mercado de trabalho.

Bem sei com Roland Barthes que a linguagem é objeto de poder e este “aí está, emboscado em todo e qualquer discurso, mesmo quando este parte de um lugar fora do poder” (1977, p. 09). Assim, sabemos que os discursos são carregados de sentidos instaurados pelo poder inscrito na linguagem e é justamente esta a questão a ser posta em dúvida sobre os discursos docentes. Sendo o poder uma espécie de legitimador social, os discursos docentes se fazem “vozes “autorizadas”, que se autorizam a fazer ouvir o discurso de todo poder: o discurso da arrogância” (p. 10). Sendo assim, estes discursos acabam por “transportar-se para onde não se é esperado, ou ainda e mais radicalmente, *abjurar* o que se escreveu (mas não, forçosamente, o que se pensou), quando o poder gregário o utiliza e serviliza” (p. 25). Logo, os discursos docentes são, por eles, autorizados e transportados para aquilo ao qual se refere: a lástima e as lamentações.

Discursos estes que se formam no conjunto de palavras repetidas fora de qualquer encantamento ou magia. Discurso que, como afirma Barthes (1977), é puro estereótipo. É o monstro que dorme em cada signo, porque sem o reconhecimento de sua existência, não subvertem. Não realizam. Não convidam ao jogo e, assim, se transforma em trapaça de seu próprio narrador. Trapaças sedimentadas nas certezas que não permite, aos docentes, estar à espreita de outra condição além

daquela na qual eles se encontram. Discursos sem dúvidas. Sem perspectivas. Que buscam afastar ao invés de trazer o fantasma da dúvida. Que levam à psicastenia ao invés da intelectualidade. Assim como Barthes (p. 42), “Creio sinceramente que, na origem de um ensino como este, é preciso aceitar que se coloque sempre um fantasma, o qual pode variar de ano a ano”. Entretanto, o único fantasma colocado pelo discurso docente, na atualidade, é sobre o próprio narrador afugentando-o, também, do intelecto e aproximando-o da certeza de que sobre suas ações não pairam perspectivas.

Sei que a situação aqui exposta é extrema porque implica em fazer da experiência individual, ressonância de uma realidade a se projetar para fora das ações ordinárias. Entretanto, a “liberdade é, dentre todos os ideais, o mais belo. Ele é sinônimo de dignidade”. (FLUSSER, 2008a, p. 107). Por isso, se discurso é preso àquilo que supostamente representa, seu narrador preso estará. Então, à lógica da dominação estará incursa neste mesmo discurso.

Não se trata, todavia, de reorientar o discurso docente para uma espécie de busca ao santo graal da educação por aqueles que acreditam estar, na educação, a salvação de tudo e de todos. Não se trata, também, de dons ou mecanismos de se professar algo a alguém. Professar no sentido estrito da palavra, ou seja, enquanto voto ao ensino e a dedicação sob todas as coisas e condição, mas sim de transformar, por meio da dúvida, as relações que se estabelecem nos espaços escolares. Trata-se, de tal modo, em fazer da liberdade de pensamento um ato de escolha. “Escolha que pressupõe metas e métodos para alcança-la. As metas são os objetos, os métodos são as leis que regem o objeto” (p. 110) alterando a partir deste entendimento a relação entre homem e mundo onde “o mundo se torna objeto e a relação entre mente e mundo se torna conhecimento”. Trata-se, portanto, de se ter um olhar atento a si mesmo como sinônimo de respeito para que, a partir daí se tenha um olhar atento ao outro. Trata-se de fazer do discurso docente, objeto de passagem para o alcance da dúvida que, por sua vez, leva ao conhecimento. A reorientação para os fazeres docente tem sentido aí, no lugar onde os discursos funcionam como meio. Como passagem. E não como uma finalidade em si mesma na tentativa de se (re) estabelecer o poder que nele está implícito. O discurso, neste sentido, seria a passagem da psicastenia ao intelecto.

2.5 O discurso

Frente às ideias aqui lançadas procurarei expandir os questionamentos que ora o leitor realiza sobre este capítulo, propondo à educação sua (des) mistificação e sua (des) ritualização. Para tanto, partiremos do entendimento de que “mito e rito são, portanto, dentro da ontologia que estamos agora defendendo, os primeiros resultados da realidade social em sua tentativa de articular-se” (FLUSSER, 2008a, p. 141), pois sei, com Flusser que “a civilização e todos os seus produtos materiais e espirituais são realidades produzidas por mitos e ritos”. Começemos pela desmistificação.

“O intelecto acha-se jogado dentro de camadas que tem mitos perfurados por base. Estes mitos, por múltiplos que sejam, lhe são impostos. A realização do intelecto não passa de reformulação e transformação dos mitos.” (FLUSSER, 2008a, p. 152). Por isso mesmo, o intelecto só pode ser atingido por meio da desmistificação do mito. De sua dúvida. De sua morte. Conforme nos lembra Flusser: “a morte do mito é a imortalidade do intelecto. A morte do mito é rito” e é este o pensamento que proponho à educação: se os ritos promovem passagem, ele é fonte de criação e de abertura de novos caminhos e horizontes.

Se a contemporaneidade apresenta-se como período fáustico e de desconstrução, desmistificação, desorientação, destituição, ela se mostra e está permeada pelo individualismo, pelo consumo, pela soberba, pela ira, pela avareza, pelos hambúrgueres e se, tudo o que envolve o hoje é inscrito na “negatividade” da condição humana, cabe, então, à educação formal agir fora dos controles, por mais sutis que sejam, para que, desta maneira, possa intervir na reconfiguração social. Tal intervenção pode ser pensada com Villaça (2010, p. 24) como a dinamização do espaço “entre”, ou seja, como “o pensar a articulação entre o conhecido e o desconhecido que existe desde a aurora da humanidade”, já que o que está em jogo nos processos educacionais é, em última instância, a reflexão sobre aquilo que não existe concretamente, mas se faz como princípio fundante do que virá a ser concreto nas vidas dos alunos.

A educação formal hodierna é mitificada e desritualizada quando, em princípio deveria ser seu inverso. Ela procura, partindo dos preceitos da ciência, transformar a natureza das coisas. Uma vez que “a ciência não procura conhecimento “objetivo”,

ou “conhecimento absoluto”. O que procura, é transformar o mundo fictício da natureza”, como diz Villaça (2010, p. 26), deixa de ser uma preocupação da educação formal os meios pelos quais se torna possível a transformação do próprio mito. Em decorrência disso, o que ela propõe é transformar a natureza de seus agentes como possibilidade de perpetuação de sua permanência mítica e sacralizada, envolvendo-se, desta forma, na imolação dos que a este processo servem. Não estou tratando da inversão pelo qual ocorrem os processos educativos. Também não estou falando de mitificar nossas ações. Sigo os caminhos de Corazza, quando convoca e repele “tudo do mundo visível e do mundo invisível para funcionar, inventar outras megeras criadoras e diferentes soberanas da perdição de nós mesmos”. (2002, p. 92). Luto para “descorporificar todos esses espíritos”, que rondam os discursos pedagógicos de alguns professores e instituições.

A libertação das energias espirituais por meio da iniciação, bem como, a descorporificação dos espíritos que envolvem os discursos sobre a educação, implica no agir em campos movediços. Sugere em fazer do discurso e, em consequência, da própria educação formal, caminhos para a transição entre o céu e o inferno. Entre a prisão e a liberdade. Entre o sagrado e o profano. Remete-se, desta maneira, à ações dessacralizadoras e, conseqüentemente, na mudança do eixo norteador da própria educação já que esta se apresenta, desde sua institucionalização, como caminhos para a verdade, para a autonomia e para a evolução, evidenciando, por esta razão, seu incursão celeste e divinal.

Dessacralizar a educação formal propõe trazer a educação para pensar seu próprio tempo. Insinua, assim, fazer da educação, um processo que apresente, ao homem, o inferno. Tal apresentação desvela, a partir deste conhecimento, caminhos para sua própria escolha mesmo que estes o levem, inclusive, para a redenção. Conforme lembra Corazza (2002, p. 33), para apresentar o inferno ao homem “é preciso também viver certo prazer em apartar, dividir, separar, seduzir, atemorizar, abalar, rizomatizar, criar diferenças, multiplicar heterogeneidades no pensamento educacional”, ou seja, é fazê-lo perceber que entre os vários fios condutores de seus pensamentos, por mais absurdo que possa parecer, sua atenção é que lhe mostrará os sentidos daquilo que sua realidade esconde.

Os trabalhos de Corazza (2002) tornam possível, referindo-se a educação formal, com especificidade aos discursos docentes, pensar as ações educacionais

como momentos para “substancializar, represar, fixar as relações e conexões entre todas as multiplicidades e individualidades atuantes na pedagogia, no currículo e na escola” (p. 12). Tal fixação implica em “experimentar tudo o que é estranho e problemático no pensamento educacional, tudo o que, até agora, foi banido pela moral, ressentimento, má consciência, niilismo cristão, fé no ideal” (p. 35). Trata-se, portanto, “de um pensamento que não pergunta se os conceitos que cria, o plano que traça, as personagens que inventa são feios ou bonitos, falsos ou verdadeiros”. Pensamento este que não busca servir a algo ou alguém. Que não admite o querer resultar em ações que auxiliem no orquestramento das políticas de apropriação dos corpos e expropriação dos sentidos que o mercado, com o auxílio governamental, constrói. No caminho inverso da proposição da educação corrente, trata-se de um pensamento que propõe a dúvida, como princípio da intelectualidade. Que dúvida se “tudo que está sendo criado tem vida, tem existência, dá algo a pensar, aumenta ou exagera o pensamento a partir de sua face atual.”. Assim, pensando a proposição do pensamento infernal para a educação formal, com Corazza (2002), fica impossível evitar a lembrança do processo pelo qual passou Gregório, personagem que se transformou em uma barata, no conto *Metamorfose* e pelo qual, pluralmente, passam milhares de pessoas em nosso país.

A sala de aula é o *lócus* por excelência da contradição entre o eu e o outro, entre o direito e seu exercício, isto porque ela convida, primeiramente, à estranheza para posterior familiarização. Pensemos com Derridá (2003, p. 28), sobre a seguinte situação: “quando entramos num lugar desconhecido, a emoção sentida é quase sempre de uma indefinível inquietude. Depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido, e pouco a pouco o mal-estar se interrompe”. Em movimento cíclico, “uma nova familiaridade se segue ao susto provocado em nós pela irrupção de outro” e, desta forma, tanto a atenção deslocada por mim, quanto a deslocada pelo outro são atravessadas, no mesmo espaço, pela dúvida sobre o que se pode esperar colocando a ambos, como consequência, na condição fundamental para a construção da intelectualidade. Apesar disso, quando instaurada a familiaridade entre os entes, extingue-se a hospitalidade momentaneamente constituída porque aos pares, dada a ordinariedade e obsolescência dos processos desprovidos de ritos, a sala de aula deixa de provocar a estranheza fundamental à intelectualidade.

Compactuando ainda com o autor (p. 18), penso que “a universidade deveria, portanto, ser também o lugar onde nada estaria livre de questionamento, nem mesmo a figura atual e determinada da democracia, nem mesmo a ideia tradicional de crítica”. Em decorrência, a sala de aula deveria ser a agenciadora dos múltiplos questionamentos que envolvem a construção do saber. A rigor, elas – tanto a universidade quanto a sala de aula – deveria se constituir no “limite do impossível, do talvez e do se”, transformando-se na exceção das forças políticas do estado que lhe acolhe. Mesmo porque, ainda com Derridá: “a universidade está no mundo que ela procura pensar. Nessa fronteira, ela deve, portanto, negociar e organizar sua resistência. E assumir suas responsabilidades”.

Qualquer pensamento só é avaliado pelos movimentos que traça, fluxos que cria, multiplicidades complexas que infinitiza, diz Corazza (2002, p. 96). Em consequência, “só pode ser condenado aquele pensamento que não experimenta, não prolonga, não desterritorializa, não foge, não se relaciona com problemas de fora”. O “mundo infinito coloca o problema insolúvel de sua limitação e que o mundo finito coloca o problema igualmente insolúvel para além dos limites” diz Flusser (2008a, p. 32). Logo, a percepção e o entendimento da educação formal por meio dos fluxos cotidianos e da imanência de possibilidades geradas por suas cotidianidades, a partir dos movimentos e dos rituais nos quais estamos inseridos, se constituem como proposição do capítulo seguinte.

3 O CONTEMPORANEO E SUAS PAISAGENS: O Androfagismo Digital

*...E assim vêdes, meu Irmão, que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no Grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma verdade.
(Do Ritual Do Grau De Mestre Do Átrio Na Ordem Templária De Portugal)*

*Conta a lenda que dormia
Uma Princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada.*

*Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.*

*A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera,
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.*

*Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado,
Ele dela é ignorado,
Ela para ele é ninguém.*

*Mas cada um cumpre o destino
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.*

*E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora,*

*E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.*

Eros e Psique – Fernando Pessoa

Vivemos um período androfágico. A androfagia, enquanto ato de consumir uma parte, várias partes ou, até mesmo a totalidade de um ser humano, é imaterial. Atravessa ao mesmo tempo em que é atravessada pelo tempo enquanto hábito, comportamento. É polimorfa, contínua, híbrida e sempre latente. Pulsante, imana potência. Gesta vontade. Reúne desejo. É rito de passagem porque envolve sacrifício estabelecendo o elo entre o sagrado e o profano.

É ritual, porque sacrificando a carne perpetua a tradição, a linguagem. Por meio da androfagia se torna possível o alcance de um universo que ultrapassa e transcende o que se apresenta verossímil e, por isso, sagrado. Mas, ordinariamente, presa nos valores terrestres a androfagia é, em si mesma, profana. Ambígua. Ritual repleto de paisagens que mostram, representam e codificam a observação oferecendo ao olhar de quem vê, os ritos de passagem que se constituem por meio do sacrifício do próprio homem a ser devorado.

Os ritos de passagem permitem entrever “o jogo entre a cotidianidade e experiências da diferença, da ressacralização, do reencantamento com o mundo a partir de certos usos ou certas relações com o meio”. (MARTIN-BARBERO, 2009, p. 20). Por isso mesmo, eles encontram-se “entre a inércia e a atividade, entre hábitos e iniciativas do olhar e do ler”. Mais do que conhecimento, os ritos de passagem envolvem reconhecimento do semelhante que esconde, em si, diferenças a serem absorvidas. Por isso, na androfagia, a regra é a adição com o diferente. Com a diferença. É o consumo dos corpos dos inimigos mortos em batalha, dos invasores, dos corpos não semelhantes para, no caminho de Oswald de Andrade (1928), em seu *Manifesto Antropófago*, unir-nos socialmente. Economicamente. União esta que mascara “todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz” (p. 07). A androfagia, ao consumir o corpo dos inimigos, promove “a unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem”. Transmuta ideias. Opera com a magia e com a vida.

Enquanto sistema de conduta alimentar, como condição comportamental a *fagia* por meio da junção com *andrós*, o homem que é alimentado e, ao mesmo tempo, alimento, expressa a ambiguidade de se manter mundano na tentativa de retorno ao celestial. Acrescentada da noção de abstração (*ismo*), a androfagia se torna movimento. Posicionamento científico. Questão filosófica. O *androfagismo* que

se dá, na atualidade, pelo consumo de informação, de tecnologias e sistemas biomecânicos. O *androfagismo* binário, dos códigos genéticos. Do pulso. Do digital.

No androfagismo digital a carne é obsoleta. É o que apodrece e, por isso, digna de pena porque gera a crise do homem para consigo mesmo. Desprovida de *psyquê*, a carne está entre o natural e o cultural. “Em si mesma, antes de ser trabalhada pela linguagem e outros simulacros, a carne é absolutamente continente, opaca e comum” (MIRANDA, 2008, p. 101).

A carne que, no decorrer dos tempos, ligava o homem ao universo mítico e religioso não faz sentido, na atualidade, se não for para realizar a transição dos sentidos. Para ser inscrita pela *body art*, ou servir como campo de teste da produção biofarmacológica. A carne é, então, campo de rascunho e de aplicação da tecnociência onde se torna possível a abolição do bem e do mal – campo de transição entre o humano e o inumano.

Sobre a carne não se tem domínio. Na pós-modernidade a carne se transforma em arte, ou, num objeto de um projeto tecnológico como, por exemplo, a terceira orelha do artista australiano Stelarc – produzida em laboratório e implantada em 1997 em seu antebraço num projeto artístico – ou, ainda, os tubarões do artista plástico inglês Damien Hirst que, em sua obra *The Physical Impossibility of Death in the Mind of someone Living*, mergulhou um tubarão morto em um tanque de formol que foi vendido à Steve Cohen por 12 milhões de dólares. O problema, é que em 2004 o tubarão começou a se decompor mostrando que, mesmo sobre a intervenção da tecnociência, a carne é efêmera e escapa ao domínio humano. Esvai-se por entre o espelho e a vida. Sofre com a experimentação do tempo. Reveladora da crise humana desvela a tristeza e o desencantamento mostrando ao homem os limites de sua própria existência. Sofre com a miséria da alma, por isso não existe mal algum em devorá-la.

A carne, enquanto *physis* é início e, ao mesmo tempo, fim. É orgânica, oriunda de uma junção de sais minerais estruturados que, após seu perecimento, deixa de sê-lo. Em sua menor parte da estrutura molecular, a carne é decifrada como “um manual de instruções escrito no mesmo código, o que lhe permite reproduzir-se conservando intacta sua informação genética”. (SIBILIA, 2003, p. 75). Em outras palavras: a tecnociência revela que a carne é informação passível de digitalização, recombinação e, por este meio, experimentação tecnológica.

Experimentação esta que a dessacraliza tornando possível o seu reencontro com o sagrado somente por meio da *bioengenhariafarmacológica*.

No androfagismo digital o recambiamento, a ressintetização, a experiência, a experimentação temporal, ou seja, a profanação da própria carne é o que se devora. A carne se transforma em corpo – estrutura técnica e tecnologizada. “Material destinado às fantasias, às provocações, às intervenções concretas” (BRETON, 2007, p. 45) que se “torna disponível para todas as metamorfoses e até para o seu suplício ou para seu desaparecimento, para sua hibridização animal ou sexual”.

Subvertendo as formas orgânicas, conforme relata Breton citando Sterlac (2007, p. 50) a carne “é uma espécie de carapaça anacrônica da qual muitos querem se livrar. Sua mortificação, sua transformação em puro material é uma etapa preliminar de sua eliminação ou fusão necessária de um resto de carne com as técnicas de informação”. Assim, por isso mesmo, a carne é corpo acessório. Um conjunto de tormentos e suplícios, assim como a sua morada.

3.1 O corpo

O corpo ao qual me refiro “difere dos outros corpos pelo seu valor-de-uso específico, o da força física e mental capaz de arrancar a matéria-prima bruta da natureza e transformá-la em produtos próprios ao uso no âmbito da fábrica”. (SOARES, 2008, p. 13). Corpo este que envolve uma imensa maquinaria onde, assim como no *Manifesto Antropofágico* de Oswald de Andrade, “os poderosos comem os fracos, os ricos os pobres, as imagens os corpos, as máquinas a carne” (MIRANDA, 2008).

No androfagismo digital os corpos, a procura de um suporte, irão fixar-se em uma estrutura que pode ser orgânica, inorgânica, híbrida ou polimorfa. O corpo humano, por exemplo, se torna objeto cultural. Campo de “bricolagem” de vários outros corpos, de diversos sentidos, “resultado de excessos e derivas” como descreve Daniel Lins (2008, p. 17). Por isso, o corpo resulta em “algo maior do que um conjunto de órgãos acumulados” (p. 10), pois é sempre transpassado.

Bio, enquanto natural, mantém-se sob o domínio da política, do poder; “uma espécie de escrita viva na qual as forças imprimem vibrações, ressonâncias e cavam

caminhos. O sentido nele se desdobra e nele se perde como num labirinto, onde o próprio corpo traça os caminhos” (p. 11). O que implica em dizer que o corpo é sempre provisório, um rascunho social. Assim, no androfagismo digital o corpo que se consome é a própria alteridade: virtual, farmacológico, fantasmagórico. Dispositivo cheio de ambiguidades que vai se revelando na medida em que contradiz e tenciona o sistema que o produz.

Combatendo a própria divisão essencial que o concebe – corpo e alma, corpo e consciência e constituindo-se, na atualidade digital, como lembra Lins (2008, p. 12) num “*Eros Eletrônico*”, dominado pela tecnociência, o corpo pode ser vivido como acessório de seu próprio sujeito. Artefato de presença que busca reapropriar sua própria existência, distanciando da unidade fenomenológica do homem. Por isso, sempre mutante, o corpo é uma construção provisória, uma instância de conexão, um terminal, um objeto manipulável e suscetível de muitos emparelhamentos.

Prótese de um eu, eternamente em busca de uma encarnação, que busca sinais de significação de si no mundo, o corpo-homem, entre tantos outros corpos, é susceptível ao governo e a intervenção. Governo este estabelecido pela tecnociência que opera na relação entre o subjetivo e o objetivo, entre o concreto e o imaginário. Seja no imaginário, no discurso ou na concretude da existência, o corpo que se devora no androfagismo digital é a alteridade. Na medida em que promove o contato com o outro para, a partir daí, constituir-se, este outro corpo, na atualidade, assume um caráter tecnológico.

O caráter tecnológico assumido pelo corpo cria, para o mesmo, uma tendência digitalizante. Virtualizante. Passível de clonagem, o corpo se submete aos acontecimentos da técnica e, por isso não possui causa nem destino. Vive dos sortilégios que as maquinarias contemporâneas conseguem lançar sobre ele. Desta maneira, transforma-se no modelo das “ligações que agora têm uma consciência elétrica e eletrônica, à qual se tem de estar ligado por necessidade absoluta” (MIRANDA, 2008, p. 126). Ligações entre o sagrado e o profano. Conexões realizadas pelo corpo que ora é a (trans)figuração “da carne que se anula enquanto figura, ao construir a lógica de abstração com quem se liga e se desliga toda a carne” (p. 127). Por isso mesmo, o corpo ao assumir um caráter tecnológico, torna-se incorporal. Imaterialidade que alcança todos e quaisquer *lócus* podendo estar, ao

mesmo tempo, no espaço e no ciberespaço – teologia na forma de tecnologia que se encarrega de reorganizar o corpo mediante sua necessidade e função.

Este corpo que se apresenta demasiadamente humano está em crise e, por isso mesmo, seduzido pelas possibilidades tecnocientíficas que o devora. Desejante, no androfagismo digital o corpo busca uma alma que o torne glorioso e perfeito. Apropriando-se da mitologia grega, o corpo enquanto *Eros* – personificação mítica da união e da multiplicação declara sua paixão a bela *Psique* – alegoria da alma humana – e, desta forma, ignora o bom senso.

Perpetuando etimologicamente com o sentido de *alma* nas línguas cultas e em tantos compostos, a *Psique* é o sopro, a respiração. É vida essencialmente tecnológica e, por isso personificação, neste trabalho, da alma hodierna. Associo os artifícios tecnocientíficos à bela *Psique*, da mitologia grega, porque seus atributos e perfeição a faz “arrebataadoramente bela, que os mortais, em lugar de pedi-la em casamento, adoravam-na como se fosse a própria Afrodite” (BRANDÃO, 1986, p. 324). Adoração esta que o corpo não se cansa de exaltar. Uma *Psique* tecnológica. Desnuda, totalmente formada pela combinação e convergência de carne, bits, patentes e tantos outros aparatos que nos colocam sob o domínio do digital. Já o corpo, enquanto *Eros*, desejando a *Psique* em sua forma digital se torna passivo dos mandos e desmandos da tecnociência. Refém da própria sorte é dominado pela conduta simbólica dos ritualismos que a beleza, a estética e a perfeição humana imprimem sobre sua capacidade de percepção de si.

Ainda utilizando-se da mitologia como meio de comparação e reconhecimento dos acometimentos atuais, o amor entre *Eros Eletrônico* e a *Psique Digital* se mostra tão perigoso quanto ingênuo. Quando o corpo, enquanto *Eros Eletrônico* declara seu amor à bela *Psique Digital*, psicotrópicos, bioquímicos, dispositivos móveis, entre outras tantas manifestações das tecnologias avançadas e/ou banais, se mesclam e se amalgamam na carne e em racionalidade.

Sendo *Eros*, na mitologia grega, representação do amor, atribuo à esta personificação mítica, com Brandão (1986, p. 186), o significado do desejo incoercível dos sentidos. Um deus que “dotado, como não poderia deixar de ser, de uma natureza vária e mutável”, é capaz de gestar a força fundamental do mundo garantindo “não apenas a continuidade das espécies, mas a coesão interna do cosmo”. Metamorfoseado em uma nuvem tecnológica, *Eros Eletrônico* passa, então,

a representar o amor profundo que o homem possui pela tecnologia. Entretanto, bem sei com Brandão que, personificado em *Eros*, “o amor se diverte com as pessoas de que se apossa e domina, mesmo sem vê-las (o amor, não raro, é cego), ferindo-as e inflamando lhes o coração” (p. 189). Todavia, é o amor de *Eros* por *Psique* que descortina a tensão presente que se faz tão fascinante quanto cruel: Sendo a *Psique* a representação mítica da alma, do sopro vital e da vida, acabamos por perceber um movimento que prende a racionalidade e a vida humana (muitas vezes cegamente), aos sortilégios tecnológicos. Por isso mesmo, obtém-se, como resultado a entrega do próprio homem às experimentações tecnocientíficas já que, com razão, da união de *Eros Eletrônico* e da *Psique Digital*, surge um sujeito preso à técnica.

O fruto da relação entre *Eros Eletrônico* e a *Psique Digital*, é um sujeito que, preso à técnica e, muitas vezes, desolado com o sentido que a vida naturalmente humana pode oferecer à suas afetividades, vontades e anseios. As respostas tão esperadas por estes sujeitos se constroem por meio das intervenções bio/fármaco/medico/químico-tecnológicas, já que este visualiza na tecnociência os meios formuladores e fundantes das questões cruciais de sua existência. Ao recorrerem ao pai *Eros Eletrônico* ou à mãe *Psique Digital* na tentativa de lograr êxito no alcance de suas respostas, este sujeito acaba por se entregar aos mandos e aos desmandos da tecnologia com todo o amor herdado de seu pai ou com toda a racionalidade legada por sua mãe. Por isso mesmo, o resultado da relação de *Eros Eletrônico* com a *Psique Digital* acaba por erigir um sujeito incapaz de viver sem as tecnologias. Incapacidade esta racionalmente assumida. Impossibilidade sentimentalmente e cegamente assumida.

Frente a estas e/ou tantas outras variações e/ou campos de saberes que se desdobram da intervenção tecnológica sobre o indivíduo ou sociedade, *Eros Eletrônico* se torna refém da própria sorte porque estando além da natureza é ele que une, provoca desejos, multiplica a vida. Assim, assume seu destino, enquanto mitificação do corpo, ao desejar ardentemente a tecnociência. As consequências da união de *Eros Eletrônico* com a *Psique Digital* são as apropriações e sucumbências do corpo aos mandos e desmandos técnicos e científicos. Tecnociência esta que deixa o corpo a mercê dos sortilégios das experimentações tanto ousadas quanto

incomensuráveis fazendo da carne a ordem da máquina, ou seja, transformando a carne, também, em possibilidade de construção e atuação tecnológica.

A *Psique Digital* é quem fornece à *Eros Eletrônico* a capacidade deste se tornar extensão do maquínico. Enquanto extensão, *Eros Eletrônico* é inserido “numa matriz técnica que precisa reduzi-lo a uma situação paradoxal de isolamento e ligação forçada” (Miranda, 2008, p. 106). Isto significa que, na atualidade, as forças dos poderes que atuam sobre os corpos e dos artifícios tecnológicos – *Eros Eletrônico* e *Psique Digital* – acabam por fazer do corpo “um espaço de controle que protege a carne à custa de uma intervenção permanente, acabando por atrair para ela todas as forças soltas no mundo” (p. 107).

3.2 O corpo-dispositivo

Por conta da união de *Eros Eletrônico* e *Psique Digital*, o corpo que é devorado na androfagia digital deseja ser uma alma secularizada. Sem a carne, extraído da *physis*, somente o corpo digital, ou seja, a própria alteridade é o que sobrevive. Como diz Miranda (2008, p. 104): “um quase nada, simples espelhismo da carne”. Um dispositivo androfágico que tece as relações indivíduo, plasticidade, organicidade e sociedade. Desta maneira, o corpo se constitui como dispositivo porque estabelece as relações entre os seres vivos e os elementos históricos. Entre o artificial e o natural.

Entre a carne e a técnica, o corpo-dispositivo também engendra “discursos, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas” (AGAMBEN, 2009 p. 28), ou seja, “conjuntos de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e que por eles são condicionados”.

Como lembra Agamben (2009, p. 38) “o dispositivo assume toda esfera semântica da *oikonomia*” fundamentando-se em uma atividade de governo e nunca no ser. “Por isso, os dispositivos devem implicar num processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”. O que implica em dizer que nos ritos de passagem da androfagia digital, estes corpos-dispositivos tomam o lugar dos universais das

estratégias foucaultianas relacionando carne e consciência, o individual e o coletivo, a objetividade e a subjetividade.

O corpo-dispositivo é ubíquo e, portanto, hibridiza a paridade moderno-cartesiana. Forma o sujeito hodierno para quem “tudo morreu ou terminou, a sociedade, a história, as ideologias, a família” (MIRANDA, 2008, p. 115). O corpo-dispositivo decreta o fim do próprio corpo porque para os androfágicos digitais, o corpo moderno – modelo de todas as propriedades que buscava “impedir as intervenções diretas sobre a carne, inevitáveis nos poderes antigos, com torturas, escoriações e marcações de todos os gêneros” (MIRANDA, 2008, p. 86) é somente uma categoria cultural. Categoria esta que encerra a crise da metafísica já que o corpo-dispositivo se transforma em qualquer tipo de matéria.

Sendo plástico, tende a revelar o que se é impensado. Por isso, “o que de novo vai se implantando, centrado como está sobre o corpo, parece corresponder a um estágio final da modernidade, que pode ser definido como estado estético” (p. 116) que faz do corpo-dispositivo um problema porque abala todo um sistema de pensamento.

O problema apresentado, já que “o pensamento que se organiza em torno do corpo fica em estado de choque, perdido nos fragmentos que esta figura emaranhava e, acima de tudo, organizava” (p. 118), encontra elucidação nos digitais – artifícios tecnológicos que se enxertam na carne, na vida, na *Psique* e no imaginário social.

3.3 O corpo-dispositivo-digital

Os corpos-dispositivos-digitais podem ser entendidos como o resultado da união de *Eros Eletrônico* e da *Psique Digital*. Efeito das evoluções tecnocientíficas que adquirem a capacidade de devorar a alteridade adindo, desta maneira, ao sujeito que a devora. Por isso mesmo, os corpos-dispositivos-digitais configuram-se por meio dos artifícios da tecnociência que, ritualizada, vive e se expande por meio da organicidade e da subjetividade de seus adoradores. De seus iniciados. Dos pertencentes. Uma vez que, como nos lembra Miranda (2008, p. 94), “nunca houve corpo natural, [...], pois o corpo está para além da vida e da morte”, os corpos-

dispositivos-digitais são perpétuos. Constituem-se de fluxos e movimentos que à procura de possíveis conexões que os extraiam das derivas e das erronias, vagam no meio tecnocientífico, nas ruas, na vida e na ordinariedade das pessoas. Desta maneira, os corpos-dispositivos-digitais podem ser visualizados, por exemplo, nos locais de sua apropriação. De sua formulação. Podem ser encontrados implantados na carne. Em um objeto. Ou, até mesmo, como meio norteador do pensamento humano.

Para pensar a atuação dos corpos-dispositivos-digitais no cotidiano usarei paisagens que, entre tantas outras possíveis, se fazem tão errantes quanto seus representados. A escolha das paisagens como forma de elucidação da questão proposta, se dá a partir do entendimento de que são elas – as paisagens – as únicas capazes de mostrar as permanentes transformações sociais, dando-lhes visibilidade, cores, movimentos, odores, sons, etc. Elas representam o mundo como ele é e, também, como ele se constrói. As paisagens desvelam a realidade física, mas também, cultural de um determinado local culminando, desta maneira, em um elemento perceptivo que engendra significados e significações. (FONT e EUGÊNIO, 2009).

Sendo a paisagem um elemento perceptivo, ela possui uma dimensão comunicativa já que não é possível concebê-la sem o olhar do observador. . Ao olhar para as relações cotidianas, torna-se possível, então, desvelar a atuação dos corpos-dispositivos-digitais e dos respectivos rituais androfágicos digitais estabelecendo-se por meio de fluxos permanentes que cruzam e atravessam todas as instâncias de todas as instituições. Como as paisagens são constituídas e, do mesmo modo, constituintes do sentido de um lugar, nós somos parte delas. Ao tratar das paisagens, estamos tratando, também, das significações do lugar que elas revelam. Por isso mesmo, as paisagens possuem a capacidade de revelar e significar. Podendo ser observadas sob vários ângulos e de várias formas, não possuem linearidade nem solidez. São movimentos, realidades provisórias, que estão sempre por se formar. É um quadro de devires, nunca estão prontas e mudam a cada momento. “Em suma é uma realidade efêmera” (SANTOS, 1996, p. 82). Em decorrência disso, o androfagismo digital dos corpos-dispositivos-digitais será mostrado por meio de paisagens capturadas dentro das infinitas possibilidades instáveis e sempre transitórias que as compõem.

3.4 Paisagem n.1: O cotidiano banal mostrado como essencial

Todos os meus colegas tinham celular. Eu não sabia por que eles faziam uma coisa dessas consigo mesmos. Jamais quis ter um celular, até que Constanze teve a ideia do celular one-way. Fazer ligações, sim. Recebê-las, não. Exceto as dela, naturalmente.

[Celular] – SCHULZE

O conto *Celular* do romancista alemão Ingo Schulze, apresenta uma questão que, a primeira vista, desnorteia todos aqueles que estão acostumados com o ritmo e com as maquinarias contemporâneas. Como pode alguém colocar-se a disposição daqueles que, muitas vezes, nem se sabe quem é? Ou, como alguém pode estar disponível e, desta forma, colocar-se à espera da pessoa que vai ligar, vai enviar uma mensagem ou, ainda, estará a qualquer momento no *msn* ou no *twitter*?

Em realidade, enquanto escrevo este texto, olho para meu celular ao lado de meu computador. Minimizó as telas do *msn* para que eu possa dar a este escrito toda a atenção necessária, embora esteja tentado a navegar pelo ciberespaço a procura de informações que possam me entreter de alguma outra forma. O caos do trânsito, o caos climático, as expectativas econômicas ou, ainda, as futilidades televisivas se apresentam e insistem em despertar-me à atenção (ou a falta dela) nos noticiários que misturam receitas culinárias com estupros e assassinatos, a vida cotidiana de supostas celebridades com índices econômicos. Uma verdadeira mixórdia informacional que se transforma, frente aos meus olhos, em um exacerbo desconcertante.

No jornal que li nesta manhã, por exemplo, me deparei com a declaração do início da comercialização petrolífera da base Tupi, no Rio de Janeiro, agora batizada com o nome Lula em homenagem ao primeiro presidente esquerdista do país. O que mais me chamou a atenção é que a notícia divide a página com a nota do veto médico da ida do vice-presidente do país, José de Alencar, à posse da primeira presidente eleita, Dilma Rousseff. No caderno de esportes, o informativo do

escândalo sexual envolvendo um jogador americano e a propaganda de um curso de pós-graduação *lato-sensu* me faz questionar quais são os critérios para se dividir as páginas de cadernos de um jornal já que, ainda, no caderno Cotidiano, assassinato, corrupção e aumento tarifário dividem a mesma página.

Pequenas notícias, grandes anúncios publicitários ocupam o caderno ciência. As descobertas científicas atreladas ao campo da biologia, da física e das chamadas “ciências duras” (restando para as ciências humanas ou sociais, apenas uma pequena tira com indicações de livros sobre o assunto) se misturam com as indicações de livros sobre autoajuda, piadas e romances. O que ocorre no jornal também acontece na televisão, no rádio e em todos os outros meios de comunicação. Aliás, a convergência destes meios, é capaz de gerar um mistifório ainda maior que suscita dúvidas que, para muitos, são quase existenciais: assistir TV no computador ou ouvir música na TV? Ouvir música no computador ou assistir TV no celular? Ou, ainda, ouvir música, assistindo TV no celular, no mesmo tempo em que bato um papo no *msn* é possível? Sim, é possível e você, no meio disso tudo, ainda pode usar seu aparelho como localizador, Datashow, e quase tudo que você possa imaginar.

Esta mescla de assuntos, de suportes e suas amplas possibilidades de tradução e convergência se enredam num excesso e demanda de tempo quase insuportável. Entretanto, observo que é este excesso e a capacidade de suportá-lo que fornece a tônica e o sentido da vida cotidiana na sociedade atual. Isto implica em dizer que os suportes e as informações, enquanto corpos-dispositivos-digitais se imbricam e se emaranham na busca de algum sentido à si mesmo. Sentido amplo e excessivo porque como sentido, os suportes – televisão, jornal impresso, computador, celular, etc. – possuem, ao mesmo tempo, uma finalidade e uma significação. Desta maneira, mais do que transmitir a informação, os suportes agem nos imaginários dos receptores destas informações, transformando-se no alicerce da consciência coletiva das massas sendo esta a ação de transformar a própria significação. Tal consciência se forma a partir da combinação das ações que, transformadas pelos suportes, agem de igual maneira no imaginário de seus receptores constituindo-se na base da formação do pensamento da maioria. Em decorrência disso os suportes, além da finalidade de informar, possuem um significado, à maneira de Mafessoli (2009), “espermático”, por que, é por meio das

atuações destes suportes que as instituições educativa, social, política, econômica mobilizam suas energias, individual e coletiva para ganhar significado na sociedade.

Excesso de informação e demanda de tempo quase insuportáveis porque as raízes dos processos interacionais se calcam na herança do iluminismo que se manifesta e se reproduz por meio destas instituições (educacional, política, social, econômica) influenciando na constituição da visão de mundo dos indivíduos. Entretanto, a imediatez informacional desloca o centro do processo de formação da visão de mundo dos indivíduos para os referidos suportes midiáticos. Deste deslocamento resulta a passagem da informação pelos suportes e pelas instituições desvelando, desta forma, a tensão existente entre a significação institucional e a significação da mídia: tensão esta estabelecida a partir da tentativa de construção das suas significações e finalidades na medida, no tempo e nos locais em que elas ocorrem. Em outras palavras: as instituições e a mídia buscam dar sentido à si mesmas para que, desta forma, possam fazer algum sentido a outrem. Ainda referindo-se à tensão estabelecida entre a significação institucional e a significação da mídia, noto que a busca pela significação acabam por provocar uma confusão das e nas coisas. Confusão esta que penetra o sujeito e se instala em seu âmago rompendo e (de) formando para ressignificar e, desta forma, constituir o limiar das rotas e dos meandros de suas ações cotidianas influenciando, desta maneira, na sociedade que ora se constrói.

Ao pensar a confusão e a ressignificação que envolvem as instituições e a mídia percebo, então, que a tensão apresentada parece desgastar as paridades e as divisões, para posterior categorização, impostas pela modernidade. Aliás, sendo a educação, a política, a economia, entre outras, herança da modernidade, a sociedade atual corrói, pouco a pouco, essas instituições, seus usos, seus costumes, suas ideias e utopias.

A mídia e seu excesso, por exemplo, possui capacidade de estremecer, apesar de não destruir, o que a ciência vem chamar de erudito ou elitizado. Uma vez que ela se torna um dos principais veículos de informação, por meio da mídia torna-se possível corromper as formas pelas quais o domínio se apresentava. O excesso esconde o essencial e mostra, ao mesmo tempo, o que é banal, fazendo do segredo o valor a ser comercializado. Seduz àqueles que o provam e hipnotiza sorrateiramente os mais desconfiados. A sedução e o hipnotismo se escondem sob

a superfície das coisas, na futilidade da vida ordinária, mas sempre logram êxito em (des) concentrar os sujeitos já que “corre o risco de ser fútil quem não se interessa por ela”. (MAFESSOLI, 2009, p. 25).

Os suportes midiáticos, suas convergências e hibridismo produzem verdadeiros bacanais, trazendo à luz da atualidade a força deste cerimonial romano. Por meio deles, circulam as mais variadas conspirações, vulgaridades, paixões e emoções. As páginas dos jornais ou o ciberespaço, como exemplo, criam, em seu espectador, um sentimento de ansiedade para o que está por vir frente ao que se passou. Desta forma, esperamos expectativamente informações que, de alguma maneira, possam fazer sentido à vida. É como se estas informações, enquanto alma de um corpo movesse o sujeito em direção ao suporte, o suporte em direção ao sujeito, em uma espécie de troca. Como se o seu excesso transformasse todos nós em ditirambos, ávidos pelos devaneios, pela embriaguez que somente por meio de seus suportes somos capazes de alcançar. Devaneios que mutam, (des) configuram, que se esvaem, na medida em que se muda de canal na televisão, ou se acessa um link qualquer na internet.

A tela do computador, a televisão, as páginas dos jornais são ligações. Fios de Ariadne, que tornam possível uma lógica entre a vida vivida e o imaginário. Mais profundamente, conforme Mafessoli (2009, p. 29), “o imaginário [hoje] é usado para tudo. Imaginário da política, da economia, educação, da moda e ervilhas!”. Imaginário (re) produzido. Imaginário intencionalmente criado e suplantado pela mídia.

Ainda com Mafessoli, sei que “não se pode negar a importância do poder espiritual, o retorno vigoroso da cultura, o prevalecimento do imaterial, a presença do invisível”, mas são os suportes midiáticos que tornam visíveis os excessos que, em realidade, são potências já que informação, no sentido estrito da palavra, significa o delineamento e a concepção de ideias (*informatio, onis*). Idéias estas que partem de quem informa (de) formando intimamente seus receptores que acreditam partir de si desejos e vontades que são, na verdade, dos outros.

A informação, enquanto ideia delineada, enquanto resultado do imaginário individual ou coletivo quando ganha materialidade, por meio dos suportes midiáticos que a sustentam, possui a capacidade de estar ao mesmo tempo em vários lugares.

Na medida em que estes suportes conseguem fixar-se na sociedade, a informação também se instala.

De fato, em uma sociedade que se fundamenta na solidariedade orgânica, se pensarmos com Durkheim (2002), ser esta a característica das sociedades mais desenvolvidas, cujo encontro dos interesses sociais são constituintes dos laços e vínculos entre os indivíduos, torna-se difícil pensar que as ações dos indivíduos são ingênuas. Em decorrência, seria demasiadamente pueril acreditar que os suportes midiáticos que servem esta sociedade poderiam, de alguma forma, afastar-se da servidão aos interesses de quem os detém. Estes suportes, em geral, dessacralizam a própria informação ocultando o essencial frente ao banal. Com o essencial oculto, a banalidade funciona como condição *sine qua non* para a manutenção da finalidade dos referidos. Finalidade esta que visa transformar os fatos, dos mais corriqueiros aos mais incomuns, em audiência. Em mercadoria. Em captação de/para possíveis patrocinadores. Logo, a informação, mesmo que banalizada, constitui-se como a alma do suporte, sendo introjetada em tudo aquilo no que ela consegue prender-se e onde os suportes podem estar.

Para melhor entendimento, utilizemos um arquétipo: na sua frente, enquanto você assiste à televisão, a informação desloca-se da televisão, transformada por sua compreensão, e se prende a seu imaginário. Isto implica em dizer que, por meio da mídia, ocorre a introdução de uma forma e de uma concepção de ideia, via uma ação intencional – In-forma-(a)ção. Logo, quando as informações fixam-se em seus suportes elas garantem a reprodutibilidade intencional das formas e das ações. Por isso, diferentemente do que se apregoa, não consumimos informações. Ao contrário: somos consumidos por elas.

Nesta relação de consumo informacional estabelecem-se entre a mídia e o sujeito relações de domínio e poder. De domínio porque pressupõe uma afinidade com “potencial de alienação, de relações de força e de conflito” (BAUDRILLARD, 2006, p.125). De poder porque a atualidade vive “a liquidação simbólica de todos os valores” , frente sua nova estratégia – a utilização da paródia como mecanismo de apropriação do real. Paródia, entendida com Jean Baudrillard (2006) como a realização dos signos, a “carnavalização” que parte de uma realidade que não pode ser encontrada.

Neste sentido, “o poder não é mais senão uma paródia dos signos de poder – a guerra não é mais senão a paródia dos signos da guerra”. (BAUDRILLARD, 2006, p. 125). Ou seja, “[...] os alienados, os oprimidos, os colonizados tomam a forma do sistema do qual são reféns. Anexados, no sentido literal do conceito, são prisioneiros dos nexos da rede formada por todas as redes estando conectados na alegria e na tristeza” (p. 126). Partindo deste princípio, a materialidade, em tempo de profunda mutação, se desloca para sua representação imaginária. É no simulacro baudrillardiano que a informação se instala e se torna potência. Assim, a informação enquanto alma suportada por um corpo midiático serve de meio para que o suporte se instale na vida cotidiana fazendo, então, a mídia funcionar como uma espécie de conexão entre o signo e a paródia.

A mídia pode ser entendida como um índice que “não fala do mundo: é do mundo” (DEBRAY, 1994, p. 34) porque extraído de sua realidade integral, assume o princípio daquele que o viola. Índice que constrói a farsa “na armadilha dos signos do poder, comungando na trucagem do funcionamento da cena política” (BAUDRILLARD, 2006, p. 125.). Por exemplo: da mesma maneira na qual “a fumaça não significa o fogo, por uma convenção cultural arbitrária: é o fogo. A transmissão “live” da prova dos 100 metros nas Olimpíadas de Barcelona não é o símbolo da corrida, mas a própria corrida” (DEBRAY, 1994, p. 34.). Desta maneira, consciente da posição limítrofe da materialidade e do imaginário pensando, com o mesmo autor, “o palco do teatro não é a sala, nem o tempo representado pelos atores é o tempo vivido pelos espectadores” e é exatamente neste ponto que se apresenta o estado indiciário: quando a materialidade e o imaginário se conectam e promovem a passagem da mediação simbólica para a imediaticidade mimética – função e finalidade dos suportes midiáticos respectivamente.

Com mais informação fazendo cada vez menos sentido, a sociedade vai rumando no sentido dos agenciamentos que a mídia propõe. Assim, nesta sociedade, “já não há sujeito, nem ponto focal, nem centro nem periferia: pura flexão ou inflexão circular. Já não há violência nem vigilância: apenas a informação” (Baudrillard, 2006, p. 40). Por conta disso, são os suportes midiáticos que criam os sistemas de controle, de segurança, da economia, entre outros. A cerimônia de posse da presidente Dilma Rousseff, por exemplo, não teria sentido na vida das pessoas que acompanharam este evento sem a intervenção e o controle da mídia.

Sem o acompanhamento dos comentários banais dos repórteres sobre “seu cabelo mãe de noiva”, seu “blazer da Coco Channel” ou sobre seu anel, “ganho da rainha Elisabeth”.

A democracia, a economia, a educação não fogem à regra do estado indiciário. As degradações destes sistemas forjam princípios que são subvertidos pela própria mídia. Isto ocorre porque “as relações de informação não existem fora das relações imaginárias de dominação simbólica que, por sua vez, estão associadas a determinado estágio – no caso, rudimentar – dos aparelhos de visão e audição coletivas” (DEBRAY, 1994, p. 65). Afinal, o fato de a presidente apresentar-se com um modelo de penteado “mãe de noiva”, como comentado por repórteres durante sua posse, oculta o que pode ser essencial no cerimonial salientando a banalidade que aproxima a paródia ao espectador. Os comentários a respeito da pessoa “Dilma Rousseff” frente aos comentários dos atos da presidente engendram forças para que o domínio se centre no suporte e não no fato, fazendo de um momento histórico mais um recurso de aquisição de audiência. Este deslocamento de cenário é aceito livremente dentro da estratégia política paródica, já que o poder do Estado não se encontra nas mãos da presidente e de seus legisladores, mas sim dos suportes midiáticos que tem a capacidade de dar visibilidade a ele.

Quando o Estado é (des) legitimado pela mídia, seus “aparelhos ideológicos” (ALTHUSSER, 1971), também se (des) legitimam. Desta maneira, o poder muda de instância fazendo com que a opinião pública seja crucial para o andamento da economia, da política, da educação. O espectador dá o rumo do show, pois se este show não agrada, não atrai a atenção, deixa de ser espetáculo e, em decorrência disso, os milhares de patrocinadores que clamam pela atenção do povo perdem a oportunidade de vender seus produtos e serviços. O *marketing*, a venda, a sedução para o consumo e toda a estrutura necessária para o bom funcionamento do sistema capitalista se constrói na medida em que a mídia in (forma) o que eles mesmos vão chamar de opinião pública.

A (re) produção da informação, a formação da opinião pública frente ao excesso informacional transforma o público em massa manipulada, seduzida, a ser, cada vez mais, manipulada e seduzida. Peter Sloterdijk (2000) ajuda na composição lógica deste pensar quando expõe que “as massas atuais pararam de ser essencialmente massas de reuniões e ajuntamentos; [porque] entraram num regime

no qual o caráter das massas não se expressa mais na reunião física, mas na participação em programas de meio de comunicação de massa” (p. 20). O que implica em dizer, ainda utilizando os dizeres do autor, que as sociedades de hoje “não se orientam primariamente pelas suas próprias experiências corporais, mas observam por meio de símbolos da comunicação de massa, de discursos, modas, programas e celebridades”. Ou seja, os sujeitos se tornam massas “sem se reunir como tal”.

Ainda hoje encontramos a reunião de sujeitos que têm por objetivo reivindicações políticas ou econômicas. Manifestações como as que ocorreram nos meses de janeiro e fevereiro de 2011 no Egito, quando uma multidão foi às ruas das principais cidades do país protestar contra o regime do presidente Hosni Mubarak, que se encontrava no poder há mais de 30 anos. Ou, as manifestações incididas na Inglaterra entre o final de 2010 e o início de 2011, mostrando que em momentos de crise ou recessão, a população ainda busca, por meio de seu ajuntamento, expressar o poder político que possuem. Tanto as manifestações acontecidas no Egito, na Inglaterra ou, até mesmo, na Espanha onde os espanhóis descontentes com o alto nível de desemprego e de corrupção, entre outras insatisfações como a violência e baixos salários, foram às ruas de Madri protestar contra as atuais ações governamentais, acabam por desvelar o papel dos meios de comunicações de massa como eixo norteador da reunião das pessoas. Todos os casos em questão iniciaram a partir de acordos e divulgações feitas por meio do facebook, das redes sociais e de campanhas virtuais. A partir da exposição destes ajuntamentos na mídia televisiva, os movimentos ganharam força e amplitude. Cabendo também a mídia a divulgação dos fatos e feitos destes acontecimentos na ordem social.

Tratando do ajuntamento de pessoas com o intuito de manifestação, é importante lembrar que, no caso do acontecimento no Egito, a pretensão de desestabilização do movimento, por parte do presidente, se deu com a tentativa de cortes nas telecomunicações locais. Ainda: a conquista da solicitação do povo foi garantida quando o vice-presidente em exercício, Omar Suleiman, anunciou, por meio da rede de televisão estatal, a renúncia de Hosni Mubarak.

Por meio do exemplo acima, podemos perceber que independente da denominação utilizada, seja esta a sociedade midiática, a sociedade da informação, a sociedade do conhecimento ou a sociedade em rede, em uma sociedade na qual

ocorre um processo de subjetivação do suporte e de objetivação do sujeito e onde a multiplicidade e o excesso informacional são convergidos numa só potência, é justamente a gestação da informação e o excesso que mostra no ritmo existencial do sujeito. Por isso mesmo, para este sujeito o banal é essencial e indistinguível do extraordinário.

3.5 Paisagem n.2: Saudades do que não fomos

*Tenho razão de sentir saudade,
tenho razão de te acusar.
Houve um pacto implícito que rompestes
e sem te despedires foste embora.
Detonaste o pacto.*

*Detonaste a vida geral, a comum aquiescência
de viver e explorar os rumos de obscuridade
sem prazo sem consulta sem provocação
até o limite das folhas caídas na hora de cair.*

*Antecipaste a hora.
Teu ponteiro enlouqueceu, enlouquecendo nossas horas.
Que poderias ter feito de mais grave
do que o ato sem continuação, o ato em si,
o ato que não ousamos nem sabemos ousar
porque depois dele não há nada?*

*Tenho razão para sentir saudade de ti,
de nossa convivência em falas camaradas,
simples apertar de mãos, nem isso, voz
modulando sílabas conhecidas e banais
que eram sempre certeza e segurança.*

*Sim, tenho saudades.
Sim, acuso-te porque fizeste
o não previsto nas leis da amizade e da natureza
nem nos deixaste sequer o direito de indagar
porque o fizeste, porque te foste.*

[A um ausente] – Carlos Drummond de Andrade

A modernidade foi o período responsável pela mecanização da solidariedade. Mecanização porque os processos interacionais que se davam de maneira orgânica, passam a conter uma ordem sistêmica, uma relação de dependência que transformou a sociedade em um resultado intencional e não mais uma finalidade em si mesma. (DURKHEIM, 2002). É o período em que ocorre o desencantamento weberiano do mundo, onde a afetividade e a pessoalidade passam a ser categorias do racional. Fragmentada, para ser melhor estudada, a natureza perde a sua totalidade e o mundo torna-se objeto a ser explorado por uma ação exterior.

A separação entre real e irreal, sujeito e objeto, concreto e abstrato, consciente e inconsciente, voluntário e involuntário – resultado do projeto de mundo moderno que iria garantir a igualdade, a liberdade, e a fraternidade entre os sujeitos, em todas as sociedades ocidentais, oculta um efeito que se encontra na própria determinação lógica da paridade: a passagem de um estado para o outro. Esta passagem pode ser entendida, de acordo com Gabriel Tarde (1992), como reflexo do ato em si. Ou seja, entre o real e o irreal, ou, entre o voluntário e o involuntário existe a apropriação daquilo que Tarde vai chamar de imitação. Afinal, o que é o abstrato quando ainda não ganhou concretude, mas, também, já não é mais abstrato? Quais motivos levam a ciência a estudar a existência de Deus e a Teologia a provar os feitos de milagres por meio da ciência? Segundo Tarde, “a imitação é o laço social que liga o homem a todas as outras coisas e, por isso, fonte de toda a evolução universal”. (1992, p. 24).

O entendimento de que o real é a imitação do irreal e vice-versa é a chave de pensamento nesta paisagem. O mesmo ocorre com o voluntário, com o concreto ou com o abstrato. A ciência imita dogmas na busca pela fé humana e o homem imita Deus na projeção de seus feitos futuros. A passagem entre estados, implica em duas maneiras de se imitar um ao outro: fazendo exatamente igual ou fazendo exatamente o contrário. A lógica da imitação pela exatidão se dá quando “as coisas que se repetem permanecem unidas umas as outras ao multiplicarem-se, como as vibrações calóricas ou elétricas que, ao acumularem-se dentro de um corpo, o aquecem e o eletrizam cada vez mais.” (p. 26). Sendo hereditária ou vibratória, as imitações quando acrescidas de algum elemento, originam o que Tarde chama de invenção. Já a lógica pela contra-imitação ocorre quando o sujeito, ou a sociedade, tenciona o fato em questão, ou seja, “na necessidade de se contra exprimir” (p. 9).

A ideia de constituição das passagens de um estado para o outro por meio da imitação ou contra-imitação do fato, ou das coisas, nos ajudam no entendimento da sociedade na qual ora vivemos. O estabelecimento da lógica cartesiana para Gabriel Tarde é claro: aceitação ou negação, favor ou contra, mas ciente de que um fato é espelho e ocasionado pelo outro, o que garante, desta forma, a solidariedade e a interação social.

Diante deste entendimento, o que muitos autores chamam de ruptura ideológica, a pós-modernidade, na verdade é a contra-imitação exponenciada do que já vivemos. Enquanto negação, o fato está preso a sua origem e, por isso, a contém em sua essência.

Na atualidade, a incerteza, a insegurança, a instantaneidade, o vazio de espírito de nossa época imita, em sua negação, a certeza, o compromisso com o capital e com o trabalho, as ações bio-estadistas e os delineamentos das ações humanas para a produção do capital podendo, também, ser entendidos, como incrementos relacionais. Explico: o vazio, a falta de sentidos, a ausência de tempo e outras angustias que assolam profundamente a hodiernidade mudaram suas representações porque houve um incremento social, ou seja, elas foram (re) inventadas porque são “frutos diretos e indiretos das imitações sob todas as formas” (p. 35). Logo, esta sociedade hiper/pós/líquida/espumante como é conceituada por autores como Lipovetsky, Lyotard, Bauman, Sloterdijk, entre outros, é simplesmente moderna estando, entretanto, saturada.

Incrementada e negada até o limite de sua própria abjeção esta sociedade é efeito e não causa, é sintoma e não doença. A cada inovação tecnocientífica, invenção, ou incremento nas ações, nos sistemas ou nos objetos se produz uma nova imitação, um novo ciclo, mais uma volta da mesma espiral, fazendo retornar ao ponto inicial, mas diferente do que se era na partida. Observe esta breve revisão teórica, para melhor elucidação, de como ocorre o processo de imitação.

Assim, quando Lipovetsky (2004), delineia a ideia de hipermodernidade ele não contesta a modernidade, mas propõe um acréscimo – hiper – que supera todas as condições anteriores. Segundo o autor, “a era do hiperconsumo e da hipermodernidade assinalou o declínio das grandes estruturas tradicionais de sentido e a recuperação destas pela lógica da moda e do consumo.” (p. 29). Em decorrência disso, “os indivíduos hipermodernos são ao mesmo tempo mais

informados e mais desestruturados, mais adultos e mais instáveis, menos ideológicos e mais tributários das modas, mais abertos e mais influenciáveis, mais críticos e mais superficiais, mais céticos e menos profundos.” (p. 28) que os indivíduos certos e seguros de antes.

Já a pós-modernidade de Hall (2003) coloca em questão a crise identitária que a atualidade provoca nos indivíduos e, conseqüentemente, na sociedade. Para o autor, o sujeito moderno – do iluminismo, racional, centrado, disciplinado em suas ações, frente à complexidade do mundo, tomou consciência de que seu mundo interior não era tão autônomo e liberto como se pensava. Este sujeito, entendido como ser social, percebe que o outro é tão fundamental quanto ele mesmo em seu processo evolutivo. A partir deste entendimento, o sujeito, agora pós-moderno, entra em crise identitária porque sabe ser constituído de um eu representado e forjado pelos sistemas culturais que, por sua vez, provocam uma significativa contradição entre as identidades individuais e as identidades nacionais.

Na modernidade líquida de Bauman (1999), a solidez da modernidade – forjada pela apropriação da natureza pela ciência, pela descoberta do vapor e da eletromecânica, pela ideologia e rigidez nacionalista ganha plasticidade e fluidez. Os valores enraizados e fixados na vida dos sujeitos tornam-se mais instáveis, mais voláteis. O “eu” sobrepõe o nós e “o interesse público é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados” (p.46).

Para Sloterdijk (2008), a sociedade contemporânea pode ser compreendida como uma expansão do movimento em múltiplas bolhas que formam espumas de bolhas frágeis, desproporcionais, permeáveis, mas com efetiva comunicação. As espumas não possuem centro de gravidade e se desfazem em bolhas maiores que as contem terminando, quase sempre, em nada.

As reflexões dos autores apontados partem de estudos sobre a modernidade e a pós-modernidade, reflexos que tomaram corpo universal e suscitam a maior parte das discussões no cenário mundial, mas estão, neste trabalho, em segundo plano. Isto porque, o que me interessa nestas concepções é delinear os “incrementos” que diferem o fato (a modernidade) de sua imitação (pós-modernidade).

Partindo das reflexões acima, entendo que as invenções presentes (inclusive conceituais) só se tornaram possíveis porque contém essencialmente um centro auto-similar. No caso em questão, este centro auto-similar enquanto “modernidade” se fractaliza e se insere nos discursos atuais, gerando sua ordem imitativa. O incremento à ordem da imitação garante a lógica da reproduzibilidade do que é concebido. O hiper, a pós, a espumante, a rizomática e quantos mais “adjetivos conceituais” ao leitor apetecer incluir como prefixo, partem do mesmo princípio e dizem, de maneiras diferentes, a mesma coisa com maior ou menor grau em escala.

Não por outro motivo, a mitologia quando sutilmente utilizada pode provocar a estabilidade transitória de um pensamento aguerrido. De igual modo como o mito Proteu assume várias formas monstruosas para assustar aqueles que desejam descobrir as artimanhas do destino, a pós-modernidade assusta àqueles que desejam saber adivinhar onde iremos chegar. Assim como Proteu nas passagens de suas personificações se apresenta de maneira fractal, a pós-modernidade, assim entendida como Proteica também se apresenta. É uma e múltipla, total e condicional, pré e pós-moderna ao mesmo tempo.

Vilém Flusser (2008b), apanha a pós-modernidade como espelho da modernidade. “Um ser que assumiu uma posição que é oposição” (p. 62), cuja “contemplação da reflexiva oferece um espetáculo variado e apaixonante”. (p. 64). A contra-imitação daquilo que ainda não se realizou. Bruno Latour (2008), informa que jamais chegamos a ser, se quer, modernos vivendo enquanto pós uma condição que se apresenta ainda como pré-moderna. Isto porque, ao invés da purificação e da separação proposta pela modernidade, maculamos as divisões e os campos de saberes científicos, políticos e naturais, trazendo a impossibilidade de falarmos sobre a natureza sem mencionarmos a técnica, ou sobre cultura sem mencionarmos a natureza ou, ainda, sobre ciência sem falarmos de sociedade.

A negação da negação. O avesso do avesso. Estaria, então, a pós-modernidade e suas mais variadas definições e prefixações enquanto oposição, contra-imitação ou espelho daquilo que ainda não se realizou, em sua fase terminal? A impossibilidade de compreensão desta sociedade, a ausência de unidade de pensamento, a perda de confiança em si mesmo “após essa dupla digressão cheia

de boas intenções” (LATOUR, 2008, p.14), as misturas que produzem sociedades e sujeitos híbridos, são algumas das razões que suscitam o problema apresentado.

No auge da hibridização entre seres e coisas, a sociedade hodierna vive uma espécie de vampirização que tira a percepção do que é humano ou inumano, real ou irreal. Se carregamos em nossa essência uma imitação que há anos vêm sendo incrementada com fatos e coisas, é certo que em nossa essência não escondemos utopias, mas barbáries. Não sociabilizamos porque buscamos a felicidade, mas porque o medo e a vida em bando assim estabelecem esta necessidade.

Sob tal horizonte, se desvelam as angustias da solidão da sociedade presente. Promovendo a individualização do que deveria ser concebido como e enquanto estrutura, por conta do individualismo, por exemplo, não se tem ideologia. Uma vez que a “a ideia de ideologia é indissociada da ideia de poder” (BAUMAN, 2009, p. 19) e na atualidade o poder é indiciário e se dá por meio das paródias, perde-se a noção das reais possibilidades do sujeito. Como outros efeitos, temos a estrutura social sinóptica em detrimento da panóptica. A noção de centro e a concepção afluyente é a estabelecida por meio das redes – uma trama sem centro. Todo centro centrado fora de si. Por isso mesmo o presente, enquanto pós-modernidade, nada mais é do que um duplo se pensarmos de igual modo com Borges (2008, p. 85), porque “é sugerido e estimulado pelos espelhos, pelas águas e pelos irmãos gêmeos”. O presente encontra-se consigo mesmo já que o duplo é “nosso anverso, nosso contrário, aquele que nos complementa, aquele que não somos nem seremos” (p. 86).

O presente pós-moderno traz saudades do que ainda não fomos...

3.6 Paisagem n. 3: Conexões ubíquas

*Estás em tudo que penso,
Estás em quanto imagino:
Estás no horizonte imenso,
Estás no grão pequenino.*

*Estás na ovelha que pasce,
Estás no rio que corre:
Estás em tudo que nasce,
Estás em tudo que morre.*

*Em tudo estás, nem repousas,
Ó ser tão mesmo e diverso!
(Eras no início das cousas,
Serás no fim do universo.)*

*Estás na alma e nos sentidos.
Estás no espírito, estás
Na letra, e, os tempos cumpridos,
No céu, no céu estarás.*

[Ubiquidade] – Manoel Bandeira

O tempo é atemporal e a única força capaz de aprisioná-lo é a narrativa. Por meio dela, o tempo pode ser datado, torna-se humano. Passa a existir na medida em que pode ser experimentado. “Se configura não como uma série de momentos lineares, a serem atravessados pelo sujeito, antes, são constituídos e manipulados pelo próprio ato de realizá-lo”. (FALCI, 2010, p. 184.). Apresentado desta maneira, o tempo é apenas um interstício. Quando vivido, é morto pela história, quando pensado é algo que ainda não se constituiu. Por isso, o tempo só pode ser percebido por meio da narrativa que se constitui como condição fundamental para a

experimentação do passado, do presente e do futuro no ato e na ordem do que se é narrado.

O tempo, para ser compreendido, exige que sua experimentação confira contornos a uma totalidade dos acontecimentos do mundo, desprendendo-se do caráter cronológico para fixar-se no caráter lógico. Com Vilém Flusser: “Como nasceu. Escrito está” (2008a, p. 30), deslocando, desta maneira, o início, por meio das narrativas, “cada vez mais para dentro do poço abismal do tempo”.

Como o tempo mítico, ritualizado, é circular, voltando sempre sobre si mesmo, ele é o único capaz de fornecer um início ao entendimento de sua ausência que ora se apresenta. O mito, neste sentido, “além de gerar padrões de comportamento humano, para vivermos criativamente, permanecem através da história como marcos referenciais por meio dos quais a consciência pode voltar às suas raízes para revigorar-se” (BRANDÃO, 1957, p. 10). É ele quem liberta o homem “do tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar seu mundo”. Por isso, retorno a mitologia para utilizá-la como recurso, promovendo encontros atemporais entre o passado, o presente e o futuro.

Como diz Brandão (1957, p. 182) “o profano é o tempo da vida; o sagrado, o tempo da eternidade”. Desta maneira, o tempo profano é cronológico. “É linear e, por isso mesmo, irreversível”. Já o sagrado é eterno, o que implica em dizer que o princípio era o verbo porque somente o que se é dito se torna a experimentação do tempo. “(pode-se “comemorar” uma data histórica, mas não fazê-la voltar no tempo)”, mas em sua essência é fluxo, potência, movimento. Quando aprisionado pela narrativa, o tempo evoca a necessidade de construir história porque, aprisionado, se torna profano. Maculado. É o próprio diabo que “afrouxa os limites da história do pensamento” (FLUSSER, 2008a, p. 32).

Assim, sendo o mundo limitado pelo tempo, a materialidade e a finitude mundana são maneiras do próprio homem por limites aos seus pensamentos. O mundo se apresenta no que está escrito, ou inscrito na consciência individual ou coletiva de uma sociedade. O Tempo enquanto fluxo, assim como o espaço, é incorporeal. Neutro em todas as suas partes, não possui direcionamento, nem orientação. É sempre incerto. “Ele ignora a sucessão dos fatos passados, assim como não prejulga os fatos que o preencherão” (CAUQUELIN, 2006, p. 94). É apenas o momento. O instante. Contemporâneo de si mesmo, o tempo é potência

latente. É devir. É o diabo, como diz Flusser, um anjo caído. Responsável pelo fluxo no qual os fenômenos aparecem.

Ainda segundo Flusser, (2008a, p. 33), não se pode conceber um tempo independente do espaço porque “o tempo é uma dimensão do espaço”. O que implica em dizer que, ainda com Flusser, “ao criar o céu e a terra, deus criou o espaço, sendo a correnteza do tempo que altera o puro ser, torna-o fenomenal, porque arrasta consigo e submete a alterações sucessivas”. Assim, início, meio e fim como sucessão temporal só se realiza na construção da narrativa porque é ela que desvela a “diferença entre a espera e a memória onde a consciência percebe a passagem do tempo criando a experiência do próprio tempo”. (FALCI, 2010, p. 186).

Medida do movimento realizado quando submetido a *Cronos*. Puro acontecimento quando debelado por *Aion*. Seguindo a *lógica dos sentidos* deleuziana, a existência de *Cronos* está condicionada ao presente, já a existência de *Aion* ao passado e a o futuro. Isto implica em dizer que, sob a égide de *Cronos*, o tempo limita ao mesmo tempo em que produz a ação. Determina um agora que, posteriormente, virá a ser passado e, como ainda não ocorreu, se faz futuro. Por isso, o tempo personificado em *Cronos* é o tempo do mundo, aquele que tudo devora. É ilimitado porque liga o passado ao futuro em um eterno presente. É o tempo cíclico que constituem as eras. *Cronos* é o tempo do homem e, por isso, profano.

Sendo passagem, o tempo de *Cronos* estabelece as relações capazes de denunciar a ordem dos acontecimentos: vida e morte. Infância, fase adulta e velhice. *Cronos* marca as relações do homem com o seu passado, moldando a forma pela qual o homem percebe o seu presente e, desta forma, objetiva o seu futuro. Ele é tempo mensurável que exige uma dependência servil “ao tempo marcado nos relógios, que se espalhou insidiosamente por todas as classes sociais no séc. XIX”. (WOODCOCK, 1981, p. 120).

Utilizando-se das pesquisas de Pineau (2003) sobre as diversas cronometrias sociais do tempo universal, torna-se possível vincular *Cronos* a realização do tempo dos deuses, sendo este controlado pelos sacerdotes, cuja medida se realiza por meio da natureza. O tempo dos deuses antecipa o tempo dos corpos, onde o homem passa há decifrar o tempo por meio de mecanismos que se relacionam com o tempo, como o relógio, por exemplo. Já no tempo das máquinas o homem não

necessita mais decifrar, pois estando subordinado a ele nas fábricas, o tempo que agora passa a ser lido pelo homem é a força motriz que faz girar o sistema que ao e pelo homem é estabelecido. No tempo das máquinas o homem, ainda, domina o tempo.

Já na atualidade, enquanto o tempo dos códigos, o tempo devora o homem na medida em que este o vive. Devora, de igual modo, quando este consegue estabelecer relações entre os diversos códigos que se apresentam e o sentido que ele – o homem – é capaz de oferecer a estas informações em sua vida. O tempo mitificado em *Cronos* é o tempo cronofágico, dos corpos, aquele mede o intervalo do movimento da ação.

Por sua vez, ainda seguindo a lógica dos sentidos deleuziana, *Aion* corresponde ao passado e ao futuro. O infinito resultante da fragmentação do próprio tempo. Neste sentido, *Aion* não é corpo, mas um incorporeal a ser preenchido porque quando pensado a partir dos acontecimentos, o tempo é latente, instantâneo e desprovido de idade cronológica. É *Aion* o tempo que torna os acontecimentos possíveis. É passado e, ao mesmo tempo, devir. Quando tocado pelo acontecimento, *Aion* redimensiona-se, acolhendo a causa e o efeito dos corpos.

Ligado ao Sagrado, *Aion* é o tempo dos Deuses. É o tempo capaz de construir em torno de si mesmo uma “temporalidade fugidia que é o instante, para em seguida desaparecer imediatamente” (CAUQUELIN, 2008, p. 90). Logo, o tempo de *Aion* se torna o tempo de *Cronos* quando uma sucessão de acontecimentos instantâneos ocorrem. Enquanto interstício, *Aion* é o que deve vir a ser ou o que poderia ter sido. Ele aparece e desaparece “heterogêneo, singular, frequentemente imperceptível em sua composição estratificada” (p. 95).

Sendo atemporal até a realização de sua indiferença, o tempo personificado no mito de *Aion*, torna-se indiferente após sua realização. Por isso, ele depende de um signo que o exprima para, deste modo, aparecer. Quando aparece, *Aion* se torna acontecimento, assumindo a aparência daquilo que o participou. Desta maneira, a análise de Peter Pelbart (2001, p. 72) é bastante esclarecedora: “*Cronos* é o tempo da medida ou da profundidade desmedida, ao passo que *Aion* é o da superfície. *Cronos* exprime a ação dos corpos, das qualidades corporais, das causas, *Aion* é o lugar dos acontecimentos incorporeais, dos atributos, dos efeitos”.

Aion, enquanto personificação do atemporal é condicionado já que sua atemporalidade não permite o estabelecimento de sucessões. Quando este estabelecimento ocorre, a atemporalidade fixa-se na ação ganhando feitos da cronologia. Em seu exemplo sobre a condição do *tempo incorporal*, Anne Cauquelin é enfática: “É o ato – mesmo se só ele é possível – que constrói a temporalidade do tempo e lhe dá um corpo. A percepção do presente revela uma sucessão temporal que só pode se manifestar a partir desta percepção do presente” (2008, p. 96), em decorrência disso, “estabelecem-se, então, simultaneamente, uma anterioridade e uma posterioridade, que envolvem o instante presente com um halo incorporal”. . Desta maneira, tanto o tempo em *Cronos* quanto o tempo em *Aion* se transfiguram, mesclam-se e se sobrepõem mantendo, em sua essência, a personificação justamente na relação de dependência entre ambos, já que “*Cronos* é o domínio do limitado e infinito, *Aion* do finito e ilimitado. *Cronos* tem a forma circular, *Aion* é linha reta. Sensato ou tresloucado, *Cronos* é sempre da profundidade, localizado e localizável, assinalado e assinalável. *Aion* é radicalmente atópico, ou “transtópico”, mas também, num certo sentido, condição de qualquer assinalamento temporal.” (PELBART, 2001, p. 72).

Na contemporaneidade visualizamos a simbiose de *Cronos* e *Aion*. Como resultado obtém-se a profanação do tempo sagrado e a sacralização do tempo profano. Desta forma, banalidades se transformam em grandes acontecimentos, um instante vira uma eternidade. O passado se torna instante presente, enquanto o instante presente passa a ser cronológico. O excesso de sucessão de acontecimentos cotidianos provoca a ausência de tempo para percebê-los enquanto ordinariamente sempre se tem tempo para algo mais. A simbiose de *Cronos* e *Aion* é geradora da ubiquidade temporal.

Ubíquo, o tempo contemporâneo é percebido, em realidade, na sua ausência. Atualizando-se nos ambientes virtuais, é sempre instante e condição de vir a ser (*Aion*) já realizada no acontecido (*Cronos*). O inverso ocorre nos ambientes concretos já que, por meio deles, o virtual se atualiza desfigurando as relações de oposição entre concreto/virtual, *Cronos/Aion*, realidade/simulacro, etc., conforme. Preconizam autores como Lemos (2004, 2006) e Santaella (2005, 2007).

A ubiquidade enquanto tempo/ausência provoca uma temporalidade atemporal, o que implica em dizer que se torna possível a experimentação do tempo

independente da noção de espaço. Uma espécie de instante permanente cuja ação nas atividades humanas permite com que o sujeito seja permanentemente conectado no espaço concreto e no espaço virtual. Assim, a ubiquidade pode ser entendida na contemporaneidade como um fluxo contínuo e cronofágico que, mesmo sendo atemporal, atualiza-se em trânsito. Em decorrência disso, o tempo ubíquo pode ser alcançado por meio de qualquer dispositivo que tenha a capacidade de se conectar ao concreto ou ao virtual. Desta maneira, a ubiquidade “destaca a coincidência entre o deslocamento e comunicação, pois o usuário comunica-se durante seu deslocamento. A onipresença, ao contrário, oculta o deslocamento e permite ao usuário continuar suas atividades mesmo estando em outros lugares” (SANTAELLA, 2010, p. 17).

Se a atemporalidade personificado em *Aion* exige um acontecimento para sê-lo e, quando se é, torna-se o tempo de *Cronos*, a ubiquidade temporal, necessariamente, constitui a força motriz de um hibridismo espacial. Híbrido porque constitui um espaço transitório, temporariamente definido pelas possibilidades de deslocamentos. A habitação simultânea dos espaços físicos e virtuais constitui um novo espaço que tornam convergentes os acontecimentos de ambos os espaços fazendo do espaço híbrido um lugar múltiplo, passível de convergência de todos os corpos. Em decorrência disso, o espaço híbrido é o espaço criado pela conexão podendo ser usado, como exemplo, o ato de estar falando no celular quando se está no trânsito, ou ainda, o momento de acessar as redes sociais, por meio do celular, no ônibus ou metrô.

Sendo o tempo e o espaço os agenciadores de acontecimentos, o acontecimento em sua essência depende de um corpo. É o corpo que, quando inserido em um espaço, em um determinado momento, exprime o acontecimento. Sendo o tempo ubíquo e o espaço híbrido, quais seriam os acontecimentos que a ubiquidade temporal e a hibridez espacial poderiam desvelar? A resposta para esta inquietação pode ser encontrada nos trabalhos de Peter Anders (2003) e Giselle Beiguelman (2010) ao atravessar as reflexões sobre dimensão humana e o corpo, respectivamente, pelo conceito de *cíbrido*.

Um corpo cíbrido é um acontecimento expansivo e potencializador da consciência. Conectados aos espaços híbridos, o corpo cíbrido experimenta a ubiquidade temporal habitando o mundo material e o mundo virtual ao mesmo

tempo. Retomando um dos exemplos acima para fazê-lo de ponto reflexivo, quando se está acessando uma determinada rede social, por meio do celular na condução para o trabalho o corpo se encontra, enquanto corpo biológico humano, na condução dotado de sua materialidade, entretanto, encontra-se, também, em seu avatar na virtualidade. O corpo cíbrido, desta forma, está no espaço físico e no ciberespaço, podendo ser cronometrado pelo tempo da viagem ou atualizado na contiguidade do acesso à rede social. Ele é “sempre e nunca. Nunca e sempre. Às vezes. Entre. Melhor: entre hiatos, intervalos, desconexões, saturamento e dispersão. [...] distribuídos nos interstícios das práticas e dos processos de cibridização” (BEIGUELMAN, 2010, p. 289).

Narrativas que aprisionam o tempo por meio de fluxos que imanam potência. Simbioses de determinações múltiplas: ubíquo, híbrido, cíbrido. “Um dos pontos do espaço que contém todos os pontos. [...]. O lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do orbe, vistos de todos os ângulos”. (BORGES, 1976, p. 93).

Conexões ubíquas. Um infinito preso na memória. “Um pássaro que, de algum modo, é todos os pássaros; [...] uma esfera cujo centro está em todas as partes e a circunferência em nenhuma; [...] um anjo de quatro faces que, ao mesmo tempo, se dirige ao Oriente e ao Ocidente, ao Norte e ao Sul” e “um problema central insolúvel: a enumeração, sequer parcial, de um conjunto infinito” . Problema porque o tempo ubíquo, o espaço híbrido e o corpo cíbrido ocupam o mesmo ponto, sem superposição e sem transparência. Por isso, são presos somente pela narrativa como a deste texto porque aqui, apesar de simultâneo, utilizando-se dos dizeres de Borges (1976, p. 93), “são descritos em ordem sucessiva, pois a linguagem o é”.

3.7 Paisagem n. 4: Fetichismo tecnocientífico

*É certo: velho,
Mas estudando sempre, encanecido
Varão! E na eternidade um erudito,
Como para outra coisa já não serve,
Continua a estudar. Dessa maneira
Eleva cada um seu castelinho
De cartas. O espírito mais vasto
Não no chega a acabar. Mas vosso mestre,
Este é douto às direitas: Quem no mundo
Não conhece o famoso Doutor Wagner?
O primeiro entre toda a grei dos sábios
Reunidas por ele, que o pecúlio
Das ciências aumenta a cada dia?
Cobiça de saber, que tudo abranja,
Junta-lhe em torno chumas de discípulos,
De ouvintes, na cadeira ele refulge,
Único; outro São Pedro, usando as chaves,
Sabe o profundo abrir como o superno.
Quando ofusca os demais seu brilho intenso,
Nenhum renome ou fama lhe resiste:
Té se turva Fausto a nomeada,
Pois soube ele sozinho inventar tudo!*

[Mefistófeles] Fausto – Johann Wolfgang von Goethe

A técnica é a essência de nosso tempo. Esta afirmação não suprime o fato de que a técnica acompanha o homem desde os primórdios da humanidade. Aliás, a evolução que levou o homem a deixar a condição de pertencente para assumir a categoria de dominante da natureza só foi possível por conta da técnica. Assim, dizer que a técnica é a essência de nosso tempo implica em considerações que vão além da própria técnica e de sua instrumentalização. A deferência parte das transformações de ordem sociais e biológicas a uma dinâmica confluyente de tecnologia as da informação, biofarmacologia, biotecnologia, biomedicina e de todo um arcabouço que faz a técnica dominar o meio e, desta forma, dessacralizar sua própria constituição.

A confluência dos dispositivos técnicos transforma a técnica em um sistema que se enreda como “uma grande banalidade e o grande enigma, e é como enigma que ela comanda nossa vida, nos impõem relações, modela nosso entorno, administra nossas relações com o entorno” (SANTOS, 2008, p.20). Sendo um sistema, este conjunto de inter-relações técnicas e os elementos que a que ele se prende, configura uma espécie de rede dinâmica com certa tendência a autonomia. Por isso, o “sistema técnico atual tem algo de invisível e, não obstante, está aí, com toda a sua força, com toda a sua enorme potência; sua presença se faz notar em toda parte” (ESQUIROL, 2008. P. 31).

Modelando as forças que ordenam a sociedade, o sistema técnico é tão expansivo quanto à sociedade, que por meio dele se modela, é. Responsável pela empirização do tempo e base de uma sistematização solidária, o sistema técnico é irregular, porém hierarquizado, dando unicidade ao tempo e ao espaço. Efetivando-se nas relações concretas, relações estas materiais ou não, cada técnica possui a idade e representa o tempo no qual foi constituída. Desta maneira é o conjunto de técnicas existentes em um ponto do espaço que presidem a hierarquia dos lugares produtivos e suas possibilidades de expansão. Assim, seu estudo constitui um elemento de explicação da sociedade já que elas incluem e estão incursas nas próprias relações. (SANTOS, 2008, p. 59).

Assim, como a evolução ocorre por camadas onde a superfície contém, necessariamente, todas as camadas anteriormente constituídas, a evolução técnica se dá nas camadas de seu tempo ao mesmo passo que se mescla e se amalgama na constituição técnica *a posteriori*. Isto implica em dizer que o surgimento de uma

técnica não apaga as anteriormente constituídas podendo pertencer ambas a mesma idade histórica. Na medida em que ocorre a especialização da técnica e esta passa a ser reinterpretada, reproduzida e aperfeiçoada pelos meios de produção, ela se transforma em um poder único que se impõe sobre os corpos: a tecnologia.

Toda sociedade em grande ou pequena escala possui algum tipo de tecnologia. Elas são as responsáveis pelo preenchimento das necessidades humanas. Promovendo a reinterpretação, reprodução e distribuição da técnica especializada, a tecnologia faz explodir, física e conceitualmente, o mundo e a ordem chamada natural porque acelera a capacidade humana de intervir e modificar o meio e a si mesmo. Entretanto, ampliando a dimensão de uso na sociedade, a tecnologia não precisa mais ser adaptada à sociedade e à natureza. Conforme bem diz Shiva (2003, p. 75), ela “passou a esperar que a natureza e a sociedade se adaptassem a ela; e para essa adaptação impositiva e violenta, nenhum custo social e ecológico foi considerado excessivo”.

A aceleração da capacidade de intervenção da tecnologia na sociedade, bem como o seu excesso, é resultado da união da técnica com a ciência que, juntas, se instalam na sociedade a serviço de um poder hegemônico que define a duração, a estrutura e o curso dos acontecimentos. Como uma nova forma de predação *high tech* ela expande a falsa ideia de que os engenheiros geneticistas são os novos criadores da vida, o que, por sua vez, extrapola a arrogância e a ignorância dos homens que pensam dominá-la. (SANTOS, 2003). Diante disso, estando à natureza representada nos pulsos binários de informação, ela acaba por se transformar em outro plano de ação humana já que, desta forma, ela funde-se (bio) às artimanhas da tecnologia.

Em consequência da predação *high tech* e do avanço da tecnologia, o sistema técnico passa a ser essencialmente tecnológico. A ciência, absoluta intencionalidade de operacionalização deste sistema, se torna indissociável formando, assim, o sistema tecnocientífico cujas finalidades perpassam todas as áreas e campos de produção de saberes e objetos. A tecnociência possui a capacidade de artificializar o que se concebia apenas naturalmente. Entretanto, a hierarquização do natural sob o artificial não corresponde apenas a uma relação de domínio, mas principalmente a uma estrutura de dominação psíquica, objetiva e, por isso mesmo, sócio-técnica. Enquanto matriz sócio-técnica, a tecnociência ajuda a

criar e a agenciar corpos-dispositivos exprimindo as formas pelas quais estes corpos atuam dando-lhes, inclusive, o sentido de sua existência.

Atuando como extensão do bio-poder e da bio-política (FOUCAULT, 2008), a tecnociência amplia seus tentáculos atualizando as condições sócio normativas de uma sociedade constituída sobre redes de poderes e instituições disciplinadoras. Infiltrando-se em todas as instâncias sociais, os dispositivos eclodem nas mais diversas instituições e setores sociais transformando o que até então podíamos nominar como poder em controle. Diferente dos dispositivos disciplinadores que necessitavam de grandes instalações e de uma arquitetura panóptica para exercer a regulamentação e a dominação dos corpos e, desta forma, constituir o tecido social ocidental – fábricas, escolas, presídios, hospitais, etc. – os dispositivos controladores não são objetivos e não buscam a docilização e a utilidade dos corpos. O adestramento, a domesticação, a disciplina dos corpos eram resultados da necessidade de uma sociedade alicerçada na produção fabril cujo sistema capitalista ainda não havia atingido o ápice de sua dimensão global. Em decorrência do avanço dos sistemas de produção e da respectiva convergência destes sistemas em informação, o que se faz necessário, então, é o controle dos corpos resultando em outra lógica de dominação.

A lógica de dominação dos corpos por meio dos dispositivos de controle é de fácil entendimento se partirmos de uma analogia com a lógica estabelecida pelo poder disciplinador: enquanto o poder disciplinador é panóptico e busca vigiar a todos a partir de um centro, o poder controlador é sinóptico, deslocando a noção de centro para a noção de rede. Nesta, todos vigiam todos na medida em que a vigilância é subjetivada via mecanismos que a tecnociência disponibiliza em nosso cotidiano com sutileza sórdida. O que implica em dizer que, se em uma sociedade pautada no poder disciplinador se faz necessária à presença de um guarda nas ruas ou de um bedel nas escolas, na sociedade alicerçada no controle estes sujeitos são substituídos por câmeras de vigilância e segurança.

O poder que se estabelece de maneira objetiva, sob a ação coercitiva de um agente disciplinador cede lugar para o processamento subjetivo dos sistemas informacionais. São os sistemas informacionais que irão controlar o corpo-sujeito em todos os seus passos, locais e instâncias fazendo com que este sujeito acredite nos dispositivos controladores como forças seminais de sua existência.

Coleiras eletrônicas no lugar de grades. Dívidas ao invés do confinamento. Modelagem do subjetivo frente ao objetivo. Estes são alguns exemplos de como a tecnociência contemporânea regência as (trans) fusões entre poder disciplinador e poder controlador. Instaurada na ordem do natural e do artificial da sociedade, trabalha na (re) combinação das fronteiras e das leis estabelecidas pela modernidade. Realizando a convergência dos momentos, das espécies, dos objetos e das categorias em informação, a tecnociência se mostra como estratégia, ao estabelecer relações entre os sistemas de ações, de objetos, de espécies, da comunicação, da economia, etc., de controle do orgânico e do inorgânico.

Convergidos informação, os sistemas acima descritos se tornam corpos-dispositivos-informacionais cujas “conexões e fluxos de informação se deslocam de um lado para o outro de forma praticamente instantânea” (ESQUIROL, 2008, p. 44). Os corpos-dispositivos-informacionais se tornam, desta maneira, hegemônicos e totalizadores fazendo com que não hajam corpos que não estejam, mesmo que indiretamente, fora do domínio tecnocientífico, uma vez que o alicerce da sociedade contemporânea é a informação.

O fetiche que compreende a informação na contemporaneidade é intrínseco à tecnociência. Ele poderia ser pensado sob à luz de campos de saberes como, por exemplo, a psicologia, a sociologia, a antropologia. Para Latour, o fetiche aparece como formas dissimuladas de entendimento do mundo porque implica no estabelecimento de uma adoração por ser detentor de poderes sobrenaturais. Desta forma, o fetiche se configura em uma realidade autônoma, livre e superior aos sistemas, aos seres e as coisas, ao mesmo tempo em que, continuamente evocado, se infiltra e estabelece as relações sociais.

Neste sentido, para Bauman (2008, p. 23), o fetiche “é um produto profundamente humano elevado à categoria de autoridade sobre-humana mediante o esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado humanas”. A tecnociência enquanto fetiche estabelece, então, o entendimento do mundo a partir de sua dissimulação. Assim, “juntamente com o conjunto de ações humanas que levaram ao seu aparecimento e que foi condição *sine qua non* para que isso ocorresse”, o fetiche é um feito construído, que faz falar e é, pelo homem, subjetivado como mundo a ser vivido e como possibilidade de se viver o/no mundo.

A dissimulação tecnocientífica como entendimento do mundo implica na inversão da origem da ação. Assim, a tecnociência “dissimula o trabalho humano de manipulação e transforma o criador em criatura” (LATOUR, 2005, p. 26-27). Corporificando-se socialmente como fonte hegemônica de dominação dos sistemas, dos seres, dos objetos e de tudo à que eles se vinculam, o cotidiano hodierno se constitui então de/na tecnociência, fazendo com que o homem não consiga estabelecer qualquer relação concreta ou abstrata de sua vida sem o excesso tecnológico. Excesso este que, corrompendo o conceito de fetiche mercadológico cunhado por Karl Marx, faz com que o produto seja o sujeito que, por vez, perde sua relação com a tecnociência conferindo a ela vida própria.

Quando o fetichismo tecnocientífico se instaura como paradigma de ação, tanto o natural quanto o artificial, o orgânico ou inorgânico e os resultados de suas múltiplas e mais variadas simbioses se transformam em propriedade e, por isso, potencial de recursos e riquezas. Preso em uma fábrica de enganos, o homem torna-se resultado do “embate ancestral entre a necessidade e a liberdade, da luta entre uma organização coercitiva e o exercício da espontaneidade” (SANTOS, 2008, p. 33). Isto porque, da mesma maneira pela qual a ciência não é neutra a tecnologia também não o é, o que transforma ambas em resultado e meio de exercício do poder e do controle que os meios de produção e circulação de riqueza e informação podem exercer sobre a massa.

O poder e o controle que a tecnociência exerce sobre os sujeitos desempenham seu papel dissolvendo o limite entre vida e morte e, desta maneira, transformam a vida em produto mercantil. A crença de que os prazeres e as ações cotidianas devam estar, de alguma maneira, associados à tecnociência, há tempos habita a imaginação humana transformada, por isso mesmo, em potência de realidade. Os prenúncios podem ser percebidos por meio da ficção científica e sua representação cinematográfica: *Blade Runner* (1982), *A mosca* (1986), *Robocop* (1987), *Crash-estranhos prazeres* (1996), *Inteligência Artificial* (2001), a trilogia *Matrix* (1999; 2003; 2003), *Menina má.com* (2006), *Repoman* (2010), entre tantas outras filmografias que, mostrando a intervenção da tecnociência no cotidiano, subvertem as tensas relações do homem-máquina ou da máquina-homem e suas excêntricas relações.

Agora dotada de certa organicidade, os objetivos da tecnociência são claros: quando pensados sob a ótica da construção da subjetividade do sujeito (ou da máquina?) como em *Blade Runner* ou *Inteligência Artificial*, prima pela solidariedade entre os sentimentos humanos e as maquinarias que dão sentido a estes e a vida. Sob as ações de domínio do corpo, como podem ser visualizadas no filme *Robocop* ou *A Mosca*, se insere organicamente homem por meio do consumo de plantas geneticamente modificadas ou pelos pesticidas de controle atuando em dimensão intracelular. Mais visível, as intervenções cirúrgicas para implantes de próteses e enxertos que busca a reparação e melhoria contínua do sujeito, fornecem a tonicidade do projeto tecnocientífico. Como diz Breton (2008) “Adeus ao corpo”. Com Donna Hawaray (1997), “somos todos ciborgues”.

Estas dimensões de atuação da tecnociência, na verdade, se inserem na ordem de ações políticas que buscam o poder e o controle. Mas, será mesmo que ainda existe um projeto ou perdemos totalmente o controle sobre o meio? O filme *Repoman* retrata, por exemplo, a comercialização de órgãos e, conseqüentemente da vida. Discussões estas há tempos propostas por Laymert Garcia dos Santos (2003) em seus questionamentos sobre o futuro da sociedade brasileira frente à utilização das novas tecnologias de maneira não politizada. De fato, sem o exercício da crítica sobre a ação tecnocientífica, a tentativa do capitalismo de “salvar o planeta e ganhar dinheiro ao mesmo tempo” (SANTOS, 2003, p. 30) corre o risco de não lograr êxito. Quando a decisão sobre a vida passa a ser uma questão de patentes, como ocorre com o avanço das pesquisas biotecnológicas, a tecnociência mostra sua intencionalidade de transformar em riqueza tudo o que possa ser explorado vinculando, assim, biotecnologia com a biodiversidade.

Os desejos mais íntimos e sexuais como explorados no filme *Crash – estranhos prazeres*, não fogem das artimanhas tecnocientíficas. As redes virtuais de relacionamentos, por exemplo, batem diariamente recordes de usuários. Basta um clique no *mouse* ou um toque no *touchscreen* de seu celular para se ter acesso a bilhares de páginas, fotos, filmes que mostram desde o desejo insinuado até os mais bizarros e perversos atos sexuais. Em todos os casos aqui explicitados, a tecnociência garante a realização presente de um futuro que fora um dia, pelo homem, imaginado.

Da mesma maneira que não existe crime perfeito porque os planos que o prenunciam não o são, a imaginação humana talvez não tenha contado com a possibilidade da perda do domínio sobre a ciência. A questão das convergências das categorias modernas em informação, fazendo com que “passemos a valorizar o molecular, o infra individual, comprometendo a noção de indivíduo e questionando a de organismo” (p. 86), torna-se o cerne da preocupação humana. Trazendo consigo a dúvida de quem queremos ser e/ou onde queremos atuar, como evidenciada na trilogia *matrix*, a tecnociência transcende ocupando, agora, o lugar que um dia fora do próprio homem.

O consumo de celulares, computadores, *games*, o controle governamental por meio dos bancos de dados de contribuintes e clientes, as próteses eletromecânicas ou eletroeletrônicas, os clones, híbridos, ciborgues, homens-máquinas-informações, afloram e inconscientizam este domínio tecnocientífico. Todos se sentem felizes ao comprar um celular ou uma TV de último modelo, ou realizar a tão sonhada e planejada cirurgia plástica. Felicidade quase orgástica quando se tem a certeza de que o nome não consta, ainda, nas listas de proteção ao crédito e que, por isso, se pode consumir ainda mais.

O consumo excessivo é essencialmente tecnológico. Resultado da ação tecnocientífica na política, no corpo, na carne, na alma, na subjetividade, nos meios de produção, nos relacionamentos, na mídia, na morte. Na vida...

3.8 Paisagem n. 5: Imagens do contemporâneo

*o buraco do espelho está fechado
agora eu tenho que ficar aqui
com um olho aberto, outro acordado
no lado de lá onde eu caí*

*pro lado de cá não tem acesso
mesmo que me chamem pelo nome
mesmo que admitam meu regresso
toda vez que eu vou a porta some*

*a janela some na parede
a palavra de água se dissolve
na palavra sede, a boca cede
antes de falar, e não se ouve*

*já tentei dormir a noite inteira
quatro, cinco, seis da madrugada
vou ficar ali nessa cadeira
uma orelha alerta, outra ligada*

*o buraco do espelho está fechado
agora eu tenho que ficar agora
fui pelo abandono abandonado
aqui dentro do lado de fora*

[O buraco do espelho] – Arnaldo Antunes

Para tratar das imagens do contemporâneo se fazem necessários dois pontos de partidas distintos e convergentes. O primeiro é o entendimento de que o contemporâneo se constitui numa relação do tempo com o próprio tempo. Esta relação forma uma discronia temporal, ou seja, um anacronismo do presente para a sua realização criando, assim, a intempestividade que permite “perceber, não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEN, 2008, p. 63) do seu tempo. O segundo ponto é a compreensão de que a imagem é um nada que é tudo. “Nada do ponto de vista das coisas, da matéria, mas é tudo porque é ela que constitui o plano de onde a existência decorre” (MIRANDA, 2008, p. 8). O exemplo que Vilém Flusser nos oferece em seu artigo *Do espelho* (1998, p. 67 – 71), alguns indícios para o entendimento do que vem a ser as imagens do contemporâneo, quando diz que “Não estamos mais tão interessados na face reflexiva do espelho. O nosso interesse está na outra face, naquela que está coberta pelo nitrato de prata. Estamos invertendo espelhos. Esta é uma característica da atualidade: espelhos invertidos” (p. 67). Desta maneira, ao tratar das imagens do contemporâneo – formadas pela simbiose entre tempo e imagem – o que nos interessa são os suportes e a face coberta com o nitrato de prata como quer Flusser.

Sem o nitrato de prata não há espelho, não se tem o reflexo. O vidro se faz transparência. É apenas uma janela. Entretanto, o nitrato de prata é opaco e não se vê muita coisa quando deslocado do vidro ou quando apenas visto no verso do espelho. (p. 67-71). Vidro e nitrato, assim como imagem e contemporâneo são pontos de partida que, convergidos remetem a uma única inquietação: a fixação das imagens que são formadas não sob a luz, mas na escuridão de nosso tempo. Estas, enquanto potências nascentes fundamentam-se em deslocamentos *in illo tempore* para sobreviver ao processo histórico que vai cometê-las. A cada (re) encontro com os suportes que são capazes de fixá-las, tornam-se mais pulsantes, pois é neste momento em que se tornam vividas para imediatamente deixa-lo de sê-lo. Neste sentido, a imagem pertence ao domínio dos incorporais, do *não ser*, do contemporâneo, já que ela permite “voltarmos a um presente que nunca estivemos” (AGAMBEN, 2008, p. 70).

Ao tratar das imagens do contemporâneo, se faz fundamental não confundirmos imagem com reflexo. A primeira, como argumenta Bragança de Miranda (2008), é “o efeito de divisão” que criam imagens de imagens e, por isso, é

através delas que se originam as histórias. Cheiros, cores, tons e tudo aquilo que conversa com os sentidos e os espíritos são imagens porque permitem a continuidade ou o resgate de sua experimentação. Neste sentido, as imagens são presentes e inertes ao mesmo tempo sendo, ainda, essencialmente originárias. Por isso mesmo, elas podem, por exemplo, ser constituídas de sons quando a música insiste em tocar em nossos ouvidos quando não estamos a ouvindo “de fato”, ou sabores que nos aguçam o paladar quando determinado gosto é pensado ou, ainda, um perfume que impregna as narinas sem nem mesmo estar ao nosso alcance.

Partindo da explicitação acima, podemos perceber que narrativas, o tempo, as representações socialmente constituídas, as denominações dos seres e coisas são, essencialmente, imagens que se utilizam da linguagem, da história, da arte, do tempo, da natureza, da tecnologia, entre tantos outros suportes, para fixar-se. Conforme descreve Flusser (2008c, p. 16), elas fixam visões, abstraindo “a profundidade da circunstância a ser por elas representadas”. Já o reflexo, por sua vez, implica na ação especular da imagem. Ele é a cópia da cópia, o replicante de uma imagem. Neste sentido, o reflexo é a negação de uma imagem já que, em um espelho, por exemplo, a imagem não tem a capacidade de fixar-se. Enquanto negação, o reflexo é “um ser que assumiu uma posição que é oposição: uma posição negativa. É um ser que nega. É por isto que reflete. Não permite que aquilo que sobre ele incide passe por ele. Refletir é negar, e isto é a sua estrutura” (FLUSSER, 1998, p. 68).

O reflexo é a negação da imagem. Para sê-lo, dependerá da imagem na qual se irá refletir. Reflexo este que se torna impossível sem a presença da luz. Todavia, sabemos que as imagens quando refletidas são passíveis de distorções do que se percebe. Isto implica em dizer, da mesma maneira na qual o “vidro plano espelha de forma diferente de vidro côncavo ou convexo” (FLUSSER, 1998, p. 67), o entendimento das imagens do contemporâneo devem levar em consideração as possibilidades distópicas do observador. Talvez, esta seja a chave para o entendimento de nossa condição atual: sujeitos saturados pelo “não se sabe o quê”, ansiosos “sem nenhuma razão aparente”, sem tempo para maiores contemplações já que estas exigem um “tempo que não temos e que, quando temos não pode ser desperdiçado”.

Voltando à questão do espelho, a imagem a ser refletida em ambos os tipos, o côncavo ou o convexo, é essencialmente a mesma. Fiel a si mesma, enquanto o reflexo será fiel ao que lhe suporta. Por isso mesmo é o reflexo que possui a capacidade de multiplicar as imagens, dando as mais diversas e variadas formas. Fazendo-as ecoar pelo universo.

A imagem do contemporâneo é justamente o limiar entre o vidro e o nitrato de prata do qual fala Flusser. São os intervalos indeterminados existentes entre as imagens originárias e seus reflexos. Elas habitam, ao mesmo tempo em que são os próprios interstícios entre o ser e sua oposição – já não são mais imagens, mas ainda, não são reflexos. São nesses intervalos que “determinadas imagens têm reações retardadas e, ao invés de prolongar a excitação recebida, selecionam-na ou a organizam num movimento novo” (DELEUZE, 1998, p. 5).

Enquanto movimentos que ocorrem neste hiato entre as imagens e seus reflexos, as imagens do contemporâneo se organizam e ecoam no universo rompendo, por meio das tecnologias, as fronteiras que as determinam como reais. Suas potências de virtualização, sua sobrevivência e/ou permanência neste tempo depende, exclusivamente, dos suportes nas quais são capazes de fixar-se sendo eles, na atualidade, convergentes, tecnológicos, sedutores e desenvolvido para o exacerbo do consumo. Apesar de parecer estranha esta última afirmação, a história humana está repleta de imagens que sobreviveram ao tempo sem qualquer associação técnica ou tecnológica e mantém, ainda hoje, sua força vital apesar do deterioramento temporal. Os mitos greco-romanos são bons exemplos disso.

Ao tratar das imagens do contemporâneo, estou referindo-me a outro modo de ver ou perceber as imagens. Estou fazendo alusão ao universo no qual a imagem se replica incessantemente e se forma como e enquanto simulacro do que se pretende visualizar como realidade. Um universo formado por uma inquietante polifonia de imagens que deixam de existir antes mesmo de se instaurarem no cotidiano. Refiro-me aos reflexos polimorfos que os suportes tecnológicos são capazes de criar. Em outras palavras: refiro-me a formação de um universo tecno-imagético, se pensarmos com Vilém Flusser (2008c), que constitui a hodiernidade. Estou tratando de “virtualidades concretizadas e tornadas visíveis” (p. 24), que a partir da intencionalidade do suporte que a fixa, adquirem a capacidade de “revelar o

programa do qual e contra qual surgiram” (p. 29). De desvelar a ideologia de seus produtores.

Este universo técnico-imagético formado pelas imagens do contemporâneo possui a capacidade de devorar os sujeitos que tentam, de alguma maneira, experimentá-lo. Isto ocorre, porque enquanto “as imagens tradicionais são superfícies abstraídas de volumes, as imagens técnicas são superfícies construídas com pontos” . Pontos estes que formam, ao mesmo tempo, as linhas e as conexões caóticas e (des) controladas, aparentemente absurdas, que constituem o que atualmente tem sido chamada como sociedade.

Adentrando neste universo de imagens técnicas torna-se possível perceber que “o mundo não se apresenta mais enquanto linha, processo, acontecimento, mas enquanto plano, cena, contexto – como era o caso da pré-história e como ainda é o caso para os iletrados” (p. 15). Por isso mesmo, as imagens do contemporâneo “não ocupam o mesmo nível ontológico das imagens tradicionais, porque são fenômenos sem paralelo no passado”. São estes pontos tecno-imagéticos que podem ser vistos como imagens do contemporâneo.

Enquanto pontos, estas tecno-imagens são capazes de dissolver a paridade binária cartesiana entre técnica e natureza, sujeito e objeto, material e imaterial, etc., juntando, em decorrência, “os elementos pontuais em nosso entorno e em nossa consciência de modo a formarem superfícies e destarte tamparem os intervalos” (p. 24). Isto implica em dizer que as imagens do contemporâneo são superficiais porque como são constituídas no intervalo entre a imagem-essência e seu reflexo, prendem-se indistintamente nos suportes que são capazes de carregá-las. Em outras palavras: as tecno-imagens possuem uma base essencial, todavia se multiplicam de maneira superficial, ecoando e replicando pelo universo esta superficialidade como essência.

Esta tecno-imagem superficial, é que vai constituir a base de enfrentamentos do homem hodierno. Desta maneira, longe da imagem-essência, as tecno-imagens e suas réplicas se tornam, por sua vez, a matriz a partir da qual o sujeito percebe sua constituição e seu entorno. Percepção esta que pode ser côncava, convexa, distópica, não importa, pois é objetivo das tecno-imagens “enganar o olho para que ele não perceba os intervalos” (p. 29) que a constitui. Como bem lembra Norval Baitello Junior (2005), “o tratamento cultural das coisas da comunicação requer

englobar os fatos geradores não apenas técnicos, mas culturais: a imaginação, as memórias profundas, os mitos, as crenças, [...], mas também os cenários que estes mesmos fatos podem gerar ou estão gerando” (p. 8).

O excesso de meios reprodutores, de suportes e de tecno-imagens produz confusão em qualquer mortal. O problema é que assim como as tecno-imagens originárias, esta confusão também é superficial. O entendimento de sua causa também o é, bem como as soluções cabíveis que se apresentam. Frente ao excesso de meios reprodutores percebe-se, então, a falta da capacidade de seleção. Já ao descomedimento de suportes, a aptidão da crítica. No anverso das tecno-imagens, o entendimento da ausência de envergadura para contemplação. Assim, dado ao tratamento cultural dispensado às tecno-imagens, a sociedade formada por/através delas se torna tão superficial quanto elas podem ser, ou seja, não importa a fonte, a causa e a consequência, o que importa é o vivenciado no momento e o fato de que ele, também, já não existe mais.

Em derivas, as tecno-imagens são desprovidas de espírito. São apenas mensagens errantes que buscam maneiras de serem transportadas ganhando, por isso mesmo, significado e significação na medida em que são reproduzidas. Como lembra Vilém Flusser (2008c, p. 158), elas não precisam ser “transmitidas de maneira necessariamente técnica, mas podem ser enviadas e recebidas tecnicamente”, ou seja, “a tecno-imagem é somente mais uma entre outras possibilidades técnicas”.

Dada sua potência de reprodutibilidade atual, as tecno-imagens não são, necessariamente, “a representação da coisa ausente, que reproduz certos aspectos da coisa visível” (NOVAES, 2009, p. 21); mais do que isso, as tecno-imagens são pontos constituintes da superficialidade, são intervalos entre as imagens e seus reflexos. São pulsos impossibilitantes do exercício da contemplação. São bits, bytes, mega, giga, tera, hexabytes dessacralizadores da própria imagem. Pura técnica. Pura informação que se atualiza na medida em que toma o lugar da própria linguagem. As tecno-imagens são capazes de mostrar o passado, o presente e o futuro de um acontecimento no piscar dos olhos devorando-nos, desta maneira, ao mesmo tempo e na mesma medida em que as observamos.

As imagens do contemporâneo são androfágicas e seu excesso possui a capacidade de corromper a ordem social. Aliás, dado ao universo que se forma entorno e pelas tecno-imagens, os conceitos de rede, hiperconsumo, informação, rizoma, entre tantas outras denominações herdadas por esta sociedade na qual vivemos, não conseguem dar conta da explanação do que, de fato, é a sociedade atual. Por isso mesmo, a organicidade e a mecanicidade conceitualmente delineadas por Durkheim (2002) cedem lugar para a compulsão e a reprodutibilidade que, aliadas aos conceitos anteriormente inferidos – rizoma, rede, informação, hiperconsumo, entre outros, desvela uma superficialidade tecno-imagética que se sobrepõe e se amalgama ao que deveria ser estritamente (re) pensado em profundidade. Superficialidade voraz que possui a capacidade de “sucumbir os corpos, transformando as pessoas em imagens das imagens, superfícies das superfícies” (BAITELLO-JUNIOR, 2005, p. 51).

São os movimentos formados pelas tecno-imagens que nos transformam em sujeitos tão efêmeros e, ao mesmo tempo, eternos. Consumistas, ao mesmo passo, sedados. Tristes, mas vivendo o excesso da felicidade possível...

3.9 Bricolagem

*Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.
Uma parte de mim
é multidão:*

*outra parte estranheza
e solidão.
Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.*

*Uma parte de mim
almoça e janta:
outra parte
se espanta.
Uma parte de mim
é permanente:
outra parte
se sabe de repente.*

*Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.*

*Traduzir uma parte
na outra parte
_ que é uma questão
de vida ou morte _
será arte?*

Há tempos que a bricolagem deixou de ser apenas aquelas pequenas atividades domésticas. Roubada de sua concepção originária, em 1962, pelo antropólogo Francês Lévi-Strauss, a bricolagem passou a ser um termo utilizado na tentativa de descrever o que, à primeira vista, se faz indescritível: os meios e as formas pelas quais os elementos se desvelam, se metamorfoseiam, se unem e se amalgamam naquilo que vem a ser a formação cultural do indivíduo.

A bricolagem enquanto (re) apropriação dos sentidos e das coisas e, por isso mesmo, possibilidade infinita de experimentação do que é (re) apropriado é o meio constituinte de experiências. Isto significa que, quando (re) adequamos soluções, realizamos analogias, lançamos desafios e resgatamos a aprendizagem de vida. Alicerçamos movimentos contínuos e em espirais. Entendendo o termo desta maneira, visualizo que o ato em si de viver é pura bricolagem de sentidos.

A construção da ciência se faz como um bom exemplo: pautada no rigor das leis e das teorias, tenta dividir em campos os saberes que, na verdade são pertencentes a todos os campos já que são frutos, da mesma base epistêmica. Dividindo os saberes para melhor se apropriar, a ciência busca desvelar aquilo que, até então, encontra-se encoberto ao saber humano. Isto implica em dizer que, pautada em uma base anteriormente constituída para este fim, a ciência possui capacidade inventiva, mas os inventos não são tão fáceis de conceber. Já a descoberta, como bem postula Gabriel Tarde (1992), ao contrário das invenções, “são tão árduas que o feliz acaso de um gênio que as atinge pode ser vista como uma oportunidade única e singular entre todas e de uma importância maior” (p. 07). Na atualidade, a ciência está presa a hereditariedade e a ação incremental de seus feitos. Assim, a ciência se constrói por meio das bricolagens de saberes e poderes social e historicamente construídos, intencionalmente, para este fim.

Envolvida pelos e nos recortes de suas afirmações e negações, a ciência opera a partir da busca por sentido a si mesma. Como a ciência segue uma espécie de “labirinto às avessas”, onde ao invés de se ter vários caminhos e uma única saída, surgem várias saídas de um único caminho.

As bricolagens são realizadas no cotidiano. As táticas de sobrevivência, a resiliência, a continuidade e a descontinuidade dos movimentos, do pensamento, a busca incessante e o doloroso doce do alcance constitui o que é chamado de

cotidiano. Deste modo, o cotidiano só existe por meio das bricolagens instantâneas e ininterruptas que realizamos.

É na bricolagem dos numerosos conceitos, analogias, poéticas entranhados nas cinco paisagens apresentadas que se pode descobrir os mecanismos que metamorfosearam o *bio-poder* foucaultiano em controle deleuziano. Pode-se descobrir, ainda, como os meios de comunicação, intencionalmente, nos direcionam para as ofertas dos anunciantes. Ou, ainda, como as tecnologias sedam. Seduzem. Produzindo corridas na busca delas sempre contemporâneas delas mesmas. Aliás, contemporâneo enquanto o instante que passa no momento de sua própria realização deixando, em seu vácuo, apenas imagens que ecoam através de reflexos técnicos e suportadas pelos meios de distribuição de informação em massa.

Sedação não visível, transfigurada em fetiche. Sedução que evoca a pergunta: “nesta sociedade, quem você quer ser agora?” Ritos que nos envolvem e trazem à tona instintos que nos impulsionam para a vida com decretos que indicam adeus à racionalidade anunciando, desta maneira, o androfagismo digital ora apresentado.

4 A EDUCAÇÃO E AS HERANÇAS CULTURAIS: Digisfera: A quarta idade da midiasfera.

A obra de arte desestetizou-se e desvinculou-se da história. Do artista não se espera mais técnica e nem talento. Do crítico não se espera mais julgamento, apenas testemunho. A arte se aproximou, assim, da lógica da moda, do consumo, do espetáculo, do marketing, etc. todos sabem que, para uma carreira de êxito hoje, a qualidade é o menos importante.

Luciano Trigo

Somos muito próximos. Somos verdadeiros amigos. Aonde eu vou, o carregue comigo.

Às vezes, fico em desespero quando o esqueço em casa. Sei que é muito estranho, mas parece que estou pelada quando estou sem meu celular.

Kátia Melo – Estudante Universitária

Beatriz Sarlo (2004) profetiza: a “cidade não existe para o shopping que foi construído para substituí-la” (p. 17). Por meio do shopping se constroem novos hábitos, novas demandas, novos modos de ver e enfrentar o cotidiano. O shopping faz, de seus frequentadores, nômades em grandes centros.

Estrangeiros a espreita das grifes. Das tecnologias. Das liquidações e de tudo aquilo que a cidade miniaturizada pode oferecer. Os sujeitos hodiernos buscam incessantemente o mercado e este, por sua vez, ao ser consumido torna-se a representação de uma cultura orientada pelo e para o que se pode ser consumido. Cultura do consumo que alimenta um ciclo de aparente satisfação pela experimentação da cidade que se faz modelo: o shopping.

Estilos. Tribos. Dispositivos. Aparatos de regulação dos seres e das coisas. Pura forma de orientação do de vida da sociedade. O *marketing* forma o gosto das pessoas e orienta ao consumo até mesmo daqueles que, de certo modo,

seriam avesso ao que consomem. Cotidianamente encontramos *rappers* na “galeria do rock” ou “patricinhas” nos bazares de liquidação de brechós ou de *out-lets*, entre tantos outros *mix* de estilos, tendências, gostos e condições que desmantelam as ideias de estratificação social ou os estereótipos de cada grupo. O mercado oferece a liberdade e a inclusão ao anunciar a ideia de igualdade na experimentação do consumo.

Este consumo inexorável movimenta e realiza o sistema capitalista. Baseado na lógica da organização do lugar e da exploração do produto, esta lógica encontra no discurso imagético a sagacidade necessária para sua (re) produção sistêmica. Assim, podemos compreender que, de fato, não é a toa que as imagens tenham perdido toda a sua intensidade. Como diz Sarlo (p. 53), “a imagem não provoca espanto nem interesse, não resulta misteriosa nem particularmente transparente. Está ali só por um momento, ocupando o tempo enquanto não for substituída por outra imagem”.

Fugaz, essas imagens são muitas vezes dispositivos simples, mas capazes de tratar à imprevisibilidade de quem as vê. O discurso imagético inaugurado na década de 1920 com o surgimento dos movimentos dessas mesmas imagens – o cinema provocou uma ruptura na ordem das significações sociais. A *finess* das piteiras longas, o *glamour* dos cabelos e dos casacos das grandes divas, entre tantos outros *estilos*, fazem da sétima arte mundial um mecanismo de cooptação psíquica para o consumo. Cooptação difundida e consolidada hoje pela televisão.

Com o aparecimento da televisão, as cenas do cotidiano passam a ser referência imediata para a formação de conduta e moral social. Desta maneira, “o maniqueísmo psicológico e moral baixam o nível de problematização em torno da cidade e costura as fendas da desestruturação formal e ideológica” (SARLO, 2004, p. 65). Por isso mesmo, o surgimento do cinema fecunda uma sociedade que, posteriormente, com o advento da televisão, converte as imagens em mercadorias e faz dos picos de audiência mecanismos de (re) apropriação psíquica para o consumo.

A televisão, por conta do exposto, se torna socialmente fluídica. Congregando corpos ao seu entorno e os direcionando para as decisões já, por ela instituídas, cumpre seu papel: cavar os caminhos pelos quais deve seguir a

sociedade. A este direcionamento, muitos dão o nome de opinião pública. As decisões instituídas quase sempre vão ao encontro do consumo e, por isso mesmo, devorar as minicidades passa a ser uma ação nômade, mas direcionada pela opinião pública.

Dada a cultura que se movimenta em torno da televisão, esta última não se limita ao discurso que reproduz. Ao formar a opinião pública, ela se desvela como e enquanto meio produtor de uma política imagética que oferece ao veículo transmissor a credibilidade antes fornecida à Igreja e à escola dentre tantas outras instituições sociais. Por conta disso, estas instituições (re) encontram na televisão a possibilidade de seduzir o seu público de outros tempos.

Segura de seu poder enquanto formadora de opinião, a televisão referencia aquilo que a sociedade vai consumir e, desta maneira, faz das pessoas seu produto para consumo. O show público do público. Um mercado para o mercado. Entendida como referência das ações de seus expectadores, a televisão garante a transformação de tudo e de todos em mercadoria e alimenta, desta forma, os ciclos de (re) apropriação dos sentidos. (Re) apropriação esta necessária para a manutenção da ordem do sistema capitalista.

É justamente esta capacidade de (re) apropriação dos sentidos que faz da TV uma ousada instituição social. Ela transmite a herança cultural da sociedade como a escola faz. Constitui como lembra Debray (1994) em uma “zona sensível em que se entrecruzam meios de transmissão e formas de governo” (p. 15).

A TV opera o social, o moral, o artístico, o jurídico, o imaginário e tantos outros meios e formas pelo qual o sujeito subjetivamente se constitui. A constituição das subjetividades por meio da televisão fornece a tônica necessária para o entendimento da herança cultural, das ações e das formas pelas quais construímos nossa contemporaneidade. É com esse pensar que Régis Debray cria o conceito de midiologia – mistura “afrondosa” de gêneros, lugares e épocas. Discurso impar porque se encontra na interseção de múltiplos campos, mas não discurso incoerente visto desvelar o acento do pensar para o inter. Instala-se nos intervalos, interroga os domínios das ideias intérpretes e intermediarias, faz cruzamentos das mutações técnicas, dos meios sociológicos e das permanências míticas do imaginário. Esse *locus* no qual a dimensão e as propriedades de cada face

dependem das outras se denomina *complexo midialógico*. Neste, é a colocação sobtensão das interfaces que opera a ligação dos fatos.

Debray (1992, p. 106) tem o desejo de “poder projetar no espaço em relevo e sob uma forma transparente como sobre uma tela de computador, os três planos de referência. Modificando as perspectivas e os ângulos de visão, mas sem quebrar a unidade da figura”. Tem consciência, entretanto, de que “somente os constrangimentos da escrita linear servem de desculpa ao fato de considerarmos separadamente, capítulo após capítulo, as variáveis do olhar”. . Sabe, que o exercício é ingrato porque o que exige esforço (no trabalho simbólico) raramente “merece a devida consideração (na exposição filosófica). Não seria possível inventar os prestígios e focalizar tudo o que transforma determinada realidade *mediatizando* suas polaridades contraditórias?” Exercício ingrato porque transversal aos nacionalismos disciplinares e as decupagens do saber – longe do infecundo pensamento binário (entre outras, alma e corpo, espírito e matéria, signo e coisas, fora e dentro), dando “as costas para a história tartamuda, neurótica, infeliz dessa parte obscura de nós próprios que não chegamos a dominar como se fosse uma coisa” (p. 107). Exercício ingrato porque bem relacionada com a “filosofia, história, crítica, psicologia, sociologia, semiologia não se identifica com nenhuma e extrai de todas o que lhe prouver”.

Um quadro sinóptico, construído por Debray, no curso de Midiologia Geral, de maneira circunstanciada, os temas, valores e conceitos que marcam as três mídiasferas, enquanto três idades da Mídiasfera. A *logosfera* estende-se da invenção da escrita à imprensa; a *grafosfera* da imprensa à TV em cores; a *videosfera* enquanto era do visual, época correspondente a montagem do quadro que segue:

Quadro 1 - Quadro Sinóptico das três Idades da Mídiasfera

	ESCRITA (Logosfera)	IMPRENSA (Grafosfera)	AUDIOVISUAL (Videoesfera)
MEIO ESTRATÉGICO (PROJEÇÃO DE POTENCIA)	A terra	O mar	O espaço
IDEAL DE GRUPO E (DERIVA POLÍTICA)	O UM (Cidade, Império, Reino) Absolutismo	NÓS (Nação, Povo, Estado) Nacionalismo e Totalitarismo	CADA UM (População, Sociedade, Mundo)
FIGURA DO TEMPO (E VETOR)	CÍRCULO (Eternidade, Repetição) Arqueocentrismo	LINHA (História, Progresso) Futurocentrismo	PONTO (Atualidade, Acontecimento) Autocentrismo: Culto do presente
IDADE CANÔNICA	O ANCIÃO	O ADULTO	O JOVEM
PARADIGMA DE ATRAÇÃO	MYTOS (Mistérios, Dogmas, Epopéias)	LOGOS (Utopias, Sistemas, Programas)	IMAGO (Afetos e Fantasmas)
ORGANON SIMBÓLICO	RELIGIÕES (Teologia)	SISTEMAS (Ideologias)	MODELOS (Iconologia)
CLASSE ESPIRITUAL (DETENTORA DO SAGRADO SOCIAL)	IGREJA (Profetas e Clero) Sacrossanto: O DOGMA	INTELLIGENTSIA LAICA (Professores e Doutores) Sacrossanto: O CONHECIMENTO	MÍDIA (Difusores e Produtores) Sacrossanto: A INFORMAÇÃO
REFERÊNCIA LEGÍTIMA	O DIVINO (É necessário, é Sagrado)	O IDEAL (É necessário, é Verdade)	A PERFORMANCE (É Necessário, Funciona)
MOTOR DE OBEDIÊNCIA	A FÉ (Fanatismo)	A LEI (Dogmatismo)	A OPINIÃO (Relativismo)
MEIO NORMAL DE INFLUÊNCIA	O SERMÃO	A PUBLICAÇÃO	A APARIÇÃO
CONTROLE DOS FLUXOS	ECLESIAÍSTICO, DIRETO (Sobre os Emissores)	POLÍTICA, INDIRETA (Sobre os Meios da Emissão)	ECONÔMICO, INDIRETO (Sobre as Mensagens)
ESTATUTO DO INDIVÍDUO	SUJEITO (A comandar)	CIDADÃO (A convencer)	CONSUMIDOR (A seduzir)
MITO DE IDENTIFICAÇÃO	O SANTO	O HERÓI	A "STAR"
DICÇÃO DA AUTORIDADE PESSOAL	DEUS ME DISSE (Verdade como palavra do evangelho)	LI NO LIVRO (Verdade como palavra impressa)	VI NA TV (Verdade como imagem direta)
REGIME DE AUTORIDADE SIMBÓLICA	O INVISÍVEL (A origem) Ou o inverificável	O LEGÍVEL (O fundamento) Ou a verdadeira lógica	O VISÍVEL (O acontecimento) O verossímil
UNIDADE DE DIREÇÃO SOCIAL	O UM SIMBÓLICO: O REI (Princípio)	O UM TEÓRICO: O CHEFE (Princípio ideológico)	O UM ARITMÉTICO: O LÍDER (Princípio estatístico, sondagem, cotação, audiência)
CENTRO DE GRAVIDADE SUBJETIVA	A ALMA (Ânima)	A CONSCIÊNCIA (Ânimus)	O CORPO (Sensorium)

Fonte: DEBRAY, Regis, Folha de S. Paulo, Sábado, 27 de Abril de 1991.

Nenhuma mídiassfera exclui a outra. Elas se sobrepõem e se imbricam uma na outra. São dominâncias sucessivas, por revezamento de hegemonias. Mais do que cortes, seria preciso delinear zonas tampão, franjas de contato, amplos degraus cronológicos abarcando ontem séculos, hoje decênios para nelas colocar limites.

Debray queria “compreender como os signos se tornam mundo” e, para isso, estudando os meios pelos quais as transmissões culturais ocorrem. Buscou entender, por meio da midiologia, como “uma ideia toma força material” (p. 14) e concluiu que “os meios de comunicação de massa são apenas um prolongamento particular, tardio e invasor” daquilo que fora anteriormente construído. Desta forma, a midiologia é, para Debray (2002) o estudo dos mecanismos de transmissões, fundamentalmente simbólicas, que conseguem desvelar as alterações culturais em diferentes épocas gerando, assim, uma herança cultural.

A midiologia fundamenta-se na busca do que Debray chama de tecnologias da crença. Estas tecnologias promovem a “encarnação, simultaneamente, de um modelo – para compreender as realidades profanas, e um problema – porque os mistérios apontados – o imaterial produzindo efeitos materiais – têm de poder ser explicado de outra forma que não a verdade de uma fé” (p. 33).

Analisando o quadro construído por Debray, Soares (2002) diz que as etapas históricas apontadas pelo autor, na verdade, “são divisões da experiência humana ocidental”, (p. 82) mas que carregam “[...] consigo traços e valores da idade superada” (p. 83). Sintetizando o quadro, segundo Soares, a logosfera corresponde a Idade Média, período no qual “ocorreu a entrada dos povos germânicos, nórdicos e eslavos no centro-sul e norte da África até o início das grandes navegações. É o período da grande invasão dos bárbaros num espaço humano” . Já a grafosfera corresponde a Idade Moderna, com os “grandes descobrimentos até a destruição de Hiroshima e Nagasaky por bombas atômicas. É a grande invasão que vai ocupar o espaço americano e fazer contato/choque com o mundo africano e asiático” . Já a videosfera, corresponde a Idade Pós-Moderna, do “pós-guerra (1945) para diante... É a invasão do cosmos, com o envio de aparelho e pessoas para o conhecimento e exploração extraterrestre”.

Quase trinta anos depois do início dos estudos de Debray, para construir um quadro sinóptico expressando as três idades da mídiassfera, a noção de ciberespaço, com o show de anônimos, com a exposição e exploração da subjetividade, a

expansão bioengenharial, as guerras comunicacionais e a expansão do supercérebro, exige a inclusão no quadro sinóptico de uma nova midiasfera, aqui chamada de Digisfera.

Frente ao excesso informacional, os sentimentos de vazio, de ansiedade, a sedução proporcionada pelas minicidades e pela imediatividade do consumo, torna o sujeito atual, desencantado, sujeito-massa e narcísico, que se limita a admirar a imagem introjetada pela mídia nesse mundo. Por meio das telas de televisão e do computador a passagem do analógico para o sistema binário instaurou uma ruptura equivalente, em seu princípio, à arma atômica na história dos armamentos ou, à manipulação genética na biologia. De via de acesso para o imaterial, a imagem introjetada torna-se imaterial, informação quantificada, algoritmo, matriz de números modificável à vontade e ao infinito por uma operação de cálculo. Tem-se um modelo lógico-matemático, provisoriamente, estabilizado. Como a passagem da computação afeta, ao mesmo tempo, a imagem, o som e o texto, eis reunido sob um computador comum pesquisadores, engenheiros, escritores, técnicos, artistas. “Todos pitagóricos. [...] A carne do mundo seria transformada em um ser matemático como os outros: tal seria a utopia das novas imagens”, diz Debray (1994b, p. 277).

“Técnica-política-mística: chamamos de midiologia a detenção dos traços-de-união. Além da aparelhagem do olhar, unir tal interdisciplina poderá, enfim, abordar as tecnologias do segredo (retirando deste tema toda a conotação sobrenatural ou confessional)” (p. 107): cultura oral, manuscrita, impressa, audiovisual, informática, todas as formas de coisa social. O quadro sinóptico das quatro idades da Midiasfera antecede as “justificativas”, que explica a inclusão da Digisfera:

Quadro 2 - Quadro sinóptico das quatro idades da Mídiasfera:

	ESCRITA (Logosfera)	IMPRESSA (Grafosfera)	AUDIOVISUAL (Videoesfera)	DIGITAL (Digisfera)
MEIO ESTRATÉGICO (PROJEÇÃO DE POTÊNCIA)	A terra	O mar	O espaço	O virtual
IDEAL DE GRUPO E (DERIVA POLÍTICA)	O UM (Cidade, Império, Reino) Absolutismo	NÓS (Nação, Povo, Estado) Nacionalismo e Totalitarismo	CADA UM (População, Sociedade, Mundo)	A REDE (Multiplicidade identitária)
FIGURA DO TEMPO (E VETOR)	CÍRCULO (Eternidade, Repetição) Arqueocentrismo	LINHA (História, Progresso) Futurocentrismo	PONTO (Atualidade, Acontecimento) Autocentrismo: Culto do presente	INTERSTÍCIO (Fragmento Momento) Culto do contemporâneo
IDADE CANÔNICA	O ANCIÃO	O ADULTO	O JOVEM	A CRIANÇA
PARADIGMA DE ATRAÇÃO	MYTOS (Mistérios, Dogmas, Epopéias)	LOGOS (Utopias, Sistemas, Programas)	IMAGO (Afetos e Fantasmas)	PHÓBOS (Medos e Incertezas)
ORGANON SIMBÓLICO	RELIGIÕES (Teologia)	SISTEMAS (Ideologias)	MODELOS (Iconologia)	ESTEREÓTIPOS (Bioengenharia)
CLASSE ESPIRITUAL (DETENTOR DO SAGRADO SOCIAL)	IGREJA (Profetas e Clero) Sacrossanto: O DOGMA	INTELLIGENTIA LAICA (Professores e Doutores) Sacrossanto: O CONHECIMENTO	MÍDIA (Difusores e Produtores) Sacrossanto: A INFORMAÇÃO	SERVIDOR (Mapeadores e distribuidores) Sacrossanto: OS SISTEMAS DE BUSCA
REFERÊNCIA LEGÍTIMA	O DIVINO (É necessário, é Sagrado)	O IDEAL (É necessário, é Verdade)	A PERFORMANCE (É Necessário, Funciona)	O FETICHE (É necessário, da prazer)
MOTOR DE OBEDIÊNCIA	A FÉ (Fanatismo)	A LEI (Dogmatismo)	A OPINIÃO (Relativismo)	A VONTADE (Egocentrismo)
MEIO NORMAL DE INFLUÊNCIA	O SERMÃO	A PUBLICAÇÃO	A APARIÇÃO	A PARÓDIA
CONTROLE DOS FLUXOS	ECLESIASTICO DIRETO (Sobre os Emissores)	POLÍTICA, INDIRETA (Sobre os Meios da Emissão)	ECONÔMICO, INDIRETO (Sobre as Mensagens)	CONTROLE, DIRETO (Sobre o receptor)
ESTATUTO DO INDIVÍDUO	SUJEITO (A comandar)	CIDADÃO (A convencer)	CONSUMIDOR (A seduzir)	INFOGÊNICO (A convergir)
MITO DE IDENTIFICAÇÃO	O SANTO	O HERÓI	A "STAR"	O "AVATAR"
DICÇÃO DA AUTORIDADE PESSOAL	DEUS ME DISSE (Verdade como palavra do evangelho)	LI NO LIVRO (Verdade como palavra impressa)	VI NA TV (Verdade como imagem direta)	ESTA NA INTERNET (verdade como busca on-line)
REGIME DE AUTORIDADE SIMBÓLICA	O INVISÍVEL (A origem) Ou o inverificável	O LEGÍVEL (O fundamento) Ou a verdadeira lógica	O VISÍVEL (O acontecimento) O verossímil	O INCORPÓREO (A potência) A vontade de Ser
UNIDADE DE DIREÇÃO SOCIAL	O UM SIMBÓLICO: O REI (Princípio)	O UM TEÓRICO: O CHEFE (Princípio ideológico)	O UM ARITMÉTICO: O LÍDER (Princípio estatístico, sondagem, cotação, audiência)	O UM BINÁRIO: O SISTEMA (princípio da programação)
CENTRO DE GRAVIDADE SUBJETIVA	A ALMA (Ânima)	A CONSCIÊNCIA (Ânimus)	O CORPO (Sensorium)	A MÁQUINA (Apparatus)

Fonte: DEBRAY, Régis, Folha de S. Paulo, Sábado, 27 de Abril de 1991.

Nota: Acréscimo de uma mídiasfera – a Digisfera ao quadro sinóptico das três idades da mídiasfera de Régis Debray (1991).

Com o avanço das Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação, a herança cultural que até então se dava por transmissão, passa a ocorrer por convergência. Isto significa que o meio estratégico de domínio territorial, por exemplo, não se dá na conquista de terras, como na Idade Média, nem tampouco na descoberta dos sete mares, como da Idade Moderna. Tais domínios, enquanto herança daquilo que veio a ser a conquista espacial são, na verdade, apenas marco da guerra fria e das disputas econômicas entre potências mundiais. Tentativas do homem de elucidação de seus próprios anseios. Isto quer dizer que as relações de poder e domínio que, até então, eram agenciadas pelo controle dos territórios e do espaço debruçam-se, agora, sobre os artifícios de controle social. Tal controle se dá pelo deslocamento da regulação social para as máquinas dotadas de inteligência artificial, cujas intervenções tecnológicas nas instituições bases de regulação – a escola, a política, a economia, entre outros, – constroem arcabouços de cooptação de corpos que, cada vez mais constantes, diante destes dispositivos tecnológicos, simplesmente sucumbem.

A sedução e as estratégias que emergem destes dispositivos, são capazes de (re) direcionar os caminhos que a ordem mundial passa a seguir. Por isso mesmo, o meio estratégico da atualidade se vincula, intimamente, com as respectivas tecnologias.

No quadro sinóptico proposto por Debray, percebemos que, os Estados-nações que produzem, desenvolvem e dominam o conhecimento tecnocientífico são capazes de redirecionar a ordem capitalista e mercadológica. Assim, as guerras, por exemplo, travadas em torno do poder bélico, para algumas nações como a China, não fazem mais sentido. Isto porque, a centralidade da administração de qualquer país encontra-se na proteção e na manutenção de suas bases informacionais que, na atualidade, constituem-se de maneira **virtual**. Prova disso, é que o governo chinês, desde 1991, procura desvincular seus esforços militares das guerras populacionais e locais, direcionando sua força tarefa para as guerras informacionais. Seguindo o mesmo modelo de estratégia militar desenvolvido para as conquistas das terras, do mar e do espaço, como delineia o quadro sinóptico de Debray, a guerra informacional busca conquistar e dominar os inimigos no campo virtual onde se busca “um conjunto de ações ofensivas e defensivas para conquistar o ciberespaço” (CEPIK, 2003, p. 69).

Assim, sendo o ciberespaço o ambiente virtual aonde “interagem programas, computadores, sistemas de comunicação, controladores que operam via irradiação de energia no eletromagnético”, o domínio das tecnologias, bem como e, principalmente, o domínio de invasão dos sistemas inimigos pode levar, em uma guerra informacional, com a destruição de um país via caos tele informáticos. Fugindo da dimensão da guerra, a disfunção do virtual causa voluptuosos impactos na ordinariedade social, podendo levar os sistemas de administração de uma nação em ruínas. Um exemplo: as panes ocasionadas no sistema de telefonia do país, em 2009, quando os serviços de emergência dos bombeiros, da polícia, da rede de distribuição de energia, dos bancos e de inúmeros *call centers*, bem como, as transações realizadas via internet, como operações bancárias, autenticações de sistemas, acesso às bases cadastrais, entre outros, ficaram fora do ar, na cidade de São Paulo, por aproximadamente quatro horas. Tempo suficiente para causar imensos transtornos à ordem pública e para gerar grande quantidade de processos judiciais indenizatórios contra a operadora de telefonia em decorrência da respectiva pane.

A cifra de prejuízos causados ao mercado e, em decorrência disso, à própria operadora de telefonia ultrapassou a cifra de milhões de Reais. Para Levy (1996) o virtual, mais do que um espaço que se atualiza na medida em que se acessa é, hoje, território de disputa, de estratégia, de perseguição civil e política. Um espaço econômico onde se praticam crimes. Torturas psicológicas. Espaço onde pessoas se conhecem e se relacionam. Que evoca desejos. Que exprime sentidos. Por isso, dominá-lo é projetar potência seja esta projeção em nível territorial, econômico, ou pessoal. Seja de ordem objetiva ou subjetiva.

A rede, enquanto ideal de grupo e/ou deriva política, pode ser caracterizada pela “substituição de formações estáveis de lugar, identidade e nação, por arquiteturas flexíveis, geografias variáveis e fluxos maleáveis para os quais não existem fronteiras” (SANTAELLA e LEMOS, 2010, p. 17). Sem fronteiras, as redes acabam por substituir as escalas dominantes e determinantes dos sistemas cartesianos para engendrar novos mecanismos de acesso e controle social. Por meio delas visualizamos que as forças e as resistências oriundas “da heterogeneidade e do cuidadoso traçado das ligações frágeis” (p. 31) entre o cerceamento e a liberdade vão tornando-se debilitadas na medida em que rompem

com os modelos e com as tiranias até então usuais. Paridades como perto/distante, micro/macro, dentro/fora, objetivo/subjetivo, entre outras, são facilmente substituídas pelas conexões e suas consequentes (re) estruturação social. Como exemplo, podemos citar as ações do governo chinês na tentativa de bloqueio das operações da empresa *Google* ou a tentativa de retirada da rede, pelo governo americano, do site *WikiLeaks*. O problema em questão é que, em ambos os casos, milhares de clones dos sites foram criados pelo mundo originando, assim o questionamento da tirania dos sistemas de poder instaurados por meio das famílias, das instituições, dos Estados e das Nações.

Em uma sociedade cujo ideal de grupo é a rede, o controle das conexões entre humanos e objetos é o que qualifica e personifica o poder. Isto ocorre porque a formação das redes na contemporaneidade “não designa algo lá fora que teria grosseiramente a forma de pontos conectados por linhas, algo similar a rede de telefones, rodovias e esgotos” (SANTAELLA apud, LATOUR, 2005, p. 129), mas sim, a “qualificação da habilidade de cada ator de fazer com que o outro faça coisas inesperadas”. Por isso mesmo, ao controlar a rede (tarefa nada difícil por meio dos IPs gerados por cada terminal em cada acesso facilmente rastreado), controlam-se, também, as inscrições dos sujeitos e dos objetos nesse ambiente.

No período medieval enquanto logosfera, a figura e o vetor do tempo eram representados pelo círculo, dada à ideia de eternidade que movia o pensamento do período; no período moderno, na grafosfera, a figura e o vetor do tempo passam a ser representados por uma linha, trazendo a ideia de construção histórica, da ritmização do tempo, da desvinculação do homem na busca da sua entrada na eternidade reiterando a passagem do arqueocentrismo medieval para o futurocentrismo moderno. A busca das leis matrizes do funcionamento da natureza e a tentativa de alcance da liberdade, da igualdade e da fraternidade por meio da luz do progresso sistêmico, alicerçam os saberes e os poderes presentes na construção do próprio tempo moderno.

O rompimento com os ideais iluministas, provocou na ordem da representação vetorial do tempo, o culto ao presente. Desencantado com as promessas modernas, ao mesmo passo no qual experienciava o abandono de suas amarras dogmáticas religiosas e científicas o homem, pós-moderno, centra-se em si mesmo buscando, desta forma, sua identidade e autonomia em um mundo que, até

então, lhe colocara à deriva de sua própria sorte. Sem fé em deus e na ciência, a figura vetorial do tempo deste homem passa a ser o ponto.

O ponto enquanto origem contém em si a essência de todas as outras formas, as que virão a ser e as que, por ironia do próprio destino, não foram. Isto implica em dizer que o ponto pode ser entendido como o presente que, de sua fixação depende o passado e o futuro de todas as outras formas. Por isso mesmo, o ponto, no quadro sinóptico de Debray é a representação vetorial do tempo da mídiasfera, onde o culto ao presente e ao instantâneo impresso pela mídia é a tônica de uma sociedade que se orienta, por exemplo, pelas imagens televisivas.

O caminho investigativo se apresenta por meio da contemporaneidade enquanto dispositivo. Entendendo a contemporaneidade com Agamben (2010), como o instante que deixa de ser contemporâneo no momento no qual se realiza seu *locus* constitui o próprio **interstício**. Logo, o vetor temporal do sujeito hodierno pode ser considerado o instantâneo. O entre. A potência. Isto porque, o vetor temporal do sujeito atual se faz como possibilidade de ser ponto, mas que deixa de ser possibilidade assim que se torna o próprio ponto. Pura intencionalidade.

A Digisfera como atemporal ganha capacidade conectiva e é esta capacidade que coloca o sujeito em uma zona intersticial: presente físico/real, atemporal que se atualiza ao mesmo passo no qual se acessa. Presente/ausente. Ponto/pixels. Forças que se tencionam e se repelem. Forças que se somam e se excluem. O interstício pode ser eterno, pode ser progressivo, pode ser presente. O interstício é, assim, o *pode ser* físico ou virtual, logo, potência latente.

As crianças dominam as tecnologias digitais. Entendidas como *Cabeças Digitais* (PETARNELLA, 2008) ou, ainda, como *Homo Zappiens* (VEEN & VRAKING, 2009), as crianças hodiernas formam uma geração que “cresceu usando múltiplos recursos tecnológicos desde a infância: o controle remoto da televisão, o *mouse* do computador, o *minidisc*, o telefone celular, o I-phone, etc.”. (VEEN & VRAKING, 2009, p. 12). “Estes recursos permitiram às crianças de hoje ter controle sobre o fluxo de informações, lidar com informações descontínuas e com a sobrecarga de informações, mesclando comunidades reais, virtuais, comunicando-se e colaborando em redes de acordo com suas necessidades” .

A criança tomada como representante da idade canônica na Digisfera difere dos representantes das outras gerações. Na logosfera – o ancião, na grafosfera – o

adulto, - na videosfera – o jovem, por sua capacidade de legendar e entender o mundo no qual vive. As estratégias da economia e do mercado se voltam para esse público. Assim, se a logosfera é marcada pelo ancião e sua sabedoria herdada dos antepassados e acumulada com experiências de vida, a grafosfera passa a ser marcada pelo adulto e sua certeza impacientemente doce. Seguida do jovem em seu papel canônico na videosfera.

A transformação das crianças em mini adultos – dada a sustentação do período em sua idade canônica – pode ser facilmente visualizada nos meios de comunicação onde os discursos buscam um futuro consumidor. Em decorrência a mídia, ao tratar de questões como sustentabilidade, programas voltados para a erradicação da violência, da exploração, leis constituídas no âmbito mundial contra o trabalho infantil, entre outras preocupações voltam-se para essa idade canônica. Entretanto, tecnologicamente o futuro já se encontra nas mãos destas crianças que gestadas no berço da tecnologia, “sinalizam de modo enfático a demanda de um novo sujeito, de um novo lugar, de novas demandas, ainda que de natureza difusa, incorpórea e sem contornos bem definidos” (PETARNELLA, 2008, p. 92). Prova disto são as substituições dos brinquedos considerados tradicionais e/ou educativos por brinquedos eletrônicos. Aliás, a este respeito, segundo reportagem publicada pela Folha de S. Paulo em 10 de novembro de 2010, nos Estados Unidos bebês entre 01 e 03 anos de idade já disputam os I-Phones de seus pais. Atraindo a atenção de especialistas em puericultura do país, o resultado das pesquisas revela que é a quantidade de recursos e a interatividade destes aparelhos que atraem a atenção do bebê e, em decorrência disso, espantam, ao mesmo tempo que fascinam os pais. Como resultado os pais deixam os aparelhos acessíveis aos filhos num mecanismo de deportação para outro mundo.

Discussões sobre a experimentação da amplitude de mundo, a apropriação vocabular, o sedentarismo infantil, entre outras, merecem destaque quando pensamos as relações entre as crianças e as tecnologias. Entretanto, tais questionamentos não escondem o fato de que as tecnologias digitais, estando cada vez mais acessíveis aquelas constituintes da Digisfera, engendram e virtualizam as relações e o convívio social. Na Digisfera as crianças são formadas e educadas pelas tecnologias e para a apropriação das mesmas no seu cotidiano e não para o entendimento das implicações destas relações com as tecnologias em sua formação

psicossocial. Se quisermos uma melhor percepção de como as crianças vêm se tornando o eixo central da idade canônica atual, basta entrarmos em uma loja de brinquedos e observar a quantidade de brinquedos eletrônicos voltados para o público infantil ou, ainda, perguntar em uma sala de aula primária ou nos horários de intervalo, quem, daquelas crianças, possuem um brinquedo eletrônico, uma máquina fotográfica ou tudo convertido em um celular. Ainda: na idade canônica da Digisfera podemos perceber, ainda, por meio das ações das crianças que passam a maior parte de seu tempo interagindo com a tecnologia digital, a migração, para o ambiente virtual, das atividades que outras gerações desenvolviam por meio da televisão, do livro ou das brincadeiras de contato físico que se desenrolavam no campo ou na cidade.

A Digisfera mostra sua organicidade. A virtualidade, enquanto um novo espaço, os avatares enquanto um novo *modus vivendi*, o interstício enquanto *modus operandi*, e as crianças no domínio da nova ordem social. A nova tessitura engendra um novo paradigma de atração: **o medo**. Este paradigma vai nortear o pensamento que se constitui como e enquanto dominante das vicissitudes e da conduta do homem androfágico digital. As céleres transformações, o exacerbamento do domínio tecnocientífico e suas consequências, muitas vezes, catastróficas, desafiam a serenidade corroendo a base fundante de uma sociedade que se mostra cada vez mais arenosa.

Neste sentido o medo, natural no homem, enquanto consciência da tomada de um perigo se desata de sua origem permanente na “imaginação e crença, que dão sentido ao próprio medo” (NOVAES, 2009, p. 10) para se prender aos temores que cotidianamente acabam por dirigir nossas vidas. Este deslocamento evoca, utilizando-se da Lei dos 03 estados comtiano, um estado humano que não se liga ao sobrenatural, ao metafísico ou ao positivo. Ao contrário, o medo contemporâneo se prende às buscas orientadas pelas cidades, do entendimento das perspectivas que se abrem frente aos olhos. Assim, este medo não está associado, se pensarmos os paradigmas de atração propostos por Debray, ao mito que orientou a logosfera nem tampouco, as utopias da grafosfera. As incertezas enquanto paradigma de atração também não se prendem às imagens, aos afetos como na videosfera porque estes três paradigmas levam, de alguma maneira, o homem à certeza de algo mesmo que seja a certeza da incerteza.

O medo, enquanto paradigma de atração da Digisfera é gerado na angústia humana. Constitui-se no silêncio dos atos ordinários, na repressão do trabalho ou nas notícias dos jornais. A fobia se instaura também nas barbáries científicas, nas condições políticas nas salas de aula. Ele não é causa e nem consequência. Não é fim e nem movimento. Ele se mostra apenas como e enquanto incerteza da incerteza, sem qualquer jogo ou lógica pré-estabelecida. É uma espécie de angústia que se caracteriza pela ausência de um sentido de civilização. Uma ausência que se subscreve nas subversões dos próprios sentidos. Da própria cultura, pois como lembra Francis Wolff (2009, p. 20) referindo-se a Descartes, se “ter medo é sentir momento presente um desconforto em relação a ideia que sofrerei – talvez – mais tarde de algum mal”, na Digisfera, ter medo é sentir no momento presente um desconforto já passado, mas que, também, se fará futuro. Desconforto este desprendido de qualquer ideia de sofrimento. Desconforto este que se faz como/no próprio sofrimento. Logo, na Digisfera, os dizeres de Descartes perdem seu sentido porque o medo delinea justamente a ausência desta ideia futura. Não temo porque acredito em algo, temo porque não tenho no que acreditar.

Quando o medo e a angústia passam a estruturar o pensamento humano, as possibilidades de desdobramentos imaginários do próprio medo e, em decorrência disso, da realização de seu enfrentamento são refutadas. Suavemente amargo, exponencialmente excitante, é o medo que leva o sujeito hodierno a buscar o domínio das relações que se propõem ao mundo. Por consequência, o medo, como paradigma de atração, deixa de ser “uma emoção-choque, frequentemente precedida de surpresa, provocada pela consciência de um perigo iminente ou presente” (DELUMEAU, 2009, p. 39), para se tornar temor concernente ao presente e a própria existência humana. O medo, ao invés de uma emoção-choque, se torna uma condição de vida. Não causa surpresa. Não se manifesta no perigo.

O medo, contemporâneo de si mesmo não está ligado, na Digisfera, ao futuro ou a consciência, mas sim, justamente ao oposto: a inconsciência do presente e a certeza de que nada mais além de nossa vida ordinária poderá nos afetar. Sem mistérios. Sem perspectivas. Sem enfrentamentos. Somente angústias latentes. O medo como paradigma de atração na Digisfera pode ser mais bem entendido se pensarmos o mesmo conjuntamente ao *organon simbólico* que Debray preconizou.

Na atualidade, estamos longe do discurso de competências dos mitos e consequentes mistérios, das epopéias e dos dogmas medievalistas. Assim, quando tratamos da erotização da carne e dos fetiches mercadológicos que nela habitam, tratamos em essência, da ligação simbólica do homem ao seu paradigma de atração. Na logosfera esta atração se dava por meio da religião e, por isso mesmo, da (re) ligação do homem ao sobrenatural, ligação entre dois reinos ou mundos distintos. Na grafosfera são os sistemas que regem o *organon simbólico*. Esta mudança carrega consigo a fé na salvação da carne, evocada nos mitos e nos deuses, para transformar a grafosfera na responsável pelo fazer científico e pela unidade de progresso.

Sem perder a especificidade de sua ligação simbólica (ligação esta potencializada pela angústia), o entendimento do mundo pelo homem hodierno se dá por meio da religião, por meio dos sistemas e por um individualismo exacerbado. O homem legenda um mundo desvinculado da sociedade, e, vinculado somente a si mesmo. Sem referência política. Herói de sua própria história. Excitado com os “fragmentos simbólicos que atravessam os modos perceptíveis de um olhar que de modo algum é ingênuo ou manipulável, embora condicionado a codificação” (CANEVACCI, 2008, p. 15) este homem se torna “desejoso de selecionar e distinguir. De ser selecionado e de ser distinguido” e, aceitando o convite da ciência para repousar, coloca sua vida a mercê dos moldes que somente esta mesma ciência poderia propor: se sobrar? Corta. E se faltar? Estica. O importante é que o sistema pelo qual o mundo se compõe funcione sob a ótica da ciência ou dos modelos produtivos.

O homem atual não se liga à religião, não se liga aos sistemas, não se liga às mídias. Mas se prende a convergência de todos os *organons simbólicos* em uma única simbologia: os **estereótipos**. Assim, se na logosfera, seguíamos os ditames de um representante de deus e na grafosfera seguimos os princípios ideológicos de um estado-nação, na videosfera “seremos iguais a eles”, sejam estes, os Rollings Stones, Gandhi, Xuxa, Madonna, Toni Ramos ou Angelina Jolie. Não importa. Ele é o que eu quero ser e, por isso, me espelho, imito, copio, sigo, vivo nas sombras das experiências de meu ídolo. Aliás, os ícones, os modelos de ações e conduta moral e ética, bem como os valores que norteiam o cotidiano social, passam a ser prescritos aos telespectadores como receita médica.

É na convergência dos *organons simbólicos* que encontramos a bioengenharia transformando o corpo em qualquer objeto que se queira. Com o desejo de ultrapassar as extravagâncias de meu ídolo ou de corroer um sistema cheio de utopias que impõe um padrão estético ou, ainda, somente para provar que a fé não depende das aparências e que meu corpo a mim pertence, submetemo-nos aos processos bioengenhariais para a mutação do visual e para a conquista de multiplicidades que, não necessariamente belas ou aceitas, sejam atrativas para o olhar.

A bioengenharia, como força propulsora que atua sobre o corpo não se constitui em uma nova base cultural, assim como a mídia não se constituiu em uma nova base cultural para a ciência e nem a ciência se firmou como base para a religião. Soares (2008, p. 07) explicita que “não cria uma nova cultura técnico-científica com rapidez” e que é “[...] preciso tempo para fazê-la surgir”. Por isso, a bioengenharia, enquanto conversão das técnicas secularmente constituídas permite não só os prazeres desregrados com o próprio corpo, mas também, a relação dionisiaca e erótica com a própria carne. Ela evoca a fé nos princípios vitais que não estão presos a pulsação da carne e nem na construção do próprio corpo: a bioengenharia é, ao mesmo tempo, teológica, utópica e midiática. Está nos programas televisivos como o *Doutor Ray* ou outro qualquer que transformam os procedimentos cirúrgicos em ações demiúrgicas. Transformam a carne em balcão de *merchandising*. Revela por meio da construção da vida e do espetáculo as ações de um sistema, agora oculto, que penetra os corpos sucumbidos aos vigorosos laços da fé.

Dada a convergência dos *organons simbólicos* em ações bioengenhariais, os estereótipos são quase narcísicos. A paixão que um homem-estereótipo nutre não é por si, mas por sua imagem. Por isso mesmo, este homem-estereótipo investe no enfrentamento da própria dor para que sua imagem, frente aos espelhos sociais, se torne num atrator para o olhar. Como define Canevacci (2008, p. 17), o atrator é “uma espécie de coeficiente atrativo do olhar, intrinsecamente volúvel e mutável e extremamente fetichista, que viaja entre os diversos sujeitos ou segmentos da população metropolitana em sentido amplo”, transpassando, desta maneira, a simbologia da própria carne e a construção do próprio corpo.

Por meio das ações bioengenhariais, se o leitor desejar ombros pontiagudos como os “novíssimos ombros” da Lady Gaga ou preferir um estilo bem particular como, por exemplo, um duplo pênis ou uma dupla vagina, ou, ainda, se não desejar algo tão ousado, mas sofisticado o suficiente, ao invés de uma orelha no braço, como implantou o artista do corpo Starlac, o leitor pode simplesmente mudar o tom “naturalmente” de sua pele. Caso você não aprecie as bioengenharias o suficiente para transformar o seu corpo em outra coisa qualquer (até mesmo em um corpo tradicional), poderá optar por transformá-lo em um campo de rascunho com novas e variadas tatuagens ou, até mesmo, em um terminal de conexão virtual com a simples implantação de um chip subcutâneo.

Recorrer à busca de respostas cognoscíveis que somente oráculos são capazes de fornecer, hoje **os servidores** de informação e os sistemas virtuais de busca, reverenciam o dogma logosférico, o conhecimento grafosférico, a difusão audiovisual ao alcance de um *ok* no *touch screen* de um dispositivo eletrônico qualquer na Digisfera. Em outras palavras: se o sacrossanto na logosfera era o dogma, divulgado pelos profetas e pelo clero; na grafosfera o conhecimento, divulgado pelos professores e pelos doutores; na videosfera, noticiada pelos difusores e produtores, a informação; na Digisfera o sacrossanto são os sistemas de busca.

Preocupados com o tempo que demora um sermão e duvidosos com a salvação futura, são os sistemas de busca que colocam, ao homem atual, as informações necessárias para que este possa escolher o dogma a ser seguido. Aliás, muitas igrejas já possuem os seus templos virtuais e disponibilizam um verdadeiro arsenal de informações para que o sujeito quase fiel faça sua escolha. O mesmo ocorre com a inteligência laica: o sacrossanto detido por professores, ou pelos doutores que forneciam respostas para as dúvidas mais cruciais modernas, hoje se constitui em uma nuvem eletrônica ou, como prefere Flusser (2008c), num supercérebro.

Diferenciando dos dogmas religiosos ou dos conhecimentos acadêmicos, a mídia que transforma tudo em informação, ainda prende o sujeito à própria inteligibilidade. Apesar da fácil compreensão, a mídia propõe, expõe e, por isso mesmo, exige a atenção de quem assiste a um programa televisivo, lê ou ouve uma notícia ofertada pelos meios de comunicação. Diferentemente dos servidores que

ofertam dogmas, disponibilizam o conhecimento laico e as informações midiáticas em um único local por meio dos dispositivos móveis.

Diante do exposto, podemos visualizar que os sistemas de busca se configuram em modelos de excelência da experimentação do próprio espaço e dos lugares que nele habitam. É importante deixar claro que um sistema de busca como um transitivo não é um local. Um interstício entre o zero e o um que compõem as cadeias binárias dos pulsos digitais. Desta maneira, o oráculo eletrônico – possuidor de todas as respostas para as questões mais profundas e/ou bizarras deste sujeito-estereótipo não transmite a informação. São informações que operam com a própria informação mesmo que desterritorializada. Isto porque, sua capacidade de operação com dados disponibilizados por todos a todo o tempo, favorece os contornos das ações humanas. Utilizemos o *Google* como exemplo: se estou perdido, busco referências no *Google Maps*. Se eu desejo uma nova paixão, busco referências no *Google groups*. Se eu desejo uma pizza, busco referências no *Google web*. Se eu possuo alguma dor, ou, se eu quero simplesmente desabafar, o *Google* se mostra como solução de meus conflitos.

Os sistemas de busca como classe espiritual podem ser interpretados pelo mito de Hermes. Este, de acordo com os dizeres de Brandão (1986, p. 72) era o “deus dos pastores, protetor dos rebanhos, é a divindade por excelência [...] que se tornou mais que nunca o companheiro do homem”. Ele é o “guardião dos caminhos, protetor dos viajantes, [...] do *lucro inesperado, da descoberta feliz*”. Entretanto Hermes é, também, “condutor de almas, sem o que estas não poderiam alcançar a eternidade e felicidade que a religião cretense prometia aos iniciados”. Ele é o “mensageiro dos imortais do Olimpo, em deus psicopompo e em deus das ciências ocultas” que detém o conhecimento do *visível e do invisível*.

Enquanto mensageiro, Hermes é o elo comunicante entre os seres e as divindades. Hermes é o interstício. Por isso mesmo, ele é o limite e o sentido de toda a linguagem, carregando consigo “o mundo em si, caminho onde o acaso e o imprevisto serpenteiam” (ALMEIDA, 2010, p. 34). Hermes é “labirinto de provas, mais do que viagem a um destino, é a jornada constante, o constante trajeto, a mediação”. Mais do que a pluralidade, “Hermes é o próprio plural”.

Pensar a classe espiritual da Digisfera por meio do mito de Hermes, leva ao entendimento de uma midiologia marcada pelas passagens entre os meios. Para

Serres (1999, p. 147) midiasfera que se constitui pelas mensagens traduzidas na “revolução informacional (e uma revolução “pedagógica”), em grande parte por se realizar” (2004, p. 02). Desta maneira, o objeto de saber se torna a multiplicidade e, por isso mesmo, a própria distribuição. Conforme Serres, “graças a Hermes, a intenção unitária e sintética não abandona jamais um pluralismo local e radical: ele passa por todo lugar, e visita os locais em seu detalhe específico e em sua singularidade”. O que implica em dizer que Hermes representa o próprio deslocamento. A dobra do tempo que “não poderia ser desenhada sob o risco de transformar-se em estátua por meio de conceitos, operações ou verbos, demasiado simples e grosseiro. (p. 153).

Sendo Hermes “universal e singular, concreto, abstrato, formal, transcendental e passível de ser narrado” (p. 155), na Digisfera, ele se mistura aos homens uma vez que constrói as redes de comunicação e anunciação. Deslocando sem parar exige a criação de mapas que dependem do fluxo da/rede na qual se tece estabelecendo. Desta forma, a própria relação. Desta maneira, constituindo vínculos e desenlaces, ele se apresenta por meio “das relações complexas entre as mensagens e as pessoas; de nossa biologia, que descreve mensagens cervicais ou genéticas; da informática, da finança rápida e da moeda volátil, do comércio, da informação” . Hermes se mostra, em suma, nas condições contemporâneas e “não como um conceito, como um transporte último e contínuo, e não como um fundamento ou um começo” sendo, por isso mesmo, “seus movimentos e seus deslocamentos melhor desenhados do que construídos”. (SERRES, 1999, p. 151).

As mensagens, as redes, a pluralidade, a polifonia e a busca constante. Estereótipos e ações bioengenharais. Medos e incertezas. A criança como idade da própria midiasfera. O culto ao instantâneo, ao contemporâneo e, por meio dele, a ausência de lembranças. A exaltação do anonimato e a fragmentação de uma identidade múltipla. A vida física virtualizada e a virtual concretizada. Assim, se delineia a Digisfera. Assim, se faz a atualidade. Período onde tudo o que é necessário se traduz na atração do olhar. Período que se resume no que dá prazer. Na alteração dos sentidos. Na referência legítima de uma sociedade que se pauta na estética e no **fetiche**.

A performance foi a referência legítima na videosfera. Na grafosfera, o ideal. Na logosfera, prendeu-se ao divino e hoje, na Digisfera, prende-se ao fetiche porque

dá prazer. Prazer do consumo dos corpos-mercadorias. Prazer do consumo das mercadorias-corpos. Prazer da indistinção entre o Eu e a coisa. Da erotização dos meios comunicacionais. Da linguagem dos corpos. Do corpo das linguagens. Dos sistemas perceptivos. Das maquinarias ordinárias. Das ilusões. Dos feitiços.

O feitiço, como referência legítima, é sempre ilusório. Ao mesmo tempo, é sempre adorado. Por isso mesmo, o feitiço é uma atração do olhar. É uma atração para o olhar. Envolve poderes sobrenaturais e, por isso, encanta. Seduz. Enquanto quarta idade da mídiasfera, na Digisfera, o fetiche, como resultado da ação do feitiço, é fascinador e, ao mesmo tempo, ludibriador do olhar. Aqui, a ideia de fetiche se afasta do fetichismo mercadológico de Karl Marx ou do fetichismo freudiano e se aproxima do entendimento noturno, subterrâneo, perverso, erótico, lúdico e improvisado delineado por Canevacci (2008).

Para Canevacci (2008) o fetiche é sempre visual. É o olhar que transforma corpo e carne em mercadoria e dão, às mercadorias, vidas e contornos estéticos que se assemelham ao homem. Fetiche que se desvela nas misturas das performances, com os ideais e a fé humana. Fé que “não tem, por certo nada autêntico e tampouco puro: torna-se uma encruzilhada subterrânea que reelabora elementos arcaicos” (p. 90). Fetichismos que “transformados em *gadget*, dissolvem o dualismo orgânico-inorgânico através da erotização deste último; e traem toda a taxonômica de classificar as perversões segundo parâmetros tradicionais”. Traição que condiciona o próprio olhar.

O fetichismo visual é necessário e dá prazer porque esconde a multiplicidade do Eu e libera “o desejo inalcançável que transpira do estupor de toda a facticidade” (p. 92). Esconde um duplo sentido: a encarnação do que está vivo no inanimado e a transformação do objeto em algo vivente. Fetichismo que une, desta maneira, “aquilo que está vivo e aquilo que está morto, transformando o corpo em mercadoria e a mercadoria em corpo” (p. 99).

No sortilégio que somente um corpo-mercadoria/mercadoria-corpo pode ter num cenário precário e fatídico, a relação comunicacional que se altera. Homens, mercadorias, tecnologias, consumo, prazer e sedução se entrecruzam como corpos e objetos que, frente aos olhares fetichistas, estão sempre em trânsito. Prazer ressignificado e sacralizado por meio do duplo: observado e observador. Sujeito e objeto. Mercadoria e consumo. Produto e produção, bem como, todas as derivações

dos duplos citados em trocas de valores e estilos que se constituem como “novas subjetividades – videocarne – como sua biografia e até mesmo sua biologia transorgânica” (p. 251). Desta maneira, o fetiche se torna, então, referência legítima de um sujeito que gesta e se deixa penetrar por um olhar sinóptico e *voyerista* fruto do desejo e do prazer tão ilusório quanto necessário.

Enfeitiçado pelo prazer momentâneo, ilusório, o homem da Digisfera se torna egocêntrico e passa a agir em função de seus interesses, por mais banais que estes possam parecer. A busca pela satisfação pessoal e a tentativa de se tornar um corpo-mercadoria com maior valoração ou, até mesmo, melhor exibição, faz este homem obedecer somente a si mesmo. É assim que sua ambição permeia suas ações. É assim que sua cobiça o faz buscar nas mercadorias-corpos ou em outros corpos-mercadorias a satisfação de suas necessidades. É satisfação de ter, à sua disposição, as coisas, vivas ou inanimadas, para seus mandos e desmandos que se desvela o motor de obediência do homem atual: a vontade de si mesmo. A satisfação de seu bel-prazer.

A vontade de si mesmo altera o sentido da fé que o homem egocêntrico busca. Por meio da religião, procura o consolo de suas angustias e não, necessariamente, a salvação divina. A fé orientada pelo fanatismo – aquela que na logosfera se constitui como motor de obediência, na grafosfera transforma-se em dogmatismo obedecendo a Lei. Na videosfera, é relativa e a vontade na era digital leva ao egocentrismo.

Depois da morte de deus e a quebra do fanatismo religioso, o que se coloca em xeque são as leis universais que norteavam a conduta humana no período grafosférico. O absolutismo oriundo da aceitação cega e dogmática das leis que “politizam a vida nua” (AGAMBEN, 2008, 11) é corrompido pela volição presente. É como se o homem adquirisse consciência de que “o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bios e zoe, direito e fato, entrando em uma zona de irreduzível indistinção” (p.16). Assim, consciente das normas políticas e da atuação biopolítica sobre seu corpo, o homem passa a viver aquém das decisões soberanas e se utiliza do *sacratio* - resultante da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício – para viver fora das condições impostas pelas leis humanas.

Trabalhando com mais profundidade os estudos das heranças culturais, o *homo-sacer* de Agamben é desdenhoso para com as leis divinas, porque sabe que habita uma sacra e isto faz dele um sujeito “mutável e insacrificável como a vida que foi capturada nesta esfera” (p.91). Sem sua estrutura política originária o *homo-sacer* é soberano de si mesmo. É matável, mas insacrificável e, por isso mesmo, despreza as honrarias de um possível sacrifício para viver na condição de bando – a margem da lei – entre a vida nua e o poder soberano. Vive consciente de que “o seu corpo não é mais privado, pois foi transformado em um laboratório” (p. 191). Tem consciência de que seu corpo “não é nem mesmo público, porque somente enquanto corpo próprio [ele] pode transgredir os confins que a moral e a lei impõem à experimentação”.

À margem da fé e da lei, o *homo-sacer* digisférico ignora, também, as opiniões que, na videosfera foram o motor de sua obediência. “A vida nua” e exposta fomenta as bilionárias empresas que um dia nasceram no fundo de um quarto ou de um quintal. Facebook, Orkut, LinkedIn, Badoo, entre tantos outros sites de agenciamento para exposição da vida ordinária, crescem no mesmo ritmo e medida no qual algum fato banal ocorre pela ironia do destino ou, na suplantação da possibilidade de um destino diferente do que se tem. É na tentativa de desvelar a própria vida e velar o corriqueiro que o oculta, mas o faz igual a milhões de pessoas. É na fronteira entre o oculto e a hiper-exposição que a economia contemporânea arregança suas mangas e devora intimidades com unhas e dentes.

É, ainda, a hiper-exposição da intimidade dos sujeitos anônimos que permite avançar o pensar para o meio normal de influência categorizado por Debray. Este meio que um dia foi a palavra teológica, o sermão do padre que, até então, representava a vontade de deus na terra e se constituía como verdade absoluta na logosfera, transforma-se na publicação de livros. A difusão de livros a partir da invenção de Gutemberg – a imprensa, exercendo influência no período grafosférico, garantindo a “verdade” por meio do que estava escrito.

Norteando a ciência e as ações tão promissoras quanto permissivas, as publicações afiançavam a normalidade dos atos e dos feitos regimentando, desta maneira, a conduta e a mutabilidade social. O saber enciclopédico e sua distribuição por meio dos sete mares, permitiu a separação das verdades absolutas frente as crendices populares. Legitimou a intelectualização do ator de um campo de saber

qualquer (ou de todos) frente a ignorância dos iletrados. A influência dos livros e dos jornais na consolidação e distribuição da herança cultural até então constituída se transformou, por meio da imprensa, na força motriz de uma sociedade organizada em torno do saber científico. Sociedade esta que passaria, posteriormente, a viver da especulação informacional para a (re) criação, (re) circulação e (re) definição que, em um movimento em espiral crescente e contínuo, culminaria na relativização da própria verdade escrita nos livros e, desta maneira, inscrita em nossa história.

A mídia teve um papel crucial na relativização da verdade. Isto porque, ela se constituiu no epicentro das representações e, por consequência, de entendimento do mundo que nos circunscreve. Entretanto, cabe lembrar que, como o processo de difusão informacional não é necessariamente veloz, mas implica, necessariamente, no amalgamento das alterações socioculturais, junto à ela – a difusão midiática – alterou o meio normal de influência deste mesmo processo onde, por exemplo, os iletrados tidos como crédulos do senso-comum e/ou sobreviventes dos e nos sermões religiosos precisavam, ao seu modo, também, legendar o mundo no qual viviam.

Como lembra Jean Baudrillard (1991, p. 131), “os estúdios de televisão transformam a todos em hologramas de si mesmos”. O implica em dizer que, na verdade, a aparição esconde a “fantasia de captar a realidade ao vivo” e de “surpreender o real a fim de imobilizar, suspender o real no mesmo momento que o seu duplo” . Enquanto meio normal de influência da videosfera, a aparição “hologramática” atinge exponencialmente a massa na medida na qual a constitui. A aparição, sob esta ótica, transforma a sociedade em um espetáculo, como já preconizou Guy Debord (1967). Espetáculo este que guarda consigo a maravilha (ação) dos olhares que estupefatos, contemplam o fato pelo olhar do outro, ou melhor, pelo olhar que o outro quer passar. Afinal, dificilmente o câmara esta na frente da TV ou o cenário, a iluminação e todo o jogo cênico que constitui a teatralidade televisiva é mostrada ao público.

Percebemos, desta forma, que a aparição midiática envolve um jogo de ocultação dos sentidos face à significação que se quer ofertar ao espectador. Em decorrência disso, a realidade ultrapassa a ficção porque a ficção se transforma na própria realidade e, neste enredo, o sujeito – agora personagem de sua própria história narrada como show - acredita, avidamente, naquilo que seus olhos veem. É

a sociedade regida pelo princípio da simulação baudrilardeana mutando para uma sociedade que amplia seus vetores normais de influência pela paródia.

A paródia, como meio normal de influência, ganha cada vez mais notoriedade no espaço social. Isto implica em dizer que a paródia como pastiche, ironia, sátira, burla, aponta “o caráter polissêmico da escrita e o caráter polifônico da linguagem” (SOARES, 2001, p. 27) que converge e (des) costura os vetores normais de influência à sua usabilidade comum. Por isso mesmo, a paródia como vetor de influência leva o anônimo – pastiche de seu ídolo midiasférico – à condição de celebridade instantânea tornando-se responsável pelos processos contextuais que culminam na formação do “alguém como ele é”. Desta maneira, a paródia constitui-se em possibilidade de transtextualidade entre o sucesso e o fracasso. Entre o estrelato e o anonimato. Entre o ridículo e a homenagem. A paródia se torna, então, a repetição, “mas repetição que inclui diferença” como preconiza Hutcheon (1989, p. 54).

Gordos e magros. Altos e baixos. Ricos e pobres. Sujeitos contemporâneos que deixam o estrelato na medida em que o alcançam. Pessoas que na busca da exposição, fazem de suas intimidades atrações bizarras a serem vistas por todos. Anônimos que, ao mesmo tempo, sentem o gozo de serem estrelas. Estrelas solitárias que vivem de “projetos” à longo prazo quase que inatingíveis. Inalcançáveis.

Estes sujeitos, destituídos dos limites entre o público e o privado e que fazem de seu anonimato a paródia do estrelado, concebem a exposição de suas vidas como um grande show. Show de anônimos que ganham milhares de acessos aos seus sites que vagam do inútil ao absurdo. Do ridículo ao exemplar. Do funesto ao hilariante. Anônimos que fazem de suas histórias – texto único construído por e pelas suas vidas – paródias constituintes da influência normal social e, por isso mesmo, perdem a noção de que a paródia é uma “imitação com distância crítica, cuja ironia pode beneficiar e prejudicar ao mesmo tempo”. Estes anônimos sabem que, de alguma forma, os meios de comunicação midiasféricos, sejam videosférico, grafosférico, logosférico ou digisférico, dependem deles. Ao tomar o controle dos fluxos informacionais os receptores agem, ao pensarmos com Deleuze e Guatarri (1995) como verdadeiras máquinas de guerra possibilitando a imanência das

diferenças que, por sua vez, oferecem resistência aos meios dominantes de cada período.

A quantidade de pessoas simples e comuns que se interessa, cada vez mais, pelas vidas e pelos feitos de pessoas tão simples e tão comuns quanto elas engendram uma "multiplicidade pura e sem medida, uma celebridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania" (DELEUZE, 1995, p. 12). Desta maneira, promovem a forma pura da exterioridade extinguindo o limite entre o subjetivo e o exteriorizado, ou entre o público e o privado ou, ainda, entre o particular e o impessoal.

O controle que os receptores, na Digisfera, possuem sobre os fluxos fazem deles, ainda utilizando-se da metáfora deleuziana, guerreiros porque ao se exporem e ao consumirem o que desejam, traem o modelo hegemônico dominante. Neste sentido o detentor do fluxo midiasferático, ou seja, a televisão, ou, ainda a imprensa, enquanto detentora do fluxo da grafosfera, a igreja – detentora do fluxo na logosfera, perdem a intensidade de controle. A televisão, com seu controle direto sobre as mensagens e, desta forma, com o controle indireto sobre os meios econômicos apela para que o telespectador/consumidor, ao migrar para o ambiente virtual, permaneça “ligado” nos acontecimentos que estão “ao vivo” ocorrendo no site da própria emissora.

As estrias (DELEUZE, 1995) pelas quais os sujeitos caminhavam, seguindo cursos e realizando percursos previamente definidos e orientados, desaparecem na Digisfera. Nesta, o indivíduo passa a caminhar sem rumo previamente definido e sem quaisquer sentidos de orientação e/ou significação, tornando-se nômade em sua própria existência. A condição de nomadismo, por sua vez, altera o estatuto do indivíduo que já não se faz somente um sujeito a comandar ou um cidadão à disposição do convencimento pelo poder hegemônico. A sedução que até então se dava pelo consumo e, desta forma, a partir do plano do olhar entra em estado de mutação e convergência fazendo do indivíduo um ser **infogênico** que possui como estatuto a constante conversão de si e dos meios em suas multiplicidades e extensões.

Enquanto infogênico o anônimo, sujeito espelho da Digisfera, possui em seu gene a binariedade dos pulsos elétricos. Não é reconhecido pela carteira de identidade que “faz referência a um Estado-nação e contém um número que o

localiza dentro da massa”. (SIBILIA, 2003, p. 34), mas por sua capacidade de convergir em bancos de dados ou de se hibridizar com circuitos eletrônicos. Capacidade de se fazer estratégia de marketing, por meio da disponibilização de seus diversos perfis ou de alterar sua codificação mental por meio dos psicotrópicos. O ser infogênico, em suma, é a pura tradução do orgânico e do inorgânico, do subjetivo e do impessoal em pulsos que variam em 0 e 1.

O estatuto do ser infogênico opera a partir dos dados gerados pelo próprio sujeito, seja ele um paciente que disponibilizou seus dados médicos ou teve o seu corpo escaneado por algum mapeador, ou um sujeito que utiliza a e-dentidade para ser localizado em qualquer ponto onde esteja, ou, que se utiliza de cartões eletrônicos para entrar ou sair de um recinto qualquer. É o sujeito que ao realizar compras, por exemplo, permite ter seus dados pessoais salvos em bancos de dados, ou permite ser escaneado em um aeroporto, ou, até mesmo, mantém um frequente contato com suas redes sociais, com suas postagens de vídeo, entre outros. Quando estes indivíduos disponibilizam seus dados que, por sua vez, realizarão a simbiose entre o orgânico, o inorgânico e o digital e, desta forma, comporão diferentes estruturas da mesma imagem, ele se converte em dados, possibilitando a constituição de seus avatares com tanta precisão quanto sua própria organicidade. (FASSLER, 2009¹).

As imagens digitais dos seres infogênicos geradas por meio da decodificação de sua síntese permitem ao homem, parodiando uma passagem bíblica do livro *gênesis*, uma espécie de retorno à sua origem ainda em vida: se do pó se formou o homem e ao pó ele retornará, este retorno por meio da decodificação de seu gene se tornou possível ainda em vida, o que nos permite intuir a emergência de possibilidades de remodelagem e, por isso mesmo, questionar os princípios fundantes da própria morte.

Como as categorias de análise propostas por Debray se entrelaçam e entrecruzam, uma vez que estamos tratando de um mesmo fato – a midiasfera – sob diversas óticas, são nestes entrecruzamentos que a cultura atual se mostra. Por isso, pode parecer estranho falar da identificação com o anônimo. Tal estranheza

¹ Informação oral obtida no Curso “**A Imagem, o Ser Infogênico e os Dilemas de uma Filosofia para a Era Digital**” ministrado pelos Professores **Manfred Fassler**, da Johann Wolfgang Goethe Universität, de Frankfurt, Alemanha, e por **Ciro Marcondes Filho**, da ECA-USP entre 10 a 21 de agosto de 2009 na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo – ECA/USP.

ocorre porque a videosfera trouxe consigo as “stars” e o *glamour* que o simulacro televisivo oferecia, até então. A multimídia estética da Madonna, a branquitude dançante do Michael Jackson ou os sedosos olhares do Toni Ramos. Personalidades que roubaram a cena e se tornaram referência na criação do espetacular ao serem cúmplices do roubo que a televisão praticou frente a inocência dos heróis das histórias de quadrinhos do período grafosférico.

Que não se engane o leitor tentado a culpar ou questionar a transformação do herói – mito de identificação da grafosfera – em star porque este herói foi, também, o responsável pela destituição do santo, enquanto mito de identificação logosférico. Por isso mesmo, hoje, ninguém quer mais ser santo, assumindo esta postura com tanto vigor quanto sarcasmo. Ninguém quer ser, também, herói na tentativa de auxiliar algum outro na busca do graal. A vida das pessoas, na atualidade, é enfadonha o suficiente para que já não se queira mais salvar o mundo por meio de ideais. Ainda, neste sentido, podemos perceber que a vida das pessoas é tão escassa de perspectivas que as referências se perdem fazendo da brevidade a condição *sine qua non* da posteridade. Assim, suponho que a maior parte das pessoas buscam, apenas, usufruir de seus **avatares**, convertendo em dados, também, suas subjetividades.

Ao usufruir dos próprios avatares, os sujeitos adquirem uma espécie de multiplicidade identitária. Os avatares – formas utilizadas pelos deuses em suas vinda à Terra, podem ser entendidos como a metamorfose de uma forma em outra, mas que mantém, em sua essência, a primeira forma. Por isso, o avatar – termo utilizado para a personificação virtual do sujeito que está interagindo com/no ciberespaço - pode ser considerado, grosso modo, a encarnação da essência do usuário no ambiente virtual. Assim como as divindades adquiriam formas em sua estada na terra que se assemelhavam aos humanos sendo, então, diferentes de suas aformidades, os avatares nos ambientes virtuais adquirem as formas, as personalidades e a identidade que seu usuário assim desejar.

Esta “transmutação corporal necessária à passagem de um mundo para o outro” (SANTAELLA, 2010, p. 223), aumenta a possibilidade da percepção dos ambientes constituintes das experiências humanas. Assim, enquanto fisicamente eu me constituo como homem, com determinadas características, com uma identidade pessoal e social, no ambiente virtual posso ser qualquer coisa. Posso assumir a

identidade de uma mulher, de uma criança, de um idoso ou de um estrangeiro, entre outras. Posso assumir tais características uma a uma, de cada vez, ou, se assim desejar, simultaneamente e, ainda mesclá-las e, desta forma, constituir uma polifonia de minhas personificações. Afinal, no virtual estou livre de minhas amarras físicas. Livre da carne. Esta possibilidade, a de se livrar das amarras corporais e de assumir uma multiplicidade identitária do Eu, se assemelha a outros avatares disponíveis na rede na medida em que o ingresso no ambiente virtual independe da própria composição orgânica. Como consequência os avatares da atualidade deixam de ser a personificação terrena de uma divindade para ser, em uma espécie de contra incursão, as divindades personificadas nos ambientes virtuais.

Manifestações que podem ser visualizadas de maneira explícita nos *games* que buscam imitar a vida humana: a vivência *second life*, os agenciamentos de relacionamentos, como o Orkut, ou, ainda, na brevidade e na informalidade de um bate papo casual. Dentre tantas outras manifestações do homem-deus no espaço virtual, encontramos, também, a intencionalidade dos sistemas produtivos que, assim como no espaço físico, traduz a necessidade da co-criação de recursos econômicos e de domínio ideológico: poucos são os recursos e/ou as ferramentas disponíveis gratuitamente no ambiente virtual e, por isso mesmo, muitas empresas criam avatares que, por sua vez, exploram o seu avatar quando lhe cobram para liberar um nível posterior de um *game* ou para liberar um recurso um pouco mais avançado de seu site.

O ciberespaço também constrói cibercidades, com seus shoppings, seu consumo, mas com consequências bem físicas. Sua personificação virtual está sujeita aos mandos e desmandos da intencionalidade de quem detém os recursos técnicos e a capacidade de manipulação destes recursos. Assim, o avatar se torna, também, um consumidor ávido das futilidades tanto quanto sua personificação física, ou seja, a lógica da transformação dos sentidos não se restringe aquilo que se apresenta à primeira vista. Esta lógica está implícita e é reproduzida por meio de seu avatar, também nas cibercidades projetadas para a excelência do consumo nos ambientes virtuais.

O avatar, entidade presente em dois lugares ao mesmo tempo, ao experienciar a fronteira de sua identidade na concretude de suas ações físicas/reais

e na concretude de suas ações virtuais/reais, perde seus vetores temporais habitando, desta forma, o interstício entre estes dois mundos.

Primando por sua identidade física e criando, para isso, várias e-dentidades virtuais, cada aparição do avatar revela um sujeito que esconde “uma subjetividade visível, uma forma de ser que se cinzela para ser mostrada” (SIBILIA, 2008, p. 234). Como bem argumenta Sibilia, “estas personalidades são um tipo de construção de si alterdirigida ou orientada pelos outros – em oposição ao caráter introdirigido ou orientado para dentro de si mesmo”. É dele que germinam e se deslocam vários modos de ser referenciados em si mesmo, cuja exposição culmina no limiar de si e de suas múltiplas paródias.

Ter os **sistemas de busca on-line** como dicção da autoridade pessoal amplia a ideia de autoridade. Isto porque, se no período medieval a verdade estava contida no evangelho que, por sua vez, fazia a revelação daquilo que deus queria dizer, hoje, basta um clique para que a verdade divina nos mais diversos idiomas, das mais variadas seitas e/ou religiões, se manifeste. Processo semelhante à dicção da autoridade pessoal que, no período grafosférico esteve atrelada ao livro e que no período videosférico esteve atrelada a televisão. Na atualidade, os meios de dicção pessoal estão convergidos em dados sendo a verdade a que se sustenta não nos resultados, mas no simples ato da busca. Muitas pessoas acabam por tomar como certo qualquer referência apontada dentro do nomadismo proporcionado pelo ciberespaço.

A conversão da dicção de autoridade pessoal nos sistemas de busca *on-line* permite a operação com que confirma tão somente na correção de algumas buscas para que não haja erros na referência. Na Digisfera, a conversão das autoridades pessoais, anteriormente instituídas nos sistemas *on-line* de busca, é ampliada pelo alcance informacional dos respectivos sistemas. Mapas híbridos ou dinâmicos, sites pessoal ou institucional, redes de relacionamento ou vídeo. Independente da escolha, o princípio é único e revela, por meio do aglutinamento informacional, os possíveis caminhos a serem seguidos. Caminhos estes que como em qualquer fase da cultura humana, são orientados, também, por um regime de autoridade simbólica.

Da passagem do “Deus me disse” (verdade como palavra do evangelho) ao “livro me disse”, verdade como palavra impressa, ao “vi na TV” enquanto verdade como imagem direta, para, finalmente, ter verdade como busca *on-line* porque “está

na internet”. Deste modo, o regime de autoridade simbólica opera como uma espécie de eixo norteador da autoridade pessoal. Se no período logosférico a verdade era explicitada por Deus, isto ocorria por conta da crença no inverificável e na crença de que o homem deveria temer aquilo que desconhece. Dado o amadurecimento cultural e as assertivas da ciência cuja autoridade simbólica se constitui a partir do que pode ser lógico e fundamentado, o regime de autoridade simbólica se altera do invisível para o legível, já que a grafosfera opera fundamentalmente com a verdade contida no livro. Da mesma maneira, dado o amadurecimento da grafosfera para a videosfera, a autoridade simbólica que operava com o legível é deslocada para o visível. Isto porque a verdade até então contida no livro passa a ser o que a televisão como imagem e verdade direta é capaz de transmitir. Hoje a Digisfera se estabelece no interstício e, por isso mesmo, sua autoridade simbólica só pode ser pensada a partir do incorporal já que é ele que, na Digisfera, irá formar a matriz constituinte do novo regime de autoridade simbólica.

Sendo **o incorpóreo** o regime de autoridade simbólica na Digisfera, ele é pura potência. É pura vontade de ser. Potência a ser revelada no ciberespaço. Potência a ser mostrada no espaço físico. Pura vontade de ser enquanto incorporeidade, que “é uma atmosfera, é uma aparência, um invólucro de odores, de sabores e, aqui e ali, alguns elementos distintos, dotados de uma forma mais nítida” (CAUQUELIN, 2008, p. 10). Aqui, o regime de autoridade simbólica não se liga ao invisível, ao legível ou ao visível, mas somente as lembranças e as suas significações. Ele liga todos os outros regimes sem se confundir com eles por que não busca uma verdade ou uma essência, mas sim elementos concretos que auscultam nosso pensamento em conjunto com as nossas práticas.

O regime de autoridade simbólica enquanto incorporal, se constitui a partir das possibilidades de interpretação. Este último é o termo que, segundo Cauquelin (2008, p. 207) é “dado ao preenchimento desse buraco de sentidos”, porque “interpretar, segundo o incorporal, significa preencher esse vazio com certo número de “corpos” para fazer dele um lugar, fixar sua inconsistência” . Assim, incorpóreo pode ser um acontecimento a qualquer momento e é justamente nesta possibilidade que se esconde sua potência.

Ao mesmo tempo o incorpóreo, enquanto regime de autoridade simbólica, não se prende a uma lógica que se firma como verdadeira. Sua lógica se estabelece no “modelo das físicas estóicas” (p. 207), fazendo dos vínculos entre as diferentes escalas e modelos de mundo uma permanente condição de poder vir a ser. É o que acontece, por exemplo, com o internauta quando ele enlaça a escala do tempo micro dos sistemas eletrônicos ao tempo cronológico ditado pelos relógios.

O incorpóreo não é um acontecimento e, por isso, preso ao verossímil. Do mesmo modo, não se firma por meio da metafísica, pois não se trata de uma entidade inverificável como se faz o regime da logosfera. Ele contém, em si, a possibilidade de realização e realiza “o jogo entre o espaço com o corpo e o espaço sem o corpo, entre mundo e o vazio, cabendo aos sujeitos hodiernos apenas frequentá-los”. Frequentar um incorporal, como nos lembra Cauquelin é preencher “o vazio com certos números de corpos” (2008, p. 207) e este preenchimento só se faz possível por meio da interpretação: “tomada de consciência da fragilidade da passagem na qual o não sentido, o vazio, de repente abre lugar para o sentido” . Momento no qual se estabelece a possibilidade do acontecimento. Por isso mesmo, enquanto regime de autoridade simbólica, ele se estabelece como uma lógica que opera no intervalo. Na simultaneidade. Constituindo-se, inclusive, como espaço a ser ocupado pelo regime de autoridade simbólica dos períodos anterior a ele.

Ao frequentar o incorporal, podemos estar frequentando um espaço físico com a possibilidade de vir a estar em um espaço virtual. Ou ser um anônimo a ser exposto. Um infogênico a convergir. O incorpóreo pode ser o próprio medo. O controle. O fetiche. A paródia. Sendo em sua totalidade, também, probabilidade antagônica das categorias aqui expostas. Ele se firma enquanto vontade de ser a partir do (re) direcionamento da unidade de direção social. Avançando sobre esta categoria, na atualidade, a unidade de direção social como o incorpóreo não é síntese resultante de operações, mas contém as possibilidades de se operar, ele faz com que os sistemas de busca *on-line*, por exemplo, se tornem o lugar que nele ocupa. Uma vez que o incorpóreo acompanha o fluxo temporal, a linguagem e os sentidos instaurados na hodiernidade, sua evocação se dá por meio da binariedade dos sistemas de informação, binariedade esta que se constitui como essência e princípio da programação – unidade de direção social da Digisfera.

Estar sob a égide do princípio de programação, como unidade de direção social, implica em dizer que o comando e o controle dos rumos a ser seguido pela sociedade possui uma íntima dependência com a tecnociência. É como se a sociedade fosse envolvida pela nuvem eletrônica, aquela que Octavio Ianni (1995), chamou de príncipe eletrônico, estrutura “presente e invisível, predominante e ubíqua, permeando continuamente todos os níveis da sociedade, em âmbito local, nacional, regional e mundial” (1998, p. 5).

O um binário atua “sempre em conformidade com os diferentes contextos socioculturais e político-econômicos desenhados no novo mapa do mundo” , o que implica em dizer que o princípio de programação operam, enquanto unidade de direção social, “implícita entre os meios de comunicação de massas” atuantes na mídiasfera. Ele é o responsável pelos sistemas de controle, pelas sondagens pelas operações estatísticas e pelos processos de transmissão de informação que, hoje, dificilmente opera de maneira analógica. Atua, como uma espécie de princípio; o Rei ao qual, em se tratando da logosfera, os sujeitos se remetiam; o chefe na grafosfera enquanto princípio ideológico; o líder – o um aritmético como lugar de sondagem, cotação, audiência; o sistema na Digisfera como princípio de programação.

Estando a unidade de direção social sob a égide do princípio de programação, ao convergir os princípios anteriormente instituídos, com especificidade ao princípio estatístico, de sondagem, de cotação e audiência – característicos da Digisfera – a programação delineia as condições pelas quais as pessoas, enquanto operadores, irão desenvolver suas tarefas ordinárias. Em decorrência disso, as ações humanas passam a ser direcionadas por um princípio que se desvela como norteador das relações estabelecidas nesta sociedade tecnocientífica onde a estratégia de se reduzir os conceitos cartesianos em 0 e 1 evoca uma readequação das premissas fundamentais de nosso modo de agir e pensar.

Ao pensar a convergência podemos perceber que as ações cotidianas dos operadores passam, então, a ser orientadas pelos atributos lógicos do sistema, ou seja, o homem ao invés de se servir das lógicas de programação passam a viver em função delas. É a codificação flusseriana do mundo, cuja economia, política, moeda, poder e valores sociais se transformam em fluxos determinados pelas relações e não, propriamente, pelos objetos com os quais se relacionam.

Sendo os programas “compostos de símbolos permutáveis” (FLUSSER, 2009, p. 23), dominar o princípio da programação implica em descortinar as amalgamas das próprias dominações. Isto significa que, seguindo a lógica flusseriana, tanto o poder como a economia ou a política, entre tantos outros constituintes sociais, a partir do princípio de programação, deixam de ser servidores para se tornarem agregados da binariedade. Por isso mesmo, detém o controle social aqueles que são capazes de “agir em prol do esgotamento do programa”, esforçando-se para descobrir potencialidades por ele ignoradas, ou seja, “funcionário dominando o aparelho que o domina” , na tentativa de revelar a potencialidade e as formas de comando da própria máquina. Em outras palavras: o controle social está nas mãos dos funcionários dominadores, ou seja, dos programadores do sistema. Nas mãos dos sujeitos capazes de realizar o jogo com símbolos que, por sua vez, passa a ser o jogo do poder.

Neste jogo realizado com símbolos, o objetivo maior não é modificar o mundo, mas penetrar e descobrir as manhas que nele estão implícitos. Um jogo que, ainda com Flusser (p. 27), é estruturado, onde “quem possui o aparelho não exerce o poder, mas quem o programa e quem realiza o programa. Onde aparelho e programador se confundem e, por isso mesmo, não permitem a penetração total no próprio sistema”, evidenciando uma competência maior do programa do que dos próprios operadores do mesmo. Em suma, utilizamos e nos deixamos ser dominados pelo princípio da programação porque a nós interessa seu domínio e não seus processos. Domínio impossível dada a capacidade de a programação estar pautada e simular o pensamento humano e conter em seu princípio a convergência principal, ideológica e estatísticas das unidades de direção social anteriores.

O estudo das heranças culturais permite perceber o surgimento de um cenário cuja **máquina**, enquanto *apparatus* age no centro de gravidade subjetiva, uma vez que dela o homem se traduz em extensão. As máquinas são produções culturais com intenção determinada, cuja ação evoca a simbiose entre corpo e alma (*sensorium e ánima*), entre carne e silício, entre consciência (*animus*) e eletricidade. Uma vez que os *up-grades* das máquinas são cada vez mais céleres, tornando impossível o acompanhamento de seu curso, “a quantidade de coincidências produzidas automaticamente em sucessão precipitada ultrapassa a capacidade

humana de captá-las, de maneira que se torna humanamente impossível constatar-se que a coincidência desejada teria sido alcançada.” (FLUSSER, 2008c, p. 77).

Ao perder o controle sobre a máquina, porque automatiza as decisões humanas podemos visualizar, por exemplo, como o sopro divino que inflava de vida os sujeitos da logosfera, hoje é substituído por técnicas terapêuticas que envolvem aparelhagens de mais alta complexidade com tamanhos e circuitos cada vez menores, tornando possível a vida sem ser, necessariamente, sustentada por uma alma. Tal situação evoca discussões em torno da clonagem, da utilização de células troncos embrionárias, ou, até mesmo, da substituição de partes humanas por próteses.

O *apparatus* (inter) ligado ao corpo (re) codifica as condições de existência da vida evocando, para si, a realização do domínio sobre os corpos. Este domínio não se relaciona a uma espécie de aquisição ou geração de vida própria das máquinas, mas ao condicionamento da vida humana e o rascunho das condições sociais a partir delas. Este delineamento pode ser observado nas clínicas médicas, onde a ação médica se transforma em uma competência interpretativa dos resultados fornecidos pelas máquinas nas quais os pacientes são submetidos, ou nos controles de pontos da empresa onde qualquer falha pode resultar em seu atraso ou no não pagamento de horas trabalhadas. Nas compras realizadas por transferência eletrônica de fundos ou cartão de crédito, nas pesquisas acadêmicas concretizadas por meio das consultas aos bancos de dados virtuais, nos implantes, entre tantas outras ações cotidianas desvelam a máquina como centro de gravidade subjetiva.

A máquina, como centro de gravidade subjetiva, desloca a ideia de se utilizar os instrumentos técnicos como prolongamento dos órgãos do corpo para a construção de um corpo como extensão maquínica ganhando, desta forma, a capacidade de operar como uma espécie de organismo vivo desprovido de subjetividade. Isto implica em dizer que, na Digisfera, alma, consciência e corpo como centro de gravidade subjetiva, é apenas uma questão de modelagem matemática passível de ser (re) combinada com os códigos que dão origem à vida.

A origem do espaço virtual e, por meio deste espaço e dos avanços tecnocientíficos, o surgimento dos avatares, da bioengenharia, do culto ao presente, do medo e das incertezas contemporâneas, entre outros aspectos fazem dos espaços íntimos como quartos ou salas de estar, versões micronizadas das cidades

que, de acordo com Beatriz Sarlo (2004), teriam se miniaturizado por meio dos shoppings. Isto implica em dizer que na Digisfera, enquanto avanço cultural da mídiasfera, encontramos a convergência dos dilemas apresentados para lugares cada vez mais íntimos e em pessoas cada vez mais jovens. Implica em dizer, também, que as minicidades ganharam a dimensão da informação, estando contida, por isso mesmo, na binariedade fundante dos sistemas de busca.

O consumo. A alteridade. O fetiche. O medo. A exposição do corpo-mercadoria. A exaltação da mercadoria-corpo. A exposição da subjetividade. A infogenia e a binariedade. Entre tantas outras características do presente é na convergência destas estruturas em outra chamada sociedade que a Digisfera se faz presente. Na Digisfera, o shopping que se fez minicidade na videosfera, agora se encontra micronizado na sala de estar, no quarto, na palma da mão. Não exige controle e se disponibiliza a todo instante. A qualquer momento. As cidades sob essa ótica, não se constituem apenas do consumo, mas da mobilidade que as transforma numa zona intersticial. Por isso mesmo, não são apenas as cenas do cotidiano disponibilizadas pela televisão que passam a ditar a moda, os usos e os costumes culturais da sociedade, mas sim, a capacidade que esta sociedade possui de fazer da convergência dos diversos meios, possibilidades de consumo e de exposição do anonimato.

“No ocidente, a cada mídiasfera corresponde determinado meio crucial de transmissão: Igreja, Escola, TV. A logosfera tinha produzido o soberano fabulador. A grafosfera engendrou o Estado educador; a videosfera, o Estado sedutor”, diz Debray (1994, p. 60). No século XXI, a Digisfera legitima a mobilidade. A tecnologia digital. Legitima, a partir das possibilidades de conversão midialógica, todos os meios de transmissão anteriormente instituídos em pura informação.

5 (IN) CONCLUSÕES

Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída; à direita, à esquerda, para onde quer que fosse; eu não fazia outras exigências; a saída podia também ser apenas um engano; a exigência era pequena, o engano não seria maior. Ir em frente, ir em frente! Só não ficar parado com os braços levantados, comprimido contra a parede de um caixote.

[Macaco] Um relatório para a academia – Franz Kafka

Pesquisar a educação a partir do estudo do cotidiano implica em bifurcar caminhos que conduzem ao encontro do contemporâneo. É estar no intermédio entre trilhas que revelam o curso no caminho da marcha. Direções sinalizadoras de respostas que se desfazem no passo e no tempo de sua realização. Que surpreendem. Convulsionam. Que implicam no repensar as viscosidades que prendem antes mesmo de estarmos, nela, presos. São estudos que fraturam as vértebras e fazem desta fratura o lugar do compromisso e de um encontro entre tempos e as gerações. Por isso mesmo, o estudo sobre o cotidiano se traduz em um ato de coragem. Como diz Agamben ao referir-se ao contemporâneo: implica em “ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós” (2009, p. 165).

Coragem para realizar um trabalho que parte do entendimento de que a busca desvela o avanço da própria noção de compreensão. Que ao relacionar-se com o próprio tempo, dele toma distância permitindo uma “relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo” (p. 71). Coragem para tentar ver “a obscuridade, sendo capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (p. 63), buscando a luz onde ela não se apresenta.

Além da coragem, pensar sobre a educação e o cotidiano, consistiu no entrecruzamento de fatos, ações e fragmentos que, aproximados, modelaram o objeto deste estudo. Construções e passagens que são puras ressonâncias e, por isso mesmo, só puderam ser intuídas, pois o avanço nas trevas do presente só foi possível porque foi realizado de maneira imprevisível.

A imprevisibilidade do percurso que resultou neste trabalho implicou, em dado momento, na tentativa de apreender o inapreensível. Isto porque o cotidiano, se define apenas em seu fim que, por sua vez, se faz início de um novo caminho. Bifurcações de bifurcações que evidenciam apenas o que já foi seguido. Em frente, trilhas sempre esmeadas, de natureza difusa. Mutáveis. Percursos que não se delineiam, mas que só podem ser seguidos a partir da apreensão do vivido. Das heranças culturais legadas. Pois, seu turno acaba no tempo e no movimento que ele anuncia.

Nesta tese, a mistura de fatos, conceitos e assuntos delineou o campo no qual a educação formal se exprime. Campo este que se constitui de puro movimento e, por isso mesmo, se apresenta para além do cogito científico, desvelando, desta forma, que a educação formal possui uma árdua tarefa pela frente, não se limitando somente à transmissão das heranças culturais herdadas nem, tampouco, ao desenvolvimento das potencialidades humanas. À educação formal, surgem novos desafios. Novas demandas. Novas ações que exigem um estado de espreita. Uma condição crepuscular que permita antever o anoitecer ou o amanhecer a partir das sombras que sobre a educação, atualmente, recaem. Exige, ainda, em princípio, o entendimento de que a condição crepuscular é sempre duvidosa.

A dúvida, como exposto nesta tese, antecede a formulação do próprio pensamento. Ela sinaliza. Gera ansiedade. Reúne desejos que vão além da simples ação. Ela compreende. Faz compreender. Apreende. Evidenciando que as fronteiras do conhecimento são provisórias. Frouxas. Fluídicas. E que, dado o seu estado liquefeito, não possuem concretude. A dúvida, neste contexto, é a única capaz de conduzir o pensamento ao estado contemplativo numa sociedade gestada pelas/nas certezas. Sociedade na qual o excesso informacional e tecnológico diminui a capacidade de percepção e entendimento do mundo no qual estamos inseridos exigindo, assim, da educação formal o desafio de se operar a partir das dúvidas. De se perder para poder, desta maneira, se (re) encontrar.

Estar perdido é a condição fundamental para a busca. Para o questionamento. Para a percepção de que os caminhos da educação podem levar ao desenvolvimento do intelecto, mas também, para a (re) afirmação da psicastenia. Para a compreensão de que os esforços da educação formal não se encerram no questionamento de que ela seja a causa ou o efeito da condição atual, mas que seu sentido muda quando se estabelece o desafio de se trabalhar a capacidade contemplativa frente ao excesso que oculta o essencial frente ao banal. Implicando, ainda, na ritualização e na apreensão dos conceitos e das banalidades, sem maior ou menor grau de determinação a cada um deles. É justamente a ritualização da dúvida, a reinterpretção do cotidiano que desafia a educação formal em detrimento do abandono do estado psicastênico socialmente instaurado.

Ciente de que, como disse Ballard, “vivemos no interior de uma enorme novela [onde] hoje é cada vez menos necessário ao escritor inventar o conteúdo ficcional de seu romance, [uma vez que] a ficção já está aí” (2007, p. 08), cabe ao pesquisador o entendimento da realidade que se apresenta. Entendimento este que só é possível a partir da percepção das paisagens que, em sua frente, se contextualizam. Contextualização que se faz por meio do uso dos recursos literários, científicos, filosóficos, míticos, cotidianos numa simbiose destes recursos, desvelando tensões que desta atualidade emergem.

Podemos entender a realidade por meio das cidades, dos shoppings que foram construídos para substituí-las, dos dispositivos móveis que convergiram as disponibilidades das cidades e dos shoppings em bits colocando ambos na palma da mão. Podemos entender a realidade por meio da mídia, da escola ou a partir de uma conversa com amigos. Do olhar atento disparado aos detalhes. Agenciamentos passíveis de interpretação a partir da ressintetização e do recambiamento do que comumente chamamos de conhecimento acadêmico. Ressintetização das relações, dos objetos. Recambiamento do saber e do poder para a dúvida sobre *o que* posso saber ou *o que* eu posso ser ou poder.

Todo empreendimento deste trabalho se deu na tentativa de mostrar que a educação formal está sujeita a forças maiores que se desdobram do excesso de informações e da respectiva falta de tempo traduzindo-se na sociedade atual. Por isso, exigindo o olhar atento para o exacerbo informacional como meio e recurso para o delineamento de um espírito ético, numa sociedade fundamentada no

desenvolvimento tecnocientífico. Entretanto, além do excesso informacional, o olhar atento deve também contemplar as alterações nas relações humanas que se engendram entorno do respectivo excesso.

O olhar atento (ESQUIROL, 2008) exige do observador o deslocamento da atenção. Puro movimento que se realiza na imersão do fluxo das coisas que nos impelem à tomada de consciência sobre algo. Ao partir desta premissa, o olhar atento que resultou neste trabalho se deu, principalmente para as heranças culturais que fundamentaram os caminhos percorridos pela tecnociência. Exige tentar resolver o verdadeiro problema de nossa época que, segundo Bignotto (2008, p. 230), é O “daqueles que não pensam, que não são capazes de obter algum recuo das atividades diárias e se deixam levar pelo fluxo infinito dos acontecimentos, cujo sentido lhe escapa completamente”. Problema este culturalmente herdado, uma vez que aprendemos desde cedo a “mergulhar no tumulto das cidades, devoradas pelo barulho de uma civilização cada vez mais povoada por máquinas”.

Estas heranças culturais sinalizam para uma atualidade que pode ser interpretada como uma esfera digital. Uma vez que a natureza humana pode ser entendida “como um conjunto de determinações essenciais que configuram uma identidade já estabelecida” (SILVA, 2009, p. 78), na essência do que ora se apresenta amalgamam-se as concepções e as substâncias produzidas pelas tecnologias anteriormente instituídas. Ainda como herança, herdamos a incapacidade de atribuir significados e, até mesmo, de compreender a dinâmica atual que nos cerca. Por isso mesmo somos, desde cedo, privados de sentido.

O mesmo ocorre com a educação formal que, presa aos valores nos quais ela foi forjada, corre o risco de perder seu sentido em detrimento da readequação de suas ações. O grau de novidade que se espera da escola é o ser passível de ressignificação para que, por meio dela, seja possível a transformação da paisagem do humano que, preso aos resultados das simbioses técnicas e tecnológicas que criaram a dependência humana à informação, vive em derivas.

Uma vez que a maior necessidade de nosso tempo, segundo Bignotto (2008, p. 237) é agir e, para isso, “é preciso estar no mundo junto com outros homens, partilhar espaço, dúvida e aceitar a diferença”, a escola pode funcionar como um *locus* para o exercício do agir humano com o humano configurando-se, desta forma, como local por excelência das relações que mereçam um maior respeito ou um olhar

mais atento por parte da sociedade. Uma vez que a sociedade atual experimenta em sua construção a virtualização das relações, a digitalização dos corpos, a transformação da vida e da própria condição humana, a escola como espaço de convívio e interação social, talvez esteja destinada à tarefa de devolver a humanização ao próprio homem. Sabemos que, por pautarem-se em um caráter ainda inacabado, os efeitos das ações tecnológicas e científicas sobre a carne ou sobre o corpo, que transformaram o homem, a natureza e as relações entre os seres e as coisas em artefatos passíveis de serem tecnologizados deixam o homem só, fazendo com que este haja por sua conta e risco.

Todavia, não se trata de liberdade, mas de entrega da condição humana aos sortilégios da própria sorte. Condição esta que, por sua vez, não implica na negação ou na renúncia da racionalidade ou da tecnologia, mas na percepção e na dúvida dos artefatos que nos cercam, na aceitação de que os artefatos hodiernos merecem um olhar mais atento e apurado dada sua ambiguidade na vida e nas ações humanas.

Uma vez que o olhar atento não é uma condição humana e nem, tampouco uma causa ou finalidade desta condição, o seu desenvolvimento pode desvelar a tessitura dos sentidos da educação formal em nossas vidas. O valor ético que nele está implícito pode fazer com que os sujeitos sejam excluídos desta lógica na qual a voracidade e o excesso do consumo de informações imprimem em nossas ações, em nossas relações. Implica na busca de uma centralidade que já não é mais atribuída ao homem, mas a máquina que, por sua vez, faz do homem um sujeito de sua extensão. Por essa razão, o olhar atento para as relações humanas é condição fundamental para formação do respeito. Para uma ética do respeito, transformando o olhar atento para o excesso informacional em qualidade primária para a reflexão do que, na atualidade, merece respeito. Situação esta que exige da escola, ações direcionadas para as relações humanas e para a reinterpretação dos meios constituintes do próprio sujeito provocando a educação formal a incrementar em suas práticas ações que levem os sujeitos ao desenvolvimento de uma ética do respeito.

Para o desenvolvimento da ética do respeito não se pode ter pressa. Neste sentido, concordando com Esquirol, “a ética do respeito pode desempenhar o papel de correção e de compreensão; compensação das estreitezas e particularidades

específicas de que estamos todos cercados, como estão os olhos do cavalo pelo antolho”, (2008, p. 138). Por isso mesmo, o desenvolvimento da ética do respeito por meio da educação formal seria uma maneira de emancipação humana. De liberdade, se “por liberdade entendermos, sobretudo, ser mais conscientes da situação que nos achamos”.

Ainda como nos lembra Esquirol, “a ética do respeito nos interpela com um único compromisso: olhar com atenção ao mundo que nos rodeia”, o que faz, então, da escola, um local para o desenvolvimento das relações e das interações humanas frente esta condição social caracterizada pelo digitalismo e pela virtualidade. Implica, ainda, no reconhecimento de que o avanço tecnocientífico não é simplesmente composto por causas, mas também por efeitos de uma cultura gestada em ações que desprezaram a liberdade humana.

Olhar atentamente para as relações como meio de delineamento de uma ética para o respeito significa, também, atentar-se para o fato de que quando “criamos” uma dependência tecnológica transformamos a tecnologia em um sujeito. É como se dêssemos vida a ela. O exemplo de Serres (1999, p. 144), quando diz que em um jogo “a bola joga, e as equipes se situam em relação a ela e não o contrário, como um quase objeto, [transformando] a bola é o próprio sujeito”, pode ser apropriado para o entendimento da inversão que atualmente existe entre as funções do homem e da tecnologia. É justamente esta inversão que exprime o androfagismo digital. Que transforma o essencial em moeda de transação comercial. Que faz do conhecimento utopia evidenciando, ainda, que “uma nova liberdade de aprender, uma nova igualdade de oportunidades, uma fraternidade nova e aberta” (SERRES, 2008, p. 06), não se realizam porque possuem suas raízes calcadas na determinação de que se deve conhecer somente o que se usa. O que se aplica. Legitimando, desta maneira, que o conhecimento, enquanto herança cultural, deve se restringir aos determinantes. Aos arquitetos ou programadores das maquinarias sociais cabendo, aos usuários ou operadores, o consumo do restolho informacional necessário para a manutenção e para a ordem socialmente estabelecida.

Sabendo, com Borges (2007, p. 37) que “o princípio da razão exige que não haja efeito sem causa e essas causas requerem outras causas, que regressivamente se multiplicam”, frente ao que foi exposto, talvez os leitores digam que os traços assinalados são meramente negativos ou anárquicos; talvez

acrescentem que não comportam explicações políticas” (p. 49). Entretanto, cabe informar que, como conclusão desta tese, as reflexões aqui apresentadas não buscam fechar o tema, nem, tão pouco, apresentar um instrumento perfeito que funcione em razão do discernimento. Ao contrário. As reflexões aqui expostas buscaram, e ainda buscam abrir feridas. Atormentar o âmago de quem acredita que a escola é a casa fundada para o culto da verdade e não percebe que o homem que está sujeito ao processo educacional formal é “infinitamente sensível a todo o fato e para qual todo fato é um estímulo capaz de suscitar uma infinita série de pensamentos” (p. 93). “A educação é cinzenta como um uniforme”. (DEBRAY, 1994, p. 108).

Em cada época a midisfera correspondente sacraliza seu principal vetor e exige seu médium central em mito supremo. Com Debray (1994, p. 105): No começo, era o Verbo e o Verbo era Deus, proclamava a logosfera (seus livros sagrados transmitiam as palavras divinas e é por esse motivo que são sagrados). Na origem de nossa era, estava a imprensa manual e Gutenberg é o nosso herói, proclamou a grafosfera (a Revolução Francesa levantou um altar ao inventor). A videosfera derruba os altares iconoclastas da imprensa”, seu tempo não espera (o sinal magnético se degrada), pega o instante no próprio instante, coloca o documento em circulação.

“A logosfera corresponde ao escrito *raro*, destinado a ser *dito* em público” define Debray (1994, 127). Continua: “a grafosfera, ao escrito *abundante* (porque impresso), destinado a ser *lido* em particular; a videosfera ao escrito *superabundante*, destinado a ser *mostrado*. Na logosfera, a crença dirige-se, principalmente, ao que se escuta; na grafosfera, ao que se decifra, na videosfera, ao que se houve.

Cada médium novo não somente alimenta, mas se apóia na autoridade do médium anterior: “A palavra viva legitima a escrita (a logosfera). O manuscrito legitima o impresso (grafosfera). O livro legitima a emissão (videosfera)” (p. 128). A cada midisfera um espaço e um mito: “quero ser um tubo catódico”, “quero ser uma rotativa”, “quero ser o púlpito de igreja”, em conformidade com o que é dominante: a imagem-som, o impresso, a palavra viva. Emissão ao vivo, livro escolar, sermão da montanha. A cada período um fantasma principal. (p. 69).

Como “cada midiologia é filha de seu tempo” (DEBRAY, 1993, p. 30), a convergência dos médiuns anteriormente instituídos é o que legitima a existência da Digisfera. Nela, não existe nada de novo. “Nem um acontecimento imprevisto ou ruptura fatal” (p. 33). As intersecções e as transformações lógicas são apenas travessias e, por isso, a imagem-som, o impresso e a palavra viva, na Digisfera, codificados em 0 e 1, fazem do pulso informacional o espaço e o mito de nosso tempo: quero ser um avatar. Estar em rede. Livrar-me da carne. Ser digital. Em conformidade, também, com o que é dominante nesta época: a biotecnologia, a revolução bioengenharial, o egocentrismo, o medo.

O entendimento da condição social apresentada se desvela como o fantasma principal de nosso tempo. Por essa razão, todos os traços aqui delineados constituíram um mapa de mundo do autor/leitor dentre as possibilidades infinitas que se abrem frente a todo processo de construção científica. É como disse o poeta João Cabral de Melo Neto em sua *lição de pintura*:

*Nenhum quadro está acabado
disse certo pintor;
se pode sem fim continua-lo,
primeiro, ao além de outro quadro*

*que, feito a partir de tal forma,
tem na tela, oculta, uma porta
que dá a um corredor
que leva a outra e a muitas outras...*

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2007, 2 ed.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapeco: Argos, 2009.

ALMEIDA, Rogerio M. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.

ALMEIDA, Rogerio M. **Educação contemporânea**: a sociedade autolimpante, o sujeito obsoleto e a aposta na escolha. Rio Claro: Educação: teoria e prática, v. 20, n. 34, jan.- jun. 2010, p. 47-64.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANDERS, Peter. Ciberespaço antrópico: definindo um espaço eletrônico a partir de princípios básicos. In: LEÃO, Lucia (Org.). **Cibercultura 2.0**. São Paulo: Nojosa, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesia completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

ANTUNES, Arnaldo. **2 ou + corpos no mesmo espaço**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

AUGÉ, Marc. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BANDEIRA, Manuel. **Melhores poemas**. São Paulo: Global, 2004.

BARTHES, Roland. **A aula**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BAUDRILLARD, Jean. Carnaval/Canibal. In: SCHULER, Fernando; SILVA, Juremir Machado (Orgs). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulações**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. **Tela total: mito-ironias do virtual e da imagem**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. **Telemorfose**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2008.

BEIGUELMAN, Gisele. Olhares nômades. In: SANTAELLA, Lucia, ARANTES, Priscila (org). **Estéticas tecnológicas: novos modos de sentir**. São Paulo: Educ, 2008, p. 183-198.

BERNARDO, Gustavo. Apresentação. In: FLUSSER, Vilém. **A dúvida**. São Paulo: Annablume, 2011.

BORGES, Jorge Luis. **O Tempo Mágico em Jorge Luiz Borges**. Florianópolis: UFSC, 1991.

BORGES, Jorge Luis. **O Aleph**. Porto Alegre: Globo, 1976.

BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRETON, David Le. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus, 2007.

CANEVACCI, Massimo. **Fetichismos visuais**: corpos eróticos e metrópole comunicacional. São Paulo: Ateliê, 2008.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridizações culturais. São Paulo: Nobel, 1996.

CARROL, Lewis. **Alice no país das maravilhas**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

CAUQUELIN, Anne. **Frequentar os incorporais**: contribuição a uma teoria da arte contemporânea. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CEPIK, Marco. **Espionagem e democracia**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

CORAZZA, Sandra Mara. **Para uma filosofia do Inferno na educação, Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1967.

DEBRAY, Régis. **Curso de midiologia geral**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DEBRAY, Régis. **Introdução a midiologia**. São Paulo: Livros Horizonte, 2004.

DEBRAY, Régis. **O estado sedutor**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DEBRAY, Régis. **Vida e morte das imagens**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles. **A lógica dos sentidos**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: 34, 1995.

DELUMEAU, Jean. Medos de ontem e hoje. In: NOVAES, Adauto (org). **A condição humana**: as aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo: Agir/SESC-SP, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ESQUIROL, Joseph M. **O respeito ou o olhar atento**: uma ética para a era da ciência e da tecnologia. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FALCI, Carlos. Camadas temporais nas cibernarrativas: cruzamentos múltiplos. In: SANTAELLA, Lucia; ARANTES, Priscila (orgs). **Estéticas tecnológicas**: novos modos de sentir. São Paulo: Educ, 2008.

FLUSSER, Vilém. Do Espelho. In: FLUSSER, Vilém. **Ficções filosóficas**. São Paulo: Edusp, 1998.

FLUSSER, Vilém. **A história do diabo**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2008a.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado**: por uma filosofia do design e da comunicação. São Paulo: Cosac Naif, 2008b.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas**: elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2008c.

FLUSSER, Vilém. **A dúvida**. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2009.

FONT, Joan Nogué ; EUGÊNIO, Jordi de San. Pensamiento geográfico *versus* teoria de la comunicació: Hacia un modelo de análisis comunicativo del paisaje. In: **Doc. Anàl. Geogr.** n. 55, 2009, p. 27-55, Madri.

GIANETTI, Cláudia. **Estética digital**: sintopia da arte, a ciência e a tecnologia. Belo Horizonte: Arte, 2002.

GOETHE, Johann Wolfgang von . **Fausto**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

GULLAR, Ferreira. Traduzir-se. In: SECCHIN, Antonio Carlos (org.) **Poesia completa, teatro e prosa**. São Paulo: Nova Aguillar, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HARAWAY, Donna. O manifesto ciborgue. In: TADEU, Tomas. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autentica, 2009.

HUTCHEON, Linda. **Uma teoria da paródia**: Ensinaamentos das formas de arte do século XX. Tradução de Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

IANNI, Octavio. **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2008.

JUNIOR, Norval Baitello. **A era da iconofagia**: ensaios de comunicação e cultura. São Paulo: Hacker editores, 2005.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

KAFKA, Franz. Um relatório para uma academia. In: KAFKA, Franz. **Um médico rural**: pequenas narrativas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

KODO, Louis L. **Blefe**: o gozo pós-moderno. São Paulo: Zouk, 2001.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi Di. **O Gattopardo**. São Paulo: Record, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 2. ed. Rio de Janeiro: 34, 2009.

LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LEMOS, ANDRÉ *et al.*, **Narrativas midiáticas contemporâneas**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Olhar, escutar, ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: 34, 1996.

LINS, Daniel. Prefácio. In: BRETON, David Le. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **Tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2005.

LISPECTOR, Clarice. **Onde estivestes de noite**. São Paulo: Rocco, 1999.

MAFFESOLI, Michel. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

MAIAKÓVSKY, Vladímir. **Poemas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MELVILLE, Herman. **Bartebly**: o escriturário. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MIRANDA, Bragança de. **Corpo e Imagem**. Lisboa: Passagens, 2008.

NETO, João Cabral de Melo. **Poemas para ler na escola**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

NOVAES, Adauto. **A condição humana**: as aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo: Agir/SESC-SP, 2009.

NOVAES, Adauto. Entre dois mundos. In: NOVAES, Adalto (Org.) **A condição humana**: as aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo: Agir/SESC-SP, 2009.

PAIS, Jose Machado. **Vida cotidiana**: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez, 2003.

PELBART, Peter Pál. **O tempo não-reconciliado**: Imagens do Tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, 2001.

PESSOA, Fernando. **Eros e Psique**. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2006.

PETARNELLA, Leandro. **Escola analógica e cabeças digitais**: o cotidiano escolar frente as tecnologias midiáticas e digitais de informação e comunicação. Campinas: Alínea, 2008.

PINEAU, Gaston. Medida do tempo, medida do poder. In: **Temporalidades na formação**: rumo a novos sincronizadores. São Paulo: Triom, 2003.

QUEIROZ, Bartolomeu de Campos. **Vermelho amargo**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

SANTAELLA, Lucia. **Navegar no ciberespaço**: o perfil cognitivo do leitor imersivo. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTAELLA, Lucia. **Linguagens líquidas na era da mobilidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**: da cultura das mídias a cibercultura. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTAELLA, Lucia. **A ecologia pluralista da comunicação**: conectividade, mobilidade, ubiquidade. São Paulo: Paulus, 2010.

SANTAELLA, Lucia; LEMOS, Renata. **Redes sociais digitais**: A cognição conecta do Twitter. São Paulo: Paulus, 2010.

SANTAELLA, Lucia; ARANTES, Priscila (orgs). **Estéticas tecnológicas**: novos modos de sentir. São Paulo: Educ, 2008.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo**. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, Marcos Ferreira. **Crepusculário**. 2. ed. São Paulo: Zouk, 2005.

SANTOS, Laymert Garcia. **Politizar as novas tecnologias**. São Paulo: 34, 2003.

SARLO, Beatriz. **Cenas da vida pós-moderna**: intelectuais, arte e videocultura na Argentina. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

SCHULZE, Ingo. **Celular**: 13 histórias a maneira antiga. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SERRES, Michel. **Luzes**: cinco entrevistas com Bruno Latour. São Paulo, Ed. UNIMARCO, 1999.

SHIVA, Vandana. A nova colonização genética. In: SANTOS, Laymert Garcia. **Politizar as novas tecnologias**. São Paulo: 34, 2003.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIBILIA, Paula. **O Show do eu**: a intimidade como espetáculo . Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas III, espumas**. Barcelona: Editorial Siruela, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SOARES, Maria Lucia de Amorim. **Da evolução da concepção de natureza e de homem na ambiência de uma educação ambiental crítica**. In: REUNIÃO ANUAL

DA ANPED, 31., 2008, Caxambu/MG. Disponível: <
<http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT22-4153--Int.pdf>>. Acesso em 17
 jul. 2011.

SOARES, Maria Lucia de Amorim. **De semióforos, motivo edênico e educação ambiental.** In: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 26., 2003, Caxambu/MG. Disponível:
 < <http://www.anped.org.br/reunioes/26/trabalhos/marialuciadeamorimsoares.rtf>>.
 Acesso em: 21. Jul. 2011.

SOARES, Maria Lucia de Amorim. **Girassóis ou Heliantos:** maneiras criativas para
 conhecer o geográfico. Sorocaba: LINC, 2001.

SURFISTINHA, Bruna. **O doce veneno do escorpião:** o diário de uma garota de
 programa. São Paulo: Panda Books, 2005.

TARDE, Gabriel. **As leis da imitação.** Porto (Portugal): Rés, 1992.

TARDE, Gabriel. **A opinião e as massas.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TRIGO, Luciano. **A grande feira:** uma reação ao vale tudo na arte contemporânea.
 Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

VEEN, Wim.; VRAKKING, Bem. **Homo zappiens:** educando na era digital. Porto
 Alegre: Artmed, 2009.

VILLAÇA, Nilza. **Mixologias:** Comunicação e o consumo da cultura. São Paulo:
 Estação das letras, 2010.

WOLF, Francis. Devemos temer a morte? In: NOVAES, Adauto (org). **A condição humana:** as aventuras do homem em tempos de mutações. São Paulo: Agir/SESC-
 SP, 2009.

WOODCOCK, George. **Os grandes escritos anarquistas.** Porto Alegre: L & PM,
 1981.

ZORZANELLI, Rafaela Teixeira. **Psicastenia.** Hist. cienc. saude-Manguinhos. Rio
 de Janeiro: 2011 . Disponível:
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-

59702010000600009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 07 ago. 2011.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702010000600009>

Filmografia

CRONENBERG, David. **A mosca** (The Fly). EUA: Fox, 1986.

CRONENBERG, David. **Crash** – estranhos prazeres. Canada: Lume Filmes , 1986.

SCOTT, Ridley. **Blade Runner** – O caçador de Andróides. EUA: Warner, 1982.

SLADE, Davis. **Menina má.com** (Hard Candy). EUA: Paris Filmes, 2006.

SAPOCHNIK, Miguel. **Repoman**. EUA/Canada: Universal Pictures, 2010.

SPIELBERG, Steven. **(A.I)** – Inteligência Artificial. EUA: Warner, 2001.

TORO, Guillermo del. **O labirinto de fauno**. México/Espanha/EUA: Warner Bros. Pictures / Telecinco / Estudios Picasso / Tequila Gang / Esperanto Filmoj / OMM / Sententia Entertainment, 2006.

VERHOEVEN, Paul. **Robocop** – O policial do futuro. EUA: Orion Pictures, 1987.

WACHOWSKI, Andy. & WACHOWSKY, Larry. **Matrix**. EUA: Warner, 1999.

WACHOWSKI, Andy. & WACHOWSKY, Larry. **Matrix Reload**. EUA: Warner, 2003.

WACHOWSKI, Andy. & WACHOWSKY, Larry. **Matrix Revolutions**. EUA: Warner, 1999.