

■ Agenciamentos antropodigitais, subjetividades e criatividade constituinte

.....Antonino Condorelli

Introdução

Em junho de 2013, protestos populares eclodiram em dezenas de cidades do Brasil. As manifestações aconteceram de forma espontânea e auto-organizada, se articularam via redes sociais da internet, não tiveram linhas de ação e lideranças unívocas e apresentaram uma pluralidade de bandeiras. O fenômeno surpreendeu atores sociais tradicionais (partidos de esquerda e de direita, movimentos populares, sindicatos, meios de comunicação de massa) e revelou uma insatisfação difusa com estruturas clássicas de representação e participação política (partidos e movimentos sociais organizados). A onda de protestos se desdobrou em feixes de sentidos múltiplos, não reconduzíveis a linhas únicas de pensamento e ação, que (re)inventaram constantemente suas formas de ação, produziram comunidades temporárias e multiplicaram o tempo todo suas demandas.

Essas características fizeram com que alguns autores (PILATTI, COCCO e NEGRI, 2014) enxergassem nas manifestações uma expressão da multidão, que Antonio Negri (2012) conceitua como uma cooperação de singularidades que expressa uma imanência (não é redutível a unidades abstratas que transcendam a concretude de suas singularidades), uma dimensão de classe (é uma realidade produtiva, em devir incessante, explorada na cooperação¹¹¹) e uma potência (um todo

111 Escreve a esse respeito Negri: “O conceito de classe aplicado à multidão deve ser visto de um ângulo diferente do conceito de classe trabalhadora. ‘Classe trabalhadora’ é um conceito limitado, tanto pelo aspecto da produção (já que necessariamente inclui operários de fábrica), quanto pelo lado da cooperação social (uma vez que compreende apenas uma pequena parcela de trabalhadores que operam no conjunto da produção social). (...) Se postularmos a multidão como um conceito de classe, precisamos redefinir a noção de exploração como exploração da cooperação: cooperação não de indivíduos, mas de singularidades, exploração do conjunto de singularidades, das redes que compõem o conjunto e do conjunto que abarca estas redes e assim por diante. Note-se que a ‘moderna’ concepção de exploração (como descrita por Marx) é adequada à ideia de produção em que os atores são os indivíduos. É somente porque existem indivíduos que atuam que o trabalho pode ser medido pela lei do valor. Também o conceito de massa (como multiplicação indefinida dos indivíduos) é um conceito de medida, e mais ainda,

que produz além da soma de suas singularidades, expandindo-se como intelecto geral). Por ser potência constituinte (de ideias, práticas, instituições, maneiras de estar no mundo e de vivê-lo), a multidão negriana possui uma criatividade inerente, produto da colaboração de suas singularidades e essa criatividade parece, pelo menos em parte, ter se manifestado em algumas práticas (produção e divulgação colaborativas de vídeos, imagens e textos sobre as manifestações; apropriação e ressignificação de espaços urbanos etc.) postas em ato durante os protestos. Mas até que ponto as subjetividades emersas das que ficaram conhecidas como as Jornadas de Junho manifestaram uma diferença¹¹² criativa, constituinte, capaz de construir alternativas biopolíticas às atuais ecologias sociotécnicas e até onde manifestaram/reproduziram tendências produzidas por dispositivos de subjetivação antropodigitais contemporâneos?

Rudá Ricci (2014) mostra que a maioria dos que participaram das manifestações são jovens entre 20 e 30 anos e que as redes sociais digitais desempenharam um papel determinante no surgimento e na configuração dos protestos. Isso parece sinalizar a emergência nas novas gerações brasileiras de tendências

foi construído pela política econômica do trabalho com esta finalidade. Nesse sentido, a massa é o correlato do capital – assim como o povo é o correlato da soberania. (...) Por outro lado, a exploração da multidão é incomensurável; em outras palavras, é um poder que se confronta com o poder de singularidades fora de qualquer medida, singularidades que se encontram em cooperação para além do mensurável” (2004, p. 16).

112 Adoto aqui a ideia de *diferença* de Gilles Deleuze, que a subtrai do atrelamento à representação ao qual o pensamento ocidental clássico a tinha submetido (vinculando-a às categorias de identidade, oposição, semelhança e analogia), e a transforma no “acontecimento maior do *ser*” (SCHÖPKE, 2004, p. 150, grifo da autora). Para Deleuze, “pertence mais ao *ser* ‘diferenciar-se’ do que ‘igualar-se’. O ‘igualar-se’ é um efeito, mas em profundidade, todo *ser* guarda um diferencial – algo que só diz respeito a ele mesmo. (...) a diferença pura, como expressão do próprio *ser*, revela-se inacessível à representação – que tende a subordinar todos os seres a um único fundamento e tende, sobretudo, a reduzir a diferença pura a manifestações empíricas. Mas a diferença está no âmago do próprio *ser*. O *ser* não pode se dizer de outra maneira, uma vez que *existir* já é *diferenciar-se*. Trata-se de entender a diferença como um desdobramento do próprio *ser* – que se diz assim em todas as suas relações. O *ser* não se apresenta, não se efetua fora dessas relações diferenciais. (...) Logo, falar do *ser* é falar de todas as diferenças que o expressam” (*Idem*, p. 155-156, grifo da autora). Nessa perspectiva, toda subjetividade é produto de uma diferenciação relacional: procurar uma subjetividade *diferente* não consiste, portanto, em buscar um diferencial ontológico, já que este é inerente, mas manifestações mais ou menos intensas dele. É uma questão de intensidades, não de qualidades.

de subjetivação¹¹³ fortemente relacionadas aos – embora não derivadas de forma determinista dos – agenciamentos¹¹⁴ antropodigitais contemporâneos, expressão que forcei para referir-me a ecologias de relações das quais participam sujeitos humanos e tecnologias digitais de comunicação em mútua inter-(re)definição. Subjetividades, estas, que – como sugere Manuel Castells (2013) – se manifestaram também em muitos movimentos que nos últimos anos, em diversos países e continentes, surgiram e se auto-organizaram espontaneamente de forma horizontal, colaborativa, não-hierárquica, não mediada por organizações sociais tradicionais (partidos políticos, sindicatos, movimentos populares organizados etc.), criando entre seus participantes vínculos efêmeros baseados em uma afinidade temporária de sentimentos e tendo como principal plataforma de mobilização e articulação as redes sociais da internet. Movimentos como as revoltas reformistas no Irã em 2009; as chamadas Primaveras Árabes; o Occupy Wall Street nos Estados Unidos; os Indignados na Espanha, em Portugal, na Grécia e em Israel; a “Revolução das Panelas” na Islândia; os protestos populares de 2011 no Chile e os de 2013 na Turquia, entre outros, expressaram, como as Jornadas de Junho brasileiras, tendências de auto-eco-organização da ação coletiva que revelam subjetividades fortemente impregnadas de sensorialidades, sentimentos, estratégias cognitivas e de interação com o mundo produto (não mecânico, mas complexo e híbrido) de agenciamentos digitais.

Tanto no Brasil como no resto do mundo, porém, essas tendências de subjetivação parecem não sobrepor-se ou substituir, mas hibridar-se, complementar e reforçar modos de subjetivação pré-existentes, produtos de ecologias antro-pócio-tecno-culturais complexas. Além disso, parecem não constituir alternativas reais às lógicas estruturantes que permeiam e dominam as redes sociotécnicas, mas expressar apenas algumas entre as múltiplas possibilidades inscritas nelas.

Como pensar os sujeitos que emergem/participam das ecologias antropodigitais brasileiras contemporâneas? As subjetividades que emergem dos agenciamentos antropodigitais são essencialmente reprodutoras ou criadoras? Para contribuir com essa reflexão, na primeira parte deste artigo realizo uma análise de

113 Neste artigo entenderei subjetividade como o conjunto de tendências perceptivo-cognitivo-relacionais que configuram a entidade que se auto-experencia como sujeito individual e das percepções/representações que tem si e de sua relação com os outros sujeitos e com o mundo, compreendendo por subjetivação os processos que contribuem – de maneira complexa, não-linear e não-determinista – para a emergência de determinadas subjetividades.

114 Utilizo o termo “agenciamento” no sentido que lhe atribui Karen Barad (2003), o de relação constitutiva das partes nela envolvidas.

discurso de algumas concepções do digital que mais circulam pelo pensamento contemporâneo, buscando em seus pressupostos epistemológicos as percepções do sujeito que delas emergem e a forma como pensam a relação entre redes digitais e cultura enquanto modos de subjetivação. Na segunda parte, teço um diálogo entre essas concepções e traços perceptivo-cognitivo-comportamentais que uma pesquisa com base empírica de Ricci (2014) e outras análises identificaram nos protestos de junho de 2013, mostrando que as subjetividades produzidas no Brasil pelos agenciamentos antropodigitais estão se configurando essencialmente como reorganizações de tendências pré-existentes, embora encerrem de forma embrionária um efetivo potencial constituinte. Por último, me interrogo sobre a possibilidade teórica de uma biopolítica digital alternativa aos mecanismos de subjetivação predominantes nas ecologias sociotécnicas contemporâneas.

Epistemologias digitais, subjetividades e cultura

A ideia de sujeito como elemento determinante na configuração das redes digitais que, simultaneamente, o (re)configuram desponta de forma contundente nas perspectivas teóricas mais recentes sobre o digital. Mas qual é o sujeito que emerge das redes antropodigitais?

As concepções de Pierre Lévy (1998; 2010a; 2010b) de nova ecologia cognitiva¹¹⁵ e inteligência coletiva¹¹⁶ como emergências das interconexões cada vez mais generalizadas propiciadas pelas tecnologias digitais de comunicação, que harmonizariam todas as diversidades em uma rede universal de trocas permanentes cujo sentido seria o progresso do espírito humano, remetem para um

115 A ecologia cognitiva produto das redes digitais de comunicação se constituiria, para Pierre Lévy (2010b), como uma teia de atores humanos e não-humanos, processos e dinâmicas cognitivas que geraria a emergência de uma mente pensante coletiva não-reduzível às individuais que dela participam. Na esteira das ideias de Gregory Bateson, para Lévy, “todo sistema dinâmico, aberto e dotado de um mínimo de complexidade possui uma forma de ‘mente’” (*Idem.* p. 142). A emergência de uma ecologia cognitiva, portanto, não seria uma prerrogativa específica das interconexões digitais, mas a própria natureza do processo de cognição. O adjetivo “nova” que Lévy atribui à ecologia cognitiva produzida pelas interações digitais revela, porém, o caráter peculiar que o autor atribui a esta última, que representaria o momento culminante de um processo histórico de progressiva realização dos potenciais humanos.

116 Na esteira de sua concepção de ecologia cognitiva, Pierre Lévy (1998) concebe a inteligência coletiva como a emergência de uma mente coletiva a partir das interações digitais que promovem o compartilhamento de memórias e competências, uma mente capaz de produzir pensamento, solucionar problemas, levantar questões, processar informações autonomamente, de forma não reduzível às atividades das inteligências individuais que a integram.

processo orgânico – embora não planejado – com a finalidade social e histórica de levar os potenciais humanos (entendidos como inerentes) de liberdade e cooperação à sua suposta plenitude, isto é, a apropriação da técnica pelo social em favor dos indivíduos. Indivíduos que, embora Lévy os insira em ecologias bio-noo-socio-técnicas que relativizem sua suposta autonomia. “Fora da coletividade, desprovido de tecnologias intelectuais, ‘eu’ não pensaria. O pretense sujeito inteligente nada mais é que um dos micro atores de uma ecologia cognitiva que o engloba e restringe” (LÉVY, 2010b, p. 137), tendem a emergir dessas ecologias muito parecidos com os sujeitos clássicos do pensamento humanista: autônomos, totalmente livres e abertos ao diálogo e à cooperação.

Para o autor, a simples conexão de sujeitos entre si criaria “uma suposta vontade coletiva de construir laços sociais baseados na partilha de conhecimentos” (RÜDIGER, 2011, p. 168). Se essa concepção parece limitada para dar conta da complexidade dos agenciamentos antropodigitais, por outro lado parece ser (conscientemente ou não) exatamente a percepção de si das atuais gerações digitais.

Para além do sujeito, para diversos pensadores a dimensão dos significados, do imaginário, das práticas simbólicas desempenha um papel fundamental na (re)configuração das redes antropodigitais e, recursivamente, essas últimas participam da incessante (re)invenção dos imaginários. O que emerge das interações digitais não é o mero produto da pesquisa tecnológica de novas maneiras de transmitir e armazenar informações, mas, como afirma Francisco Rüdiger (2011), elas articulam também o “profetismo religioso e secular, as utopias sociais, a sensibilidade estética e, mais genericamente, a nossa capacidade de imaginação, veiculada pela literatura e as artes mas, sobretudo, pelas práticas de indústria cultural (p. 14). André Lemos (2010) reconduz a própria técnica ao campo da cultura, defendendo que suas formas precisam ser compreendidas no “movimento caótico e sempre inacabado” (p. 17) que as atrela aos conteúdos da vida social. Isso explica a centralidade que adquiriu no pensamento sobre o digital o conceito de cibercultura e a solução culturalista prospectada por vários autores, sobretudo brasileiros, para a compreensão da relação entre tecnologia e vida social.

André Lemos (2010), ao entender a cultura como “o conjunto das formas sociais que emergem do conflito entre o homem e a natureza, construindo o que chamamos temporariamente de realidade” (p. 260), sustenta que a tecnologia “não é uma forma *a priori* que determinaria os conteúdos da vida social” (*Idem*, p. 261). A cultura técnica contemporânea, nessa perspectiva, seria “uma solução particular do conflito entre o sujeito e o objeto” (*Idem*, p. 261). Lemos manifesta a percepção – amplamente compartilhada entre os pensadores do digital – de que

as dinâmicas da produção de sentido, das projeções imaginárias, da noosfera (ou seja, daquilo que é da ordem da intersubjetividade) participa ativamente, e de maneira determinante, da configuração da *tekhne* que, por sua vez, participa ativamente da (re)configuração incessante do sujeito. Um pensamento que, apesar de reproduzir dicotomias clássicas do pensamento ocidental como homem-natureza e sujeito-objeto, busca uma síntese dinâmica entre esses termos em interação e revela a centralidade da própria interação na configuração de um e de outro.

Em uma linha de pensamento semelhante à de Lemos, Erick Felinto (2006), propõe uma teoria da cibercultura como imaginário, sugerindo considerá-la uma totalidade cultural coerente – o que, na opinião do autor, não quer dizer sem contradições, mas um sistema dotado uma lógica própria e dirigido para determinados fins – a ser investigada em seus múltiplos aspectos (econômicos, sociais, tecnológicos, comunicacionais) a partir da análise das mútuas imbricações e inter(re)configurações entre aspectos materiais e culturais que cercam as tecnologias digitais.

Cruzar essas perspectivas teóricas com a ideia de sujeito como, simultaneamente, emergência e elemento determinante na (re)configuração das ecologias antropodigitais nos permite conceber estas últimas mais como rearranjos, inacabados e em incessante (re)construção, de (inter)subjetividades e processos/dispositivos de subjetivação pré-existentes. Isso quer dizer que elas estão permeadas de paradigmas transsociais e transhistóricos de inteligibilidade do real; de múltiplas relações sócio-econômico-políticas; de práticas discursivas; de entidades noológicas; de percepções, sensações e emoções individuais e coletivas, etc. e não operam cortes epistemológicos no devir-mundo, como idealizam (ou temem) as visões humanistas modernas que, em seu afã de “purificar” o real dos híbridos, se revelam incapazes de conceber a politemporalidade inscrita nos dispositivos tecnológicos (LATOURET, 2008).

A multidão que emerge de agenciamentos antropodigitais

Rudá Ricci (2014) aponta algumas características que emergiram com força das manifestações de junho de 2013. Entre as mais relevantes para a reflexão aqui posposta sobre quais tendências de subjetivação permeiam o que emergiu então das ruas, a primeira é a lógica das redes sociais, que “não estiveram apenas no processo de convocação, mas no próprio conceito de organização e mobilização” (p. 21) forjando uma comunidade “entrelaçada pela identidade e afeto” (*idem*):

A convocação não se deu por uma organização central ou lideranças. Ocorreu de maneira horizontalizada, pela identidade e confiança entre aquele que convidava (não se tratava de convocatória) e o que recebia o convite. (...) Uma rede gigantesca que se formou a partir destas relações individuais, grupais, íntimas (ibidem, p. 21-22).

As ideias de Lévy (2010a), que enxerga na própria conexão entre sujeitos a condição de emergência de uma vontade de cooperação baseada no conhecimento compartilhado e a ação conjunta, parecem manifestar-se na concepção de mobilização que permeou os protestos de 2013 no Brasil¹¹⁷.

Essa concepção parece sustentar também outra característica dos protestos apontada por Ricci (2014): a lógica do enxameamento ou *swarming* – pessoas e grupos que coordenam espontaneamente suas ações sem dar-se nem receber ordens – que pode ser observado em manifestações de massa com tecnologias que permitam a interatividade e a conexão instantânea. Para Ricci, é um fenômeno que se relaciona “com a noção de comunidade provisória, fortemente articulada com a identidade afetiva e com a convocação horizontalizada” (p. 33).

Ambos esses aspectos – a mobilização articulada por identidade afetiva e a dinâmica do enxameamento – favoreceram a emergência nas manifestações de feixes de sentido e de ação múltiplos, não-orgânicos e extremamente heterogêneos: “cada um ou pequeno grupo constituía uma manifestação em si” (*ibidem*, p. 22), o que fez com que a rua se constituísse em uma “escola política em movimento, dinâmica, sem dono” (*idem*). Características também imputáveis à comunicação e organização em rede, que “não se fecham, são irremediavelmente abertas e fluidas, dinâmicas e que se refazem na sua própria comunicação difusa e incompleta” (*idem*). Ricci aponta a heterogeneidade de demandas e a provisoriade das agrupações surgidas nas manifestações de junho como mais uma característica da subjetivação em rede, que batiza de utopia no presente: “Uma utopia provisória, de demonstração de força imediata, niilista porque negava toda forma de organização e estrutura de poder” (p. 22). Isso seria o produto de uma percepção não descontínua do universo das interações virtuais e o das não-virtuais,

117 Na esteira de Lévy (2010b), também me parece possível afirmar que a ecologia cognitiva que emerge das inter-retroações digitais – uma teia de percepções, sensações, emoções, sentimentos, ideias, ações gerada pela interação entre os agentes em comunicação com propriedades não encontráveis separadamente nos atores que participam delas – contribuiu para reconfigurar o sentir, o pensar e conseqüentemente o agir (pelo menos durante um certo período) de muitos de seus pontos de rede que, isoladamente e participando de outros agenciamentos, talvez não tivessem encontrado estímulo e razão para saírem às ruas.

própria das subjetividades digitais acostumadas à manipulação direta e imediata dos próprios dados – pelo mouse ou com os dedos – facilitada pelas interfaces amigáveis ao usuário. Nessa perspectiva, “a representação não direta de nossa vontade se revelaria, de fato, supérflua já que o mundo real/virtual seria concebido como espelho da nossa vontade” (RICCI, 2014, p. 29). Por esses motivos, o autor conclui: “As manifestações de junho não foram motivadas por uma intenção nitidamente oposicionista em relação a uma força política determinada, mas a toda estrutura de poder e sua lógica elitista e excludente” (*ibidem*, p. 223), ou pelo menos experienciada como tal pelos sujeitos envolvidos nos protestos.

A pesquisa de Ricci parece apontar que os movimentos de junho teriam feito emergir tendências de subjetivação estritamente relacionados com agenciamentos antropodigitais (embora não sejam necessariamente produto exclusivo destes últimos). Inegavelmente, as ecologias antro-po-sócio-tecno-culturais contemporâneas (isto é, as teias de inter-retroações entre elementos humanos e não-humanos, materiais e simbólicos que redefinem constantemente o mundo experienciado e os sujeitos que o experienciam) favoreceram a emergência, em muitos países, de novas subjetividades. Novas não no sentido de radicalmente distintas das que as precederam – pois, como afirmei anteriormente, não acredito em cortes epistemológicos no devir que (re)configura o mundo incessantemente, mas em politemporalidades e mútuas imbricações (LATOURET, 2008) – mas que combinam de uma maneira peculiar características herdadas de modos de subjetivação anteriores e elementos que surgiram tanto dos processos sócio-tecno-culturais das últimas décadas do século XX e a primeira do século XXI, como da recente digitalização do cotidiano.

Entre essas tendências da subjetividade contemporânea, Zygmunt Bauman (2013) enfatiza a extrema individualização – que não é necessariamente sinônimo de diferença e singularidade, apenas ênfase perceptiva em uma suposta autonomia, independência e essencial disjunção do sujeito individual do resto do mundo – e o anseio constante, em nome da segurança existencial proporcionada pelo vínculo, por novas formas de comunidade que não sufoquem (pelo menos na percepção de quem delas participa) a individualidade, nem a submetam a normas rígidas não compatíveis com a atual condição existencial fluida do sujeito. Um sujeito crítico (embora não necessariamente autoconsciente de seus condicionamentos e das mediações que participam de sua subjetivação), mas ansioso em um universo social e cultural em incessante movimento, cuja atenção é dispersa, que processa superficialmente a informação e que espera resultados imediatos. Um

sujeito, portanto, mais à vontade nas redes sociotécnicas contemporâneas do que nas tradicionais comunidades:

Uma rede (...) pode ter pouca ou nenhuma preocupação por sua obediência a normas por ela estabelecidas (se é que uma rede tem normas, o que frequentemente não ocorre), e, portanto, o deixa muito mais à vontade, e acima de tudo não o pune por sair dela. (BAUMAN, 2013, p. 44).

A convivência em redes – não apenas digitais – permite, segundo Bauman, viver a experiência da solidariedade sem relacioná-la à necessidade de qualquer compromisso duradouro: “Solidariedade não tanto em compartilhar a causa escolhida quanto em ter uma causa; você e todo o resto de nós (‘nós’, quer dizer, as pessoas da praça) com um propósito, a vida com um significado” (*ibidem*, p. 53).

Essa cooperação de individualidades, que se auto-experienciam como disjuntas, dentro redes de solidariedade temporária não emergiu especificamente com o surgimento das redes sociais digitais, como revelam fenômenos como as Assembleias Populares que brotaram na Argentina durante a violenta crise econômica, social e política que o país vivenciou entre o final de 2001 e o começo de 2002¹¹⁸, ou a tática de luta social anarquista conhecida como *black bloc*, surgida em Seattle (Estados Unidos) em 1999 e que se disseminou rapidamente em muitos países¹¹⁹. Porém, como sugere Bauman (2013), existe uma mútua imbricação entre um fenômeno e outro: em um incessante movimento recursivo, as mídias sociais são simultaneamente produto e produtor de relações sociotécnicas e subjetividades, e as ecologias de inter-retroações bio-psico-noo-tecno-socioculturais

118 “No dia 25 de janeiro de 2002, os manifestantes nas ruas começam a decidir seus rumos em Assembleias Populares, sem presença de partidos políticos, sindicatos e organizações populares já existentes. (...) As assembleias se multiplicaram. Muitas foram convocadas entre vizinhos do mesmo bairro. (...) Estudantes, comerciantes, aposentados, empregados públicos e até produtores rurais se somaram em encontros coletivos para discutir sua situação e encontrar algum rumo para a reconstrução do país. (...) Manifestantes testemunham que começaram como catarse. Desde o início, foram marcadas pela horizontalidade” (RICCI, 2014, p. 105-106). Tudo isso aconteceu alguns anos antes do nascimento e a popularização das tecnologias digitais de comunicação *peer-to-peer*, que incluem as redes sociais da internet.

119 A tática *black bloc* consiste na congregação temporária, sem hierarquias e lideranças, de individualidades que se auto-organizam nas ruas, durante manifestações, para destruir bens materiais e confrontar violentamente a polícia vivenciando, no próprio ato de destruição e na provisória solidariedade grupal assim criada e rapidamente desfeita no fim dos protestos, uma catarse subjetiva.

das quais as tecnologias digitais de comunicação participam se constituem em um mecanismo complexo, não-linear, polilógico e rizomático de subjetivação.

As redes sociais, afirma ainda Ricci (2014), “conectam emoções, micro-narrativas, comentários sobre situações cotidianas. Forjam uma comunidade de intenções e, quando muito, constroem uma escalada de indignação ou admiração coletiva” (p. 223). Sentimentos que emergem de um húmus fertilizado por uma sensação – característica da subjetividade contemporânea – de autonomia, de iniciativa individual que se soma voluntariamente, por afinidade, a uma multidão auto-organizada:

Em todas as entrevistas e discussões envolvendo manifestantes de junho, a palavra autonomia aparece como uma vírgula em uma frase, despontando em algum momento ao longo da conversa. (...) Parece um traço geracional, tal a preocupação de todos em ressaltar que não há intenção alguma de uma ou outra força liderar qualquer ato ou falar em nome de alguém. (RICCI, 2014, p. 36).

Portanto, se de um lado o sujeito independente, autônomo, autoconsciente e espontaneamente colaborativo pela simples interconexão de Lévy (2010a) parece inadequado como operador conceitual para entender a complexidade das ecologias digitais, por outro parece ser exatamente a experiência de si que os sujeitos que emergem dessas ecologias vivenciam.

Por outro lado, como venho enfatizando desde o início, as subjetividades que emergiram nas manifestações de junho de 2013 não são um produto exclusivo, radicalmente novo dos agenciamentos antropodigitais contemporâneos, mas uma (re)configuração temporária, instável, aberta e em incessante (re)modelação que surge do entrecruzamento complexo de redes sociotécnicas com ecologias antro-po-sócio-culturais brasileiras historicamente consolidadas, que – como lembram as perspectivas culturalistas sobre o digital – funcionam como dispositivos de subjetivação tão importantes quanto as teias digitais. Os traços identificados por Ricci (2014) nas manifestações podem ser atribuídos simultaneamente às subjetivações digitais contemporâneas e às ecologias antro-po-sócio-teco-culturais brasileiras que, historicamente, tem produzido subjetividades marcadas pela inconstância, pela construção de laços sociais centrada na afetividade e a emoção mais do que no compartilhamento de projetos de longo prazo, pela *hybris* carnavalesca que incentiva um extravasamento “controlado” dos excedentes criativos, substancialmente não ameaçador para a ordem.

Também participou da configuração dos protestos um imaginário juvenil permeado por signos, conceitos, sensorialidades e emoções construídos – de

forma não determinista e unilinear, mas pela intervenção de múltiplas mediações em processos de constante absorção e ressignificação (MARTÍN-BARBERO, 1997) – na interação diária com as mensagens veiculadas pela indústria cultural, como revelam o poder de mobilização que tiveram certos slogans de campanhas publicitárias e sua ampla circulação entre os manifestantes. Junto a esses fatores, o *ethos* das manifestações também foi influenciado pelos sentidos construídos na inter-retroação diária – direta ou indireta – dos jovens com os meios de comunicação de massa gerenciados pelos oligopólios históricos da comunicação no Brasil. Como lembra Venício Lima (2013):

Desde que a televisão se transformou em “mídia de massa” hegemônica, a cultura política que vem sendo construída e consolidada no Brasil tem sido a de permanentemente desqualificar não só a política em si como seus atores. E é no contexto dessa cultura política que as gerações pós-ditadura foram formadas, mesmo não sendo usuárias diretas da velha mídia (p. 90).

O entrecruzamento das mensagens dos meios controlados pelos oligopólios da “velha mídia” com as produzidas pelas teias de interações antropodigitais geraram vetores de sentido múltiplos, por vezes antagônicos, que conviveram e se miscigenaram nas ruas:

O que começou como veemente condenação transformou-se, da noite para o dia, não só em tentativa de cooptação, mas também de instigar e pautar as manifestações, introduzindo bandeiras aparentemente alheias à motivação original dos manifestantes (ibidem, p. 92).

As Jornadas de Junho parecem, portanto, produto de múltiplas lógicas de subjetivação entrecruzadas, ecologias complexas de inter-retroações das quais participaram agenciamentos antropodigitais e redes antro-po-sócio-tecno-culturais pré-existentes com suas próprias noosferas, tendências cognitivas e relacionais, sensorialidades etc.

Sob outra perspectiva (não antagônica, mas complementar), alguns autores viram nas manifestações de junho centelhas de um autêntico poder constituinte e características de multidão no sentido negriano do termo. É o que, no calor dos acontecimentos, enxergaram Adriano Pilatti, Giuseppe Cocco e o próprio Antonio Negri (2014):

Independentemente dos desdobramentos futuros, a multidão mostrou sua potência. À direita e à esquerda se disse, com escândalo, que o movimento não tem

“organicidade”, nem “linha”, nem “lideranças”. Até a esquerda dita radical teve de constatar que não há bandeiras abstratas que possam ser impostas, “de fora para dentro”, ao magma que se constitui a partir “de baixo”. “Como isso é possível? Como ousam?” Mas o movimento continua, passou a ser difuso, acelerando seus ritmos: nos centros e periferias, nas grandes e pequenas cidades, nas favelas e no asfalto, multiplicando as reivindicações.

A visível pluralidade de sujeitos, grupos, comunidades, movimentos (já existentes e organizados ou surgidos espontaneamente nas próprias ruas, não-hierárquicos e descentralizados) que engrossaram a onda de protestos em dezenas de cidades, sua enorme diversidade de origens sociais, aspirações e objetivos (de estudantes de classe média e jovens das periferias, de trabalhadores intelectuais a precários da economia terceirizada, de sem-teto a docentes universitários...) permitem uma compreensão das manifestações como expressões de multidão, que Antonio Negri e Michael Hardt (2005) concebem como conceito de classe e biopolítico. Neste último sentido, é um conceito que transcende a dimensão clássica do trabalho assalariado – material ou imaterial¹²⁰ – e faz referência “às capacidades criativas humanas em toda a sua generalidade” (p. 145), abrangendo tanto os pobres excluídos do processo produtivo como “os inúmeros e específicos tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica” (p. 146) num projeto de construção cooperativa do comum. Características que estiveram presentes em todas as mobilizações, como lembram Pilatti e Cocco (2014):

Exigem autonomia para a produção cultural, liberdade de trabalho, tempo livre, fruição comum dos espaços públicos. Protestam contra as remoções de populações pobres e outros desmandos macabros da farra dos megaeventos. Desejam uma polícia que respeite e proteja pobres e manifestantes em vez de massacrá-los, um modelo aberto e plural de comunicação de massa, instituições que sirvam à liberação e não ao seu contrário, novas formas de democracia direta. Lutam, enfim, “por uma vida sem catracas”.

120 “Devemos enfatizar que o trabalho envolvido em toda produção imaterial continua sendo material – mobiliza nossos corpos e nossos cérebros, como qualquer trabalho. O que é imaterial é *o seu produto*. Reconhecemos que a este respeito a expressão *trabalho imaterial* é muito ambígua. Talvez fosse melhor entender a nova forma hegemônica como ‘trabalho biopolítico’, ou seja, trabalho que cria não apenas bens materiais, mas também relações e, em última análise, a própria vida social. O adjetivo *biopolítico* indica, assim, que as distinções tradicionais entre o econômico, o político, o social e o cultural tornam-se cada vez menos claras” (NEGRI e HARDT, 2005, p. 150).

Por isso, concordo com os dois autores quando afirmam que as Jornadas de Junho “demonstraram que a multidão existe – e excede. Desperta esperanças, estimula desejos, produz comunidade, devém insurgente. Multiplicidade de singularidades em permanente recomposição” (PILATTI e COCCO, 2014). As formas criativas de auto-organização (assembleias populares abertas a todos, realizadas em espaços públicos, sem lideranças reconhecidas e com caráter deliberativo) que movimentos como o Passe Livre em São Paulo e o Revolta do Bussão em Natal, entre outros, inventaram; a vivência estética de diversos protestos expressa em máscaras, fantasias, danças, músicas, intervenções urbanas, performances e outras ações criativas; os acampamentos em espaços públicos visando a reapropriação destes pela cidadania e a ressignificação de suas formas de uso; o surgimento de coletivos como o Ocupa Rede Globo, grupo auto-organizado de ativistas sem estruturas hierárquicas que colocou em pauta a regulamentação das comunicações e inaugurou formas criativas de intervenção como a projeção de palavras de ordem em prédios públicos e privados são manifestações, entre muitas que emergiram, de uma criatividade coletiva produto dos processos cooperativos da multidão.

Como disse, não percebo como antagônicas a emergência, nas mobilizações de 2013, de subjetividades impregnadas de tendências perceptivo-cognitivo-relacionais e de imaginários inscritos nas redes antro-po-sócio-tecno-culturais das quais a juventude brasileira participa e a concepção dos protestos como expressões da multidão. Enquanto cooperação de singularidades que, inevitável e inerentemente, surgem de ecologias de inter-retroações bio-psico-noo-sócio-tecno-culturais, a multidão não pode deixar de estar impregnada dos modos de subjetivação que essas ecologias promovem. Por sua vez, como defendem Negri e Hardt (2005), a cooperação entre singularidades que institui uma multidão pode – o que não implica que necessária ou inevitavelmente aconteça: é apenas um potencial inerente – reconfigurar essas ecologias. Da mesma forma, a multidão pode representar apenas uma centelha de criatividade constituinte, um potencial (re)criador de novas possibilidades de real que, como uma chama fugaz, mingua e se apaga à primeira lufada de vento contrário ou pela escassa força de combustão interna. As Jornadas de Junho parecem não ter reconfigurado as ecologias sócio-tecno-culturais das quais emergiram e as tendências de subjetivação que elas estimulam (tendências que, como mostrei, as permearam e contribuíram para seu surgimento e para as múltiplas configurações que assumiram), nem produziram subjetividades digitais alternativas às existentes, mas escancararam e transfor-

maram definitivamente em sujeito político uma nova juventude que não se sente representada nas estruturas de poder e representação dominantes.

Essa constatação põe, a meu ver, duas grandes questões: 1. Em quais condições, num mundo cada vez mais permeado por agenciamentos antropodigitais, a multidão pode instituir algo realmente novo e não apenas manifestar possibilidades criativas inerentes aos modos de subjetivação existentes? 2. Os agenciamentos antropodigitais podem produzir subjetividades que percebam e manifestem diferença, na forma de criatividade constituinte?

Por uma biopolítica digital

As subjetividades que emergem de forma complexa e não determinista das ecologias antropodigitais contemporâneas, apesar de se experienciarem como autônomas e agirem conforme essa percepção, como vimos não o são totalmente, posto que falta-lhes a autoconsciência das teias de mediações que fomentam suas tendências perceptivo-cognitivo-comportamentais, a dos pressupostos axiomáticos de sua auto-percepção e também a dos processos e tensões que permeiam as redes e que contribuem para (re)configurar os sujeitos que delas participam. Entre esses processos, a vigilância das interações digitais, o armazenamento e uso de informações pessoais para fins comerciais ou de espionagem, a manipulação daquilo que pode ser acessado e compartilhado promovidos pelas corporações que detêm os meios de acesso à comunicação digital – o fenômeno que Slavoj Žižek (2012) chama de privatização do intelecto geral – ou por órgãos de inteligência ou segurança de governos.

Um das principais condições para que a criatividade expressa pela multidão que emerge de agenciamentos antropodigitais possa realmente instituir e não apenas manifestar/reproduzir é, portanto, a meu ver, a auto-observação consciente dos mecanismos de subjetivação que a perpassam, que pode originar a percepção de seus condicionamentos estruturais e sua reconfiguração (não sua eliminação, impossível dada a imanência das teias das quais somos parte), produzindo a condição (re)criadora de “livre necessidade” concebida por Spinoza e reproposta por Negri (1993):

A liberdade, insiste Spinoza, (...) não consiste “no livre-arbítrio mas na livre necessidade” – em outras palavras, então, não na ignorância das causas que a determinam, não na “ficção de liberdade”, mas sim na consciência de seu movimento. Neste ponto, a liberdade então não é mais um resultado, mas também não só um pressuposto formal: é um sujeito. (...) A livre necessidade é a atualidade

do processo constitutivo que se torna explícita como potência ontológica dinamicamente estendida. (p. 246-247).

Admitindo essa possibilidade, a estreita relação que percebi nas manifestações de junho de 2013 entre subjetividades rebeldes e mecanismos dominantes de subjetivação não implica necessariamente que uma micropolítica digital efetivamente alternativa aos dispositivos contemporâneos de produção de subjetividade seja inconcebível. Junto à autoconsciência das complexidades inerentes às redes, penso ser possível a partir da própria (poli)lógica rizomática e aberta delas a emergência de modos alternativos de subjetivação e de outras lógicas de constituição – não apenas de uso – das tecnologias digitais. Nesse sentido, acredito que uma concepção do digital a partir da teoria ator-rede, proposta por Bruno Latour (2008; 2012) para ampliar o conceito de social, ajude a esboçar instigantes pistas de reflexão. A antropologia de Latour (2008) concebe o humano, o não-humano e as representações como *híbridos*, conjuntos indissociáveis de elementos simultaneamente materiais e simbólicos sem características inerentes, que se reconfiguram reciprocamente o tempo todo dentro de múltiplas redes de associações. Nessa perspectiva, não há sujeitos e objetos, homem e natureza, realidade e representações: os sujeitos são codefinidos pelos objetos e vice-versa, o humano é codefinido constantemente pelo não-humano e as representações são emergência e elemento constitutivo desse devir incessante.

Se entendermos que as atividades dos atores de redes antropodigitais “consistem em fazer conexões e alianças com novos elementos de uma rede e, com isso, ser capazes de redefinir e transformar os componentes dessa rede” (FELINTO, 2008, p. 38), podemos incluir nesse processo a dialética entre forças biopolíticas (simultaneamente materiais e imateriais, sociais e simbólicas) envolvidas na configuração das teias de inter-retroações digitais. Isso transforma esses elementos de estruturas, forças e materialidades, com a carga semântica de rigidez que tais termos implicam, em atores cujo status e nível de participação na definição dos arranjos temporários das redes são os mesmos de todos os demais atores envolvidos. Isto é, nem as materialidades, nem os interesses, poderes, projetos e forças sociais em jogo, nem os sujeitos, nem a cultura em todas suas manifestações, nem as conexões em si desempenhariam um papel mais ou menos determinante, mais ou menos decisivo do que o de todos os outros atores na configuração do digital. E mais: nenhum desses atores possui qualquer “essência” fixa e pré-definida; o que define temporariamente algo como materialidade, como interesse, como elemento cultural, etc. são as teias de agenciamentos das quais o elemento considerado participa. O que não quer dizer que os agenciamentos não

possam originar arranjos temporariamente estabilizados que conferem, durante determinados períodos, um poder maior ou menor a conjuntos determinados desses elementos na definição das tendências hegemônicas das próprias redes.

Para Latour (2012), uma rede define o poder de cada ator de determinar que outros façam coisas inesperadas. E acrescenta:

A distinção entre humanos e não humanos, habilidades corporificadas e descorporificadas, personificação e maquinação é menos interessante do que as cadeias ao longo das quais competências e ações são distribuídas. (LATOUR, 1992, p. 243 apud SANTAELLA e LEMOS, 2010, p. 49).

Lúcia Santaella e Renata Lemos (2010) sintetizam a principal consequência dessa perspectiva teórica para o pensamento sobre o digital:

Uma das grandes lições que as tecnologias da inteligência vêm nos dando é que, quando as aplicações tecnológicas chegam às mentes e mãos dos usuários, estes produzem desvios mais ou menos drásticos no planejamento originalmente esperado. O uso, portanto, flexibiliza o programa. Os processos bottom-up (de baixo para cima) refinam e trazem resultados que não estavam previamente codificados. (p. 49-50).

Não se trata simplesmente de novos usos sociais e culturais das tecnologias digitais não programados pelos detentores do poder tecnológico, como quer Lemos (2010). Trata-se da instituição de novas lógicas estruturantes das formas de acesso ao digital por parte de sujeitos proprioceptivos, isto é, conscientes – pelo menos em certo grau – dos condicionamentos das ecologias das quais participam e, por isso mesmo, em condição de estimular mudanças estruturais. Na perspectiva sobre o digital aberta pela teoria ator-rede, em articulação com o conceito negriano de multidão, os indivíduos, as tecnologias e as lógicas e possibilidades que as estruturam são produtos instáveis de seus interenciamentos. Isso mantém uma porta sempre aberta para a propriocepção que produz livre necessidade, para a diferença, o desvio e a emergência de subjetividades não encaixáveis nas tendências perceptivo-cognitivo-relacionais e nas formas de auto-percepção dominantes na contemporaneidade. Fenômenos como o movimento internacional pelo *software* livre; o movimento hacker; o movimento pelo *copyleft*¹²¹; o surgi-

121 O *copyleft* é uma forma de garantir a livre difusão de obras intelectuais, que se opõe ao conceito de propriedade intelectual. Pressupõe como única exigência a autorização por parte do autor para a livre reprodução de sua obra, implicando que qualquer pessoa possa divulgá-la

mento das chamadas *Dark Internet*¹²² e *Deep Web*¹²³; entre outros, parecem apontar para a emergência, entre os atores envolvidos na dialética que permeia as redes sócio-tecnoculturais do mundo digital, de uma consciência dos condicionamentos nos quais essas mesmas redes os envolvem e a instituição de novas maneiras não apenas de utilizá-las, mas de concebê-las.

Considerações finais

As redes bio-psico-noo-sócio-tecnoculturais contemporâneas, que envolvem agenciamentos antropodigitais, fizeram emergir subjetividades que se auto-expericiam como autônomas, autoconscientes, separadas dos demais sujeitos e que (re)criam digitalmente vínculos baseados na afinidade e na ausência de compromissos de longo prazo. São subjetividades essencialmente críticas e com um elevado potencial de mobilização espontânea, mas impacientes e ansiosas por resultados imediatos. Subjetividades que – como revelam, no Brasil, os protestos de junho de 2013 – têm se revelado hábeis em se auto-organizar por meio de tecnologias digitais de comunicação, capazes de tecer relações, práticas sociais e micropolíticas alternativas às dominantes nas ecologias sociotécnicas atuais, mas ao mesmo tempo incapazes de manter vivas por longos períodos as comunidades criadas e de refletir sobre as tendências de subjetivação que permeiam suas percepções, sua cognição e suas tendências de ação. Epistemologias do digital tecnoutópicas, como a de Pierre Lévy (1998; 2010a; 2010b), refletem bem essa subjetividade emergente, mas não ajudam a compreender os processos que a configuram e – ao aferrar-se a uma percepção fechada e sólida do sujeito – os condicionamentos, as limitações e as manipulações desse mesmo sujeito nas redes sociotécnicas, assim como não auxiliam na concepção de possibilidades de subjetivação alternativas.

Por isso, sugiro a articulação de epistemologias não-humanistas do digital – como a que emerge da aplicação da teoria ator-rede de Bruno Latour (2008; 2012) às redes digitais – com o conceito de multidão de Negri e Hardt (2005) e o de “livre necessidade” spinozano recuperado por Negri (1993) pode

sem fins comerciais. O conceito de *copyleft* baseia-se na lógica de livre compartilhamento da informação que emergiu das redes digitais.

122 A *Dark Internet* é constituída por servidores de rede inalcançáveis por quaisquer meios convencionais, o que dificulta sua localização e, conseqüentemente, reduz as possibilidades de interceptação de interações digitais realizadas por meio deles.

123 A *Deep Web* são conteúdos da internet não encontráveis por meio dos mecanismos de busca padrão.

ajudar na exploração teórica das condições de uma micropolítica digital alternativa aos mecanismos de subjetivação predominantes nas ecologias sociotécnicas contemporâneas.

Referências

BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs – Journal of Women in Culture and Society*. University of Chicago Press, vol. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Vigilância líquida*. Diálogos com David Lyon. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança*. Movimentos sociais na era da internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

FELINTO, Erick. *Think different*: estilos de vida digitais e a cibercultura como expressão cultural. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 37, dez. 2008, p. 13-19.

_____. Os computadores também sonham? Para uma teoria da cibercultura como imaginário. *Intexto*, Porto Alegre, v. 2, n. 15, jul./dez. 2006, p. 1-15.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*: uma introdução à teoria ator-rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

_____. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Trad. Carlos Irineu da Costa. 4 ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

LEMOS, André. *Cibercultura*. Tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2010a.

_____. *As tecnologias da inteligência*. O futuro do pensamento na era da informática. 15 ed. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010b.

_____. *A inteligência coletiva*. Por uma antropologia do ciberespaço. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1998.

LIMA, Venício A. de. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. *Cidades rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. Ermínia Maricato... [et al.]. São Paulo: Boitempo / Carta Maior, 2013.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*: comunicação, cultura e hegemonia. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. *Multidão*. Guerra e democracia na era do Império. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão. *Lugar comum. Estudos de mídia, cultura, democracia*. Rio de Janeiro: LABTeC/UFRJ e Rede Universidade Nômade, nº 19-20, p. 15-26, jan./jun. 2004.

_____. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

PILATTI, Adriano; NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. *Levante da multidão*. Texto on-line. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/senadonamidia/noticia.asp?n=850051&t=1>. Acesso em: 30 ago 2014.

PILATTI, Adriano; COCCO, Giuseppe. Quem tem medo do poder constituinte? Texto on-line. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/521906-quem-tem-medo-do-poder-constituente-#.UeKFnRYZHF0>.facebook. Acesso em: 30 ago. 2014.

RICCI, Rudá. *Nas ruas: a outra política que emergiu em junho de 2013*. Belo Horizonte: Letramento, 2014.

RÜDIGER, Francisco. *As teorias da cibercultura*. Perspectivas, questões e autores. Porto Alegre: Sulina, 2011.

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

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.