



Anotações para uma perspectiva não-ocidentalocêntrica das mídias digitais¹

Antonino CONDORELLI²
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

A compreensão das redes bio-psico-noo-tecno-socioculturais que emergem das hibridações antropodigitais exige uma percepção das inter-retroações entre humano e não-humano alternativa à dicotomia ocidentalocêntrica natural-artificial. Para contribuir com esse deslocamento paralático, teço um diálogo entre epistemologias não-humanistas contemporâneas para repensar o digital de um ponto de vista não-ocidentalocêntrico, esboçando uma perspectiva teórica que batizo, provisoriamente, de “*onto-epistemologia* do devir diferencial. Nessa visão, as mídias digitais não são *ferramentas*, objetos inertes manipulados por sujeitos racionais, mas *atores* híbridos que co-definem o mundo em seu devir. Sucessivamente, analiso fenômenos que emergem das interações/hibridações antropodigitais à luz dessa perspectiva.

Palavras-chave: Hibridações Antropodigitais; *Onto-epistemologia* do devir diferencial; Epistemologias Não-Humanistas.

Introdução

As tecnologias digitais de comunicação nos forçam o tempo todo a redefinir nossa maneira de pensar e de perceber o humano, o não-humano, o “natural”, o “social” e suas hibridações. Conceitos e operações lógicas que fundamentam, organizam e contribuem para configurar nossa experiência do mundo se desfazem, miscigenam, recompõem diariamente em nossas interações antropodigitais, deixando-nos muitas vezes perplexos, desorientados, espantados, empurrando-nos a buscar amparo em conceitos, lógicas, formas de estruturar a experiência e imputar sentido aos fenômenos enraizadas em nossos dispositivos clássicos de inteligibilidade, os que governam nossa maneira de pensar e viver o mundo desde o início da era que se autodenominou – sem, como sustenta Bruno Latou (2008), jamais tê-lo sido – “moderna”, instigando-nos a agarrar-nos a noções que, em seu delírio *purificador* do real, acabam confundindo-nos mais ainda – pois não nos permitem vivenciar os híbridos, nem vivenciarmos como tais – e nos jogam numa angústia indefinida, permanente, difusa.

Real e virtual, natural e artificial, público e privado, individual e coletivo, biológico e tecnológico, mobilização e passividade e outras dicotomias tatuadas em

¹ Trabalho apresentado no DT 8 – Estudos Interdisciplinares do XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste realizado de 12 a 14 de junho de 2013.

² Doutorando do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e Professor Substituto do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e-mail: condor_76@hotmail.com.



nosso campo perceptivo-cognitivo; identidade, propriedade, subjetividade e outros conceitos que há muito tempo dão forma à maneira como experienciamos a nós mesmos e ao mundo, quando não se pulverizam, se desmontam e remodelam incessantemente em nosso envolvimento nas redes sociais da internet, na computação em nuvem, nas transações digitais, na construção colaborativa de conhecimento, na procura de informações via mecanismos digitais de busca, nos serviços de geolocalização, etc. A maneira como concebemos tais conceitos e a lógica por meio da qual tradicionalmente os articulamos limitam, quando não mutilam nossa inteligência da realidade que as tecnologias digitais de comunicação contribuem para (re)configurar. E essa é a realidade atual da maioria das sociedades urbanas e, com intensidade cada vez maior (devido à disseminação cada vez mais capilar da transsocial do digital, via dispositivos móveis de fácil acesso e/ou a presença cada vez mais forte de pontos de acesso às redes digitais nos mais remotos rincões do planeta), da quase totalidade das sociedades do mundo.

Nossas interações/hibridações *com e nas* mídias digitais – focando-nos apenas nessa manifestação da digitalização do cotidiano – estão fazendo emergir sociabilidades essencialmente horizontais, mas que não só não eliminam, como se imbricam e miscigenam com mecanismos/processos de socialização e comunicação verticais; fenômenos de auto-organização espontânea; redes bio-psico-noo-tecno-socioculturais complexas e rizomáticas. A compreensão desses fenômenos exige inadiáveis mudanças cognitivas em direção a uma percepção do humano em suas inter-retroações com o não-humano alternativa às dicotomias ocidentocêntricas natural-artificial, sujeito-objeto, atividade-passividade. O que me proponho neste artigo é esboçar possibilidades para contribuir com a construção de uma percepção do universo digital não enraizada no paradigma ocidentocêntrico de organização da experiência, tecendo um diálogo entre epistemologias não-humanistas contemporâneas à procura de um ponto de vista que articule e organize de forma orgânica seus aportes conceituais.

Para uma onto-epistemologia do devir diferencial

Para contribuir com a construção desse deslocamento paralítico, parto de uma inquietação que levanta múltiplas possibilidades: como pensar o mundo digital de um ponto de vista não-ocidentocêntrico³, isto é, que não dicotomize natureza e cultura,

³ Com o termo *ocidentocêntrico* entendo qualquer visão de mundo construída a partir daquilo que Edgar Morin chama de “o grande paradigma do Ocidente” (2001, p. 269), isto é, um conjunto de conceitos mestres e de operações lógicas fundamentais que há séculos governam, inconscientemente, a forma como os sujeitos humanos no Ocidente organizam e conferem sentido a experiência e a maneira como conhecem e interagem com o mundo. As principais



humano e não-humano, material e imaterial, natural e artificial? Buscar uma perspectiva não-ocidentalocêntrica - o que não quer dizer, necessariamente, “não-ocidental”: apenas, não fundamentada nos conceitos-mestres e nas operações lógicas-mestras da inteligibilidade do “grande paradigma do Ocidente” (MORIN, 2001, p. 269) – do digital implica, necessariamente, em considerar pontos de vista não-humanistas⁴ sobre o homem, as tecnologias e suas interações. Começarei minhas reflexões, portanto, problematizando essas últimas.

A própria ideia de “interação” entre humano e não-humano implica no pressuposto axiomático - “*interação*” é “ação entre” dois sujeitos, dois objetos ou entre um sujeito e um objeto - da existência prévia de entidades independentes, com características inerentes. A assunção não-problematizada desse pressuposto tende a criar três classes de realidades estanques: por um lado, sujeitos cognoscentes com características próprias e independentes; por outro lado, uma realidade externa regida por leis fixas observáveis e manipulável a partir do conhecimento dessas leis; no meio destas duas entidades, haveria um conjunto amplo e diversificado de “mediações” (língua, conceitos, mitos, aparelhos de observação, etc.) separadas das coisas, mas que de alguma forma encontrariam-se ligadas a elas para poder torná-las inteligíveis.

Abandonar essa perspectiva requer buscar possibilidades de pensar a realidade que não impliquem na existência prévia de elementos separados, com propriedades inerentes, em recíproca *interação*. Uma fonte muito rica nesse sentido são as reflexões de Karen Barad (2003), teórica norte-americana do feminismo, sobre o processo de emergência da realidade. Na percepção dessa pensadora, não existem entidades com características inerentes que interagem entre si: a realidade é um processo incessante de co-emergência interdependente de fenômenos, entendidos como *relações* que constituem os seus componentes – sejam estes biofísicos, psicosocioculturais, lingüístico-discursivos, etc. – definindo, nesta *intra-ação*⁵, o que percebe, o que é percebido e a forma como a inteligibilidade dos elementos co-surgidos se produz.

características desse paradigma, segundo Morin, são a lógica dedutivo-identitária de matriz aristotélica (baseada nos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído), a disjunção (entre subjetividade e objetividade, ciência e filosofia, pensamento racional e analógico-simbólico, etc.) e a redução (conceber o mais complexo como soma do mais simples).

⁴ Entendo com *humanismo* uma percepção do homem como entidade acabada, imutável, com características inerentes, que concebe a si própria como racional e se auto-situa no topo da hierarquia de importância dos seres.

⁵ O termo *intra-ação*, criado por Karen Barad (2003), é mais apropriado do que *inter-ação*, que pressupõe a existência de elementos independentes e com características próprias que relacionam-se entre si. *Intra-ação*, em compensação, refere-se à recíproca co-definição dos componentes de uma relação que emergem juntos e, para existirem, apóiam-se uns nos outros e (re)configuram-se uns aos outros.



Sujeitos, objetos, idéias, linguagem, espaço, tempo, matéria: nada existe por si só, independente de causas e condições que possibilitem seu surgimento e configurem intra-ativamente suas propriedades. O que há são relações sem entidades prévias de relação, relações *constitutivas* dos elementos que delas participam.

Para Barad, as “intra-ações decretam a *separabilidade pelo agenciamento*⁶ – a condição local da *exterioridade dentro dos fenômenos*” (2003, p. 815, tradução minha, grifo da autora). É tal *exterioridade interna aos fenômenos* – o co-surgimento interdependente do percebido e o percebido, que se definem reciprocamente - que torna possível a inteligibilidade da realidade emersa: “o conhecimento é um processo em que uma parte do mundo torna ela própria inteligível para outra parte” (Idem, p. 829). Os sujeitos humanos e qualquer outra entidade cognoscente não conhecem a realidade porque a observam de fora, mas porque *são* a própria realidade. Como afirma ainda a autora: “nós conhecemos porque somos *do* mundo. Somos parte do mundo em seu devir diferencial” (Idem, p. 829). Percebido, percebido e conceitos co-surgem e estruturam-se mutuamente, definindo uma forma determinada de manifestação e de percepção da realidade.

Continuando na exploração de fontes para a construção de um ponto de vista não-humanista do universo digital, percebo enormes afinidades entre a visão descrita e a maneira como Giuseppe Cocco (2009) articula o perspectivismo antropológico de Eduardo Viveiros de Castro com a filosofia do devir de Gilles Deleuze e Félix Guattari. O primeiro se propõe a ultrapassar radicalmente as dimensões ocidentais e eurocêntricas que impregnam a antropologia e, para fazê-lo, aposta na utilização de mitos ameríndios não mais como operadores intra-antropológicos, mas como operadores trans-ontológicos. Como ilustra Cocco:

é preciso lembrar, diz Viveiros de Castro, "que – na cosmologia ameríndia – a condição original comum aos humanos e aos animais não é a animalidade, mas a humanidade" (Viveiros de Castro 2002:374). Assim, não é a cultura que se afasta da natureza, mas a natureza que se afasta da cultura: os humanos continuando iguais a si mesmos, ao passo que os animais são ex-humanos (e não os humanos ex-animais): "a humanidade é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo" (Viveiros de Castro 2002:355-6). Usando a distinção proposta por Ingold, Eduardo afirma que o referencial comum a todos não é o homem tomado como espécie (*human kind*), mas a humanidade tomada como condição (*humanity*). (2009, p. 198-199).

⁶ Com o termo *agenciamento* entendo, com Barad (2003), uma relação constitutiva das partes nela envolvidas.



A clivagem do humano operada pelo pensamento ocidentalocêntrico, acrescenta Cocco, fundamenta um biopoder que “organiza e reforça a população enquanto espécie (*human kind*), ou seja em torno da naturalização de suas dinâmicas completamente artificiais, o que permite perpetuar o dualismo entre cultura e natureza e, com ele, a transcendência do espírito” (Idem, p. 199). Pelo contrário, o uso da cosmologia ameríndia como operador de inteligibilidade feito por Viveiros de Castro

nos mantém na base de uma condição humana (*humanity*) de uma biopolítica, ou seja da mundialização como criação de sentido e, pois, hibridização de cultura e natureza, imanência terrestre. O que interessa aqui são os fluxos de troca e inter-relação, ou seja, aquela lógica que se afirma e desenvolve por meio do comum. Um comum que é sempre um fazer, um expandir-se, um excesso: *a relação como ponto de partida para apreender os termos*, os nomes como indicadores de posição. (Idem, p. 199, grifo meu).

Podemos enxergar aqui, claramente, uma incrível analogia entre o perspectivismo antropológico e a epistemologia de Karen Barad (2003). Em ambos os casos, a separabilidade dos fenômenos se opera *no e pelo* agenciamento que constitui os próprios fenômenos. Não é por acaso que Cocco relaciona a antropologia imanentista à filosofia do devir:

O que é um agenciamento? perguntam-se Deleuze e Claire Parnet: “[é] uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, por meio das idades, dos sexos, dos reinos – das diferentes naturezas” (Deleuze e Parnet 1996:84).

(...)

Isso significa que “devir” e “multiplicidade” são uma coisa só e ao mesmo tempo que o devir é relacional, troca de pontos de vista. É essa troca, troca de trocas que constitui o comum, pois é ela que diferencia. O “entre” não é um vazio, mas o cheio do devir, dessas trocas de trocas que passam por caminhos diferentes. (Idem, p. 201-202).

Por isso, conclui Cocco: “No devir, não há relação sujeito-objeto, mas criação recíproca. O ‘entre’ é o devir, não a vida nua e em suspensão, mas a vida desnudada de qualquer transcendência, na plena imanência de seu devir” (Idem, p. 203).

Uma tal perspectiva nos conecta à antropologia simétrica de Bruno Latour (2008), que nos permite conceber o humano, o não-humano e as representações como *híbridos*, isto é, conjuntos indissociáveis de elementos materiais e simbólicos sem características inerentes, que reconfiguram-se reciprocamente o tempo todo dentro de múltiplas redes de associações. Uma visão na qual não há sujeitos e objetos, homem e



natureza, realidade e representações: os sujeitos são co-definidos pelos objetos e vice-versa, o humano é co-definido constantemente pelo não-humano e vice-versa (sendo ambos parte integrante do único processo de auto-produção do mundo, diferentes manifestações híbridas da mesma *natureza*) e as representações são, elas próprias, realidade, elementos constitutivos de seu devir. O que existem são as redes de híbridos que configuram incessantemente o nosso mundo comum que é simultaneamente humano e não-humano, material e imaterial, físico e simbólico:

Vamos dizer apenas que os quase-objetos quase-sujeitos traçam redes. São reais, bem reais, e nós humanos não os criamos. Mas são coletivos, uma vez que nos ligam uns aos outros, que circulam por nossas mãos e nos definem por sua própria circulação. São discursivos, portanto, narrados, históricos, dotados de sentimento e povoados de actantes com formas autônomas. São instáveis e arriscados, existenciais e portadores de ser. (LATOUR, 2008, p. 88).

O ser humano é uma manifestação entre as múltiplas possíveis de possibilidades do real, uma expressão da realidade intrinsecamente híbrida, definida e impregnada por elementos não-humanos que reconfiguram incessantemente suas características e propriedades e que, portanto, *são atores protagonistas de sua construção* e fazem parte de sua “essência” em permanente transformação. É por isso que Latour (2008) sustenta que só podemos pensar o homem no cruzamento entre os domínios biológico, psicológico, sociológico, tecnológico, ideológico e do sagrado, sendo por sua vez todos eles híbridos não concebíveis fora das suas redes de interações. Afirma o filósofo:

A expressão “antropomórfico” subestima nossa humanidade, em muito. Deveríamos falar em morfismo. Nele se entrecruzam os tecnomorfismos, os zoomorfismos, os fisiomorfismos, os ideomorfismos, os teomorfismos, os sociomorfismos, os psicomorfismos. São suas alianças e trocas, como um todo, que definem o *antropos*. *Uma boa definição para ele seria a de permutador ou recombinador de morfismos*. (Idem, p. 134-135, grifo meu).

Voltamos por outros caminhos, assim, a uma visão análoga à que emerge dos mitos ameríndios em que se enraíza o perspectivismo antropológico de Viveiros de Castro: a humanidade como *condição* enquanto oposto de espécie, devir-humano, feixe de possíveis, relação criadora-permutadora.



Na perspectiva, radicalmente não-humanista e não-ocidentalocêntrica, que emerge da confluência das visões expostas “a unidade epistemológica primária não são objetos independentes com limites e propriedades inerentes, mas *fenômenos*” (BARAD, p. 815, grifo da autora). Esses, por sua vez, representam “*a inseparabilidade ontológica dos ‘componentes’ intra-ativos agenciados*. Ou seja, ontologicamente os fenômenos são relações primitivas – relações sem elementos pré-existentes a se relacionar” (Idem, p. 815, grifo da autora). Nessa visão, o humeno e o não-humano emergem como “intra-atividade de agenciamento em seu devir” (Idem, p 818):

A realidade não é composta por coisas-em-si ou coisas-por-trás-dos-fenômenos, mas “coisas”-nos-fenômenos. [...] O mundo é um processo dinâmico de intra-atividade na contínua reconfiguração de estruturas causais localmente determinadas com determinados limites, propriedades, significados e padrões de marcas nos corpos. Este fluxo contínuo de agenciamentos através do qual “parte” do mundo torna ela própria diferencialmente inteligível a outra “parte” do mundo e através do qual estruturas causais locais, limites e propriedades são estabilizados e desestabilizados não acontece no espaço e no tempo, mas no próprio fazer-se do espaço-tempo. O mundo é um contínuo processo de materialização através do qual a própria “materialização” adquire significado e forma na realização de diferentes possibilidades de agenciamento. (Idem, p. 817).

Proponho batizar a sinergia epistemológica que esbocei entre as abordagens descritas sobre o humano e o não-humano de “*onto-epistemologia*”⁷ do devir diferencial”, expressão que, a meu ver, condensa suas principais características: a inseparabilidade e recíproca co-definição de *ser* e *conhecer*; a co-emergência, co-criação e (re)configuração recíproca dos elementos constitutivos dos fenômenos enquanto relações fundadoras; e a “separabilidade pelo agenciamento” (BARAD, 2003, p. 815).

Ontologia ciborgue e hibridações antropodigitais

A onto-epistemologia do devir diferencial nos permite repensar o homem, a sociedade, a natureza, o conhecimento, as máquinas e os programas que determinam os modos de funcionamento das máquinas como, simultaneamente, co-emergências intra-

⁷ Com *onto-epistemologia* traduzo a expressão *onto-epistem-ology* forjada por Barad (2003), com a qual a pensadora indica o estudo da construção de conhecimento sobre o mundo *na* produção do mundo, concepção baseada na ideia, já exposta, de que ser e conhecer não são processos separados, mas mutuamente imbricados.



ativas que se co-definem em seus incessantes agenciamentos e híbridos que contêm, combinam e permutam o tempo todo cada um dos demais elementos. Uma perspectiva que nos remete para o conceito de ciborgue, da forma como Donna Haraway (2000) o ressignifica: não uma fusão de orgânico e maquínico, como na ficção científica clássica e na imaginação popular, mas um operador de inteligibilidade que nos obriga a redefinir fronteiras, a redesenhar o mapa cognitivo do humano e do não-humano traçado pelo pensamento humanista - permitindo-nos conceber e experienciar a ambos como recíprocas co-criações/definições – e que, ao mesmo tempo, nos leva a repensar o social, o natural e a política:

O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material; esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação. (HARAWAY, 2000, p. 41-42).

Por esses motivos, pensar as mídias digitais em uma perspectiva não-humanista implica em abandonar a “ideologia biológico-determinista” (Idem, p. 45) que, naturalizando a dicotomia perceptivo-conceitual entre natureza e cultura, enxerga nas máquinas – e nos meios de comunicação que delas surgem, concebidos exatamente como *meios*, meros *suportes* - objetos inertes, incapazes de se auto(re)produzir, manipulados por sujeitos autônomos, racionais e drasticamente separados do domínio do não-humano. Implica, portanto, em desenrijecer e problematizar “a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado” (Idem, p. 46). Nessa perspectiva, ciborgue é *fenômeno* da forma como o conceituamos: relação fundadora de seus elementos constitutivos e híbrido permutador de arranjos intra-ativos. Parafraseando e ampliando Bruno Latour (2008), diria que se o humano surge no entrecruzamento de bio-zoo-psico-noo-teo-socio-*tecnomorfismos*, o tecnológico emerge da permutação e combinação de bio-zoo-psico-noo-teo-socio-*antropomorfismos*.

Reconhecer nossa ontologia ciborgue é perceber que, como afirma Lúcia Santaella (2002), somos corpos híbridos que entrelaçam, (re)compõem, permutam,



imbricam matéria orgânica, signos, objetos, interações. Nossas “máquinas sensórias” (SANTAELLA, 2000, p. 201), isto é, os sentidos e a inteligência sensória humanas ampliaram-se e extrassomatizaram-se em máquinas visuais, sonoras, etc. Nesse sentido, percebemos como:

os meios, instrumentos e máquinas de produção de linguagens, como extensões de nossas capacidades sensórias e cerebrais, e os signos por eles produzidos, como amplificadores e multiplicadores dessas capacidades, foram dando ao nosso corpo dimensões correspondentes aos níveis crescentes de extrassomatização do cérebro. (Idem, p. 201).

Por sua vez, as máquinas e os meios – entendidos, como sugere Santaella (2000), como mecanismos de produção e reprodução de linguagens – emergem como híbridos simbólico-materiais que miscigenam, permutam e combinam matéria orgânica e inorgânica, sensorialidades, temporalidades, noologias, naturezas-culturas, interações. Devir-homem, devir-máquina, devir-meios são diferentes ângulos paraláticos de um mesmo processo.

Essa perspectiva sobre as tecnologias não implica em qualquer adesão à utopia transhumanista, que a World Transhumanist Association - criada em 1998 por Nick Bostrom e David Pearce - apresenta como o uso ético da tecnologia para melhorar e expandir as capacidades humanas (ŽIŽEK, 2012a). A premissa do transhumanismo é que, em termos evolutivos, o desenvolvimento do homem enquanto espécie – portanto, dentro da clivagem ocidental clássica do humano - “ainda está longe de chegar ao fim: todo tipo de novas tecnologias (neurofarmacologia, inteligência artificial, cibernética e nanotecnologia) tem (...) o potencial de aprimorar a capacidade humana” (Idem, p. 237). É exatamente essa visão dicotômica, totalmente *humanista* do humano e do não-humano que afasta radicalmente o ponto de vista transhumanista da perspectiva que estou propondo. Apesar de suas preocupações éticas com a acessibilidade das tecnologias e com quem transforma/manipula quem, os transhumanistas, como sintetiza Slavoj Žižek:

continuam humanistas demais. Ou seja, quando descrevem a possibilidade de intervir em nossa base biogenética e mudar nossa própria “natureza”, eles pressupõem, de certo modo, que o sujeito autônomo que decide livremente seus atos ainda está ali, decidindo como mudar sua “natureza”. Eles levam ao extremo a cisão entre “sujeito do enunciado” e “sujeito da enunciação”: de um lado, como objeto de minhas intervenções, sou um mecanismo biológico cujas propriedades, inclusive as mentais, podem ser manipuladas; de outro estou (ajo como se estivesse) isento, de certo modo, dessa manipulação, como indivíduo autônomo que pode fazer a escolha certa. (...) Bostrom ressalta que a escolha de se valer dessas opções de



aprimoramento deveria caber ao indivíduo; mas esse indivíduo ainda estará lá? (Idem, p. 237-238)

Longe de qualquer utopia transhumanista, pois, pensar as mídias digitais na perspectiva que esbocei implica em percebê-las não como *ferramentas*, isto é, instrumentos inertes “utilizados” por indivíduos autônomos que, por meio delas, se interconectam, mas – se utilizarmos a terminologia de Latour (2008) - como *atores* que co-definem o mundo em seu devir. Isso significa, em primeiro lugar, concebê-las da forma como Barad (2003) define qualquer aparelho:

não são meros arranjos estáticos no mundo, mas *(re)configurações dinâmicas do mundo, específicas práticas de agenciamento/intra-ações/performances através das quais determinados limites excludentes são definidos*. Os aparelhos não têm um limite “externo” inerente. A indeterminação do limite “externo” representa a impossibilidade do fechamento – a incessante intra-atividade na re-configuração iterativa do aparelho [...]. Os aparelhos são práticas abertas e inacabadas. (...) os aparelhos são eles próprios fenômenos. [...] Os aparelhos são constituídos por práticas específicas que estão constantemente abertas a re-arranjos, re-articulações e outras reformulações. [...] Além disso, todo aparelho específico encontra-se sempre em um processo de intra-ação com outros aparelhos, e o envolvimento de fenômenos localmente estabilizados [...] em iterações subseqüentes de determinadas práticas produz importantes mudanças no aparelho específico em questão e portanto na natureza das intra-ações que resultam na produção de novos fenômenos, e assim por diante. (p. 816-817, grifo e sublinhado da autora).

Como os demais aparelhos, as tecnologias e os meios digitais de comunicação são inacabadas, em permanente (re)configuração, não possuem limites externos pré-definidos - onde começam e onde terminam em um tablet, em um smartphone, no Google, em uma rede social o material, o simbólico, o discursivo, o noológico, o psicosociocultural, o tecnológico, etc.? - e participam de incessantes processos intrativos com outros aparelhos, com atores humanos, sociais, noológicos, etc. contribuindo para a emergência de novas intra-ações, para a constituição interminável de novos fenômenos.

Enquanto atores híbridos bio-zoo-psico-noo-teo-socio-tecno-antropológicos, as mídias digitais não operam *cortes epistemológicos* no devir-mundo, como idealizam (ou temem) as visões humanistas de matriz “moderna” que, em seu afã de “purificar” o real dos híbridos, se revelam incapazes de conceber a politemporalidade inscrita nos



dispositivos tecnológicos (LATOURE, 2008), o que gera a percepção de “novos mundos”, utópicos ou distópicos, forjados do nada pelos aparelhos digitais. Pelo contrário, elas estão totalmente imbuídas de múltiplos elementos - mutuamente imbricados e inextricavelmente entrelaçados - produtos de séculos de agenciamentos acumulados e, recursivamente, contribuem em seus agenciamentos para (re)configurar esses elementos. Elas e as intra-ações que produzem 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, sensorialidades e emoções individuais e coletivas; de relações do humano com o não-humano, etc. e, simultaneamente, (re)configuram incessantemente paradigmas; relações sócio-econômico-políticas; práticas discursivas; universos noológicos; percepções, sensações, sensorialidades e emoções individuais e coletivas; relações entre o humano e o não-humano; etc.

Agenciamentos digitais: a co-emergência de múltiplos mundos possíveis

No terreno de hibridações que – dentro da perspectiva que esbocei - emerge das intra-ações que envolvem mídias digitais, podem surgir múltiplas (re)configurações do real. Obviamente, não cabe nenhum ciberotimismo ingênuo: tudo o que definia os arranjos geo-bio-psico-noo-tecno-socioculturais do mundo pré-digital impregna e participa da configuração – permanentemente inacabada, pois ela própria devir – do mundo digital. Processos verticais de comunicação; hierarquias sócio-econômico-político-cognitivas; exclusões e inclusões arbitrárias, definidas por dinâmicas de capital ou de poder; relações de dominação, vigilância e controle social (de cima para baixo ou horizontais, produzidas pelas próprias redes antropotecnológicas digitais); repressão; censura (imposta externamente ou auto-imposta); violências; neuroses e obsessões individuais e coletivas; discriminações; devastações ambientais (entre as quais, por exemplo, as conseqüências do chamado lixo tecnológico); exploração do trabalho humano⁸, entre outros aspectos, caracterizam, permeiam e contribuem para (re)definir o mundo que emerge dos agenciamentos dos quais as mídias digitais são atores intrativos.

Para citar apenas alguns exemplos do que acabo de afirmar, Antoine Champagne (2013) revela que empresas de tecnologias informáticas européias e norte-americanas

⁸ Slavoj Žižek (2012b) cita o caso da empresa FoxConn, que monta iPads para a Apple em fábricas na China: muitos de seus trabalhadores acabaram se suicidando devido a condições de trabalho altamente degradantes.



forneceram para regimes autoritários de diversos países tecnologias conhecidas como *Deep Packet Inspection* (inspeção profunda de pacotes), que permitem interceptar mensagens enviadas por internautas durante o percurso que um pacote de dados realiza até seu receptor e, assim, ler o conteúdo das conversas, editá-las, enviá-las para outras pessoas, apagá-las antes que cheguem ao destinatário previsto, entre outras coisas. O autor mostra que documentos internos dessas mesmas empresas, divulgados pelo site WikiLeaks em 2011, revelam que a da vigilância das redes de comunicação digital é uma indústria extremamente lucrativa que cobre, atualmente, 25 países. Uma indústria que não se dirige apenas aos regimes autoritários: essas tecnologias permitem a agências de marketing analisar os sites que visitamos, os posts e as páginas que curtimos ou compartilhamos nas redes sociais, o que escrevemos em nossos perfis nas mesmas, etc. para enviar ofertas comerciais personalizadas. O próprio fornecimento dos serviços da internet que possibilitam a comunicação entre usuários - contas de e-mail, blogs, perfis ou páginas em redes sociais, plataformas de compartilhamento de vídeos, etc. - concentra-se nas mãos de poucas, grandes corporações - o fenômeno que Žižek (2012a) denomina de privatização da nuvem ou privatização do intelecto geral - que, dessa forma, tornam-se detentoras de quantidades enormes de informações a respeito dos internautas, que podem ser usadas comercialmente por elas próprias, comercializadas para agências de marketing, vendidas ou cedidas sob pressão a governos e serviços de inteligência. Evgeny Morozov (2011) revela que regimes como o do Vietnã e serviços de inteligência como os da Rússia *incentivam* o acesso da população às tecnologias digitais e promovem iniciativas de alfabetização digital - contrariamente a outras ditaduras e agências de inteligência, que enxergam na disseminação da web uma ameaça - *exatamente* porque isso lhes torna mais fácil controlar e, eventualmente, manipular o que os cidadãos daqueles países fazem na internet. O autor também menciona o que denomina de *nietwork* (Idem, 240), comunidades virtuais baseadas em relações horizontais e colaborativas, mas cujos objetivos são disseminar campanhas de ódio, incitar à violência, etc.

Fenômenos como esses não impedem o surgimento de dinâmicas e processos regidos por lógicas opostas. No devir-mundo os antagonismos não se excluem: se hibridam, co-definem, co-englobam e complementam. Por isso, as intra-ações antropodigitais originam também dinâmicas de transformação que não implicam “nem a relação instrumental sujeito-objeto, nem a troca impessoal e possessiva do mercado, mas a troca (...). *A relação ao “outro” é horizontal, heterogênea e indispensável*”



(COCCO, 2009, p. 204-205). Os agenciamentos - a produção múltipla, horizontal, heterogênea, criativa de novas configurações de real – que elas produzem encerram o potencial para sobrepujar – não eliminar, mas englobar em novas configurações - o controle da web pelas corporações que privatizam os meios de acesso ao ciber mundo - principal responsável pelos fenômenos de vigilância das redes que mencionei - e construir novas sociedades-naturezas participativas auto-eco-organizadas.

A meu ver, fenômenos como as revoltas espontâneas e auto-organizadas na Tunísia e o Egito durante o início do longo processo, ainda inacabado, que foi denominado de Primavera Árabe; os movimentos de indignados – cujas sociabilidades horizontais, construção colaborativa de conhecimento e dinâmicas de troca (de competências, saberes, etc.) parecem confirmar as características da inteligência coletiva preconizadas na década de 1990 por Pierre Lévy (1998) - e o hacktivismo do Anonymous – que fez emergir a prática do *swarming*: pessoas e grupos que coordenam espontaneamente suas ações sem dar-se nem receber ordens (PADILLA, 2012) - representam diversas modalidades/possibilidades de manifestação/atualização desse potencial, que pressupõe uma percepção – mesmo que, provavelmente, inconsciente e informe – das relações entre o humano e o não-humano e, mais especificamente, entre o homem e as tecnologias digitais de informação e comunicação como hibridação criativa em agenciamentos intra-ativos, muito mais do que mera *utilização*.

Um fenômeno emerso no Brasil em 2012, a disseminação do slogan-conceito “Sou Guarani-Kaiowá” por parte de centenas de milhares de usuários da rede social Facebook como forma espontânea de solidariedade à população indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul ameaçada de extermínio – movimento que, em muitos casos, representou o primeiro contato de milhares de brasileiros urbanos com o genocídio desse povo (BRUM, 2012) – manifesta, a meu ver, um aspecto relevante que emerge da percepção do mundo digital como redes de hibridações bio-psico-noo-socio-tecno-culturais: a emergência de uma nova visão do humano - mesmo que vaga e indefinida - como uma teia inacabada e em permanente (re)construção de múltiplos pertencimentos (SERRÈS, 2005), não mais como um arranjo identitário rígido, homogêneo, fechado e permanente. Declarar-se Guarani-Kaiowá em uma rede social não implica em uma adesão ao modo de viver e à visão de mundo desse povo, sobre as quais – aliás – na maioria dos casos os participantes do movimento não possuíam qualquer conhecimento: significa declarar-se e experienciar-se como um feixe de



possíveis em permanente (re)definição, como uma plataforma recombinaadora/permutadora de pertencimentos, um devir-sujeito no devir-mundo.

À luz das ideias expostas, acredito que repensar as mídias digitais em uma perspectiva não-ocidentalocêntrica – portanto, inevitavelmente não-humanista – abra possibilidades hermenêuticas extremamente ricas para a exploração das hibridações antropodigitais. Neste trabalho, me propus a traçar pistas de reflexão que permitam relacionar fenômenos que emergem dessas hibridações com a perspectiva teórica em construção de uma *onto-epistemologia* do devir diferencial, como esboço inicial para a elaboração de um ponto de vista sobre elas que sistematize, organize e articule diversos aportes epistemológicos não-humanistas.



Referências Bibliográficas

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.

BRUM, Eliane. **Sobrenome: “Guarani Kaiowá”**. Texto online. Disponível em:<<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/sobrenome-guarani-kaiowa.html>>. Acesso em: 30 dez. 2012.

CHAMPAGNE, Antoine. **Vigilância extrema na internet**. Texto online. Disponível em:<<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1093>>.

COCCO, Giuseppe. **MundoBraz: o devir-Brasil do mundo e o devir-mundo do Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. HUNZRU, Hari; HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue**. As vertigens do pós-humano. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org. e Trad.). 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

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

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

MORIN, Edgar. **O método 4: as idéias – Habitat, vida, costumes, organização**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MOROZOV, Evgeny. **L’ingenuità della rete**. Il lato oscuro della libertà di internet. Trad. Marilena Renda e Fjodor Ardizzioia. Turim: Codice, 2011.

PADILLA, Margarita. **El kit de la lucha en Internet**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.

SANTAELLA, Lúcia. Cultura tecnológica & o corpo biocibernético. LEÃO, Lúcia (Org.). **Interlab**. Labirintos do pensamento contemporâneo. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2002. p. 197-202.

SERRES, Michel. **O incandescente**. Trad. Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

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

_____. **O ano em que sonhamos perigosamente**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012b.