

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

ANDRE FIGUEIREDO STANGL

Modos de Coexistência Mediada  
Por uma Ontologia da Atenção Distribuída Digitalmente

São Paulo  
2016

ANDRE FIGUEIREDO STANGL

Modos de Coexistência Mediada  
Por uma Ontologia da Atenção Distribuída Digitalmente

Tese apresentada à Escola de Comunicações  
e Artes da Universidade de São Paulo  
para obtenção do título de Doutor  
em Ciências da Comunicação

Área de concentração: Teoria e  
Pesquisa em Comunicação  
Linha de pesquisa: Comunicação e  
Ambiências em Redes Digitais

Orientador: Prof. Dr. Massimo Di Felice

São Paulo  
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Stangl, Andre Figueiredo  
Modos de Coexistência Mediada: Por uma Ontologia da  
Atenção Distribuída Digitalmente / Andre Figueiredo Stangl. --  
São Paulo: A. F. Stangl, 2016.  
204 p.: il.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências  
da Comunicação - Escola de Comunicações e Artes /  
Universidade de São Paulo.  
Orientador: Massimo Di Felice  
Bibliografia

1. Mediação 2. Modos de existência 3. Ecologia cognitiva  
4. Digitalização 5. Bruno Latour I. Di Felice, Massimo II.  
Título.

CDD 21.ed. - 302.2

STANGL, A. F. **Modos de Coexistência Mediada: Por uma Ontologia da Atenção Distribuída Digitalmente**. Tese apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências da Comunicação.

Aprovado em: 11 de maio de 2016

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Irene de Araújo Machado

Instituição: CCA/ECA/USP

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Massimo Di Felice

Instituição: CRP/ECA/USP

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Sérgio Bairon Blanco Sant'Anna

Instituição: CRP/ECA/USP

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Stelio Marras

Instituição: IEB/USP

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Theophilos Rifiotis

Instituição: CFH/UFSC

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_



Dedicado à minha filha Julia,  
por regar meu coração.

## **AGRADECIMENTOS**

Massimo Di Felice, meu orientador e inspirador, e ao CNPq, que apoiou a pesquisa.

Agnes Mariano, minha esposa e parceira de coexistência.

Minha mãe, Eugenia Figueiredo e meu pai, Johann Stangl, sem vocês nada teria sido possível.

Aos parentes, amigas e amigos

Alonso Jabar, André L. A. Silva, Augusto Pinheiro, Demerval Bruzzi, Eduardo Menezes, Edivaldo Bolagi, Hilton Amorim (in memoriam), João Mariano, Karine Mariano, Laura Dantas, Lêda Xavier, Margaret Stangl, Mário César Vinhas, Rosana Viana, Solange Guillarducci (in memoriam), Ubaldo Coelho, Vanessa Mariano e Walter Mariano.

Aos meus sogros Zenite e Antonio Mariano (in memoriam).

Aos colegas do Atopos

Adriana Ramos, Alexandre Hannud Abdo, Ana Patrícia Santana, Antonio Rafele, Artur Matuck, Beatriz Redko, Carlos Eduardo Aguiar, Cláudia Leonor Oliveira, Dora Kaufman, Eliete Pereira, Eli Borges, Erick Roza, Fabio Munhoz, Fernanda Moreira, Iara Franco, Juli San, Julliana Cutolo, Leandro Yanaze, Marcella Faria, Mariana Marchesi, Marina Magalhães, Mario Pireddu, Mesac Silveira, Raquel Melo e Raoni Maddalena.

Agradecimento especial aos membros da banca de defesa por suas preciosas observações, sem as quais não seria possível fazer os ajustes dessa versão final da tese.

Irene Machado, Sérgio Bairon, Stelio Marras e Theophilos Rifiotis.

Também agradeço a cuidadosa revisão de Laura Dantas e a preciosa supervisão de Agnes Mariano.

A gratidão, no entanto, não basta para agradecer a todos não humanos envolvidos, mas é o que sinto.... Então, muito obrigado, companheiros e companheiras!

*André Lemos – Falávamos ontem de Gaia, no Pelourinho, e o senhor me disse que o Brasil teria um papel importante na fase atual dessa controvérsia da vida do planeta. Qual é sua opinião sobre o papel mundial do Brasil?*

*Bruno Latour – [...] O Brasil e a Índia têm divindades. Essas coisas não poderiam vir de outros povos que não os que possuam divindades porque sem elas é re-naturalização, ecologia. E a naturalização não faz nada avançar. [...] A repolitização dos elementos precisa passar pelas divindades. E é aqui que Gaia me interessa, por mobilizar as paixões, provavelmente da ordem daquelas que foram mobilizadas pelas religiões. Isso não quer dizer que se trata de um movimento religioso. Gaia é um conceito científico. É preciso que ele continue como um conceito científico. Gaia é acusada de ser New Age e, a meu ver, talvez seja realmente New Age. Não se deve mais evitar o caráter New Age. Por todos esses elementos de mistura entre ciência, New Age, religião etc. é que o Brasil está bem posicionado – fora o fato de haver a floresta amazônica que é gigantesca! [...] Eu não digo que o Brasil vai inventar o culto por Gaia! Mas é uma hipótese interessante. Existe algo muito grande, muito perturbador.*

---

*Eu sou um investigador. Eu faço sondas, não tenho nenhum ponto de vista. Eu não fico em uma posição, ninguém em nossa cultura é convidado enquanto permanecer em uma posição fixa. Uma vez que começa a se mover ao redor, cruzando fronteiras, é um delinquente, não joga limpo.*

*O explorador é totalmente inconsistente. Nunca sabe em que momento vai fazer alguma descoberta surpreendente. Mas consistência é um termo sem sentido para se aplicar ao explorador. Se ele quisesse ser consistente, ficaria em casa.*

*Jacques Ellul diz que a propaganda começa quando termina o diálogo.*

*Eu falo de volta à mídia e partindo em uma aventura de exploração.*

*Eu não explico.*

*Eu exploro.*

Marshall McLuhan

## RESUMO

STANGL, A. F. **Modos de Coexistência Mediada**: Por uma Ontologia da Atenção Distribuída Digitalmente. 2016. 204 f. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A pesquisa apresenta o conceito da coexistência mediada comunicacionalmente e tenta identificar os “erros” de percepção que podem ocorrer entre as diversas formas/ambientes de mediação comunicacionais, representadas pelos fluxos e refluxos: acústicos, visuais, elétricos e digitais. O conceito de coexistência mediada comunicacionalmente é inspirado na “Investigação sobre os Modos de Existência”, de Bruno Latour, e opera uma tradução da tensão entre essencialismo e correlacionismo visando a um deslocamento da atenção que nos ajude a perceber etnograficamente as relações entre humanos e não humanos. Assim, na primeira etapa da pesquisa foi feita uma revisão da “investigação” de Latour, descrevendo seus passos até a missão diplomática e colaborativa de composição de um mundo comum, representada pela AIME. Em seguida, foram mapeados os principais usos do termo mediação, buscando identificar aqueles mais próximos da AIME, como foi o caso das explorações de Marshall McLuhan. Por fim, para identificar esses fluxos e refluxos ontológicos foi realizada uma experimentação etnográfica sobre o fenômeno dos rolezinhos, partindo a princípio dos rastros das controvérsias sobre o evento. O percurso que levou a pesquisa a formular o conceito de coexistência mediada também levou a propor uma estratégia de autoconhecimento, ou autoantropologia, como prefere Marilyn Strathern, que nos ajude a lidar com a multiplicação dos ambientes de nossas ecologias cognitivas. Tendo como base indícios de que a velocidade e a intensidade do trânsito entre as diversas mediações comunicacionais instauram desvios e confusões (semelhantes a “erros” de percepção, aqui nomeados como efeito Flammarion), a pesquisa então propõe/constata o seguinte: para aprender a conviver com os desafios de uma atenção distribuída digitalmente e no sentido da diplomacia que nos levará a compor um novo e múltiplo mundo, talvez seja necessário reaprendermos a nos livrar da atenção.

Palavras-chave: Mediação. Modos de existência. Ecologia cognitiva. Digitalização. Bruno Latour.

## ABSTRACT

STANGL, A. F. **Modes Of Mediated Coexistence**: For An Ontology of Digitally Distributed Attention. 2016. 204 f. Tese (Doutorado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This research presents the concept of communicatively mediated coexistence, and it attempts to identify perceptions “errors” likely to occur among the several communicational mediation forms/environments represented by fluxes and refluxes: acoustic, visual, electric, and digital. The concept of communicatively mediated coexistence is inspired by Bruno Latour's “An Inquiry Into Modes of Existence” and it performs a translation of the tension between essentialism and correlationism, aiming at an attention shift that helps us to perceive, ethnographically, the relations between humans and non humans. Thus, the first stage of the research was a review of Latour's “inquiry”, describing his steps up to the collaborative and diplomatic mission of composing a common world, represented by AIME. Next, the main uses of the term mediation were mapped in order to identify those closer to AIME, as in the case of Marshall McLuhan's explorations. Finally, in order to identify these ontological fluxes and refluxes, an ethnographic experiment about the phenomenon of rolezinhos (short strolls) was carried out, starting with the trail of controversies raised by the event. The path which led to the formulation of the concept of mediated coexistence, in this research, also led to proposing a strategy of self-awareness – or self-anthropology, as preferred by Marilyn Strathern – which may help us deal with the multiplication of the environments of our cognitive ecologies. Based on the evidence that the speed and intensity of the transit among several communicational mediations establish deviations and confusions (similar to perception “errors”, here named as Flammarion effect), the research proposes/concludes the following: in order to learn to coexist with the challenges of a digitally distributed attention, and towards the diplomacy which will allow us to compose a new and multiple world, perhaps it is necessary to relearn to free ourselves from attention.

Keywords: Mediation. Modes of existence. Cognitive ecology. Digitalization. Bruno Latour.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Modos de existência	34
Figura 2 – Cruzamentos	56
Figura 3 – Jano bifronte, o alerta	66
Figura 4 – Tetraedro	77
Figura 5 – Rolezinhos	106
Figura 6 – Capas sobre rolezinhos	115
Figura 7 – Cronologia dos rolezinhos	116
Figura 8 – Geolocalização dos rolezinhos no Brasil	117
Figura 9 – Geolocalização dos rolezinhos em São Paulo	118
Figura 10 – Palavras-chave (tags) usadas para falar sobre os rolezinhos	120
Figura 11 – Diagrama com a rede de actantes dos rolezinhos	121
Figura 12 – Perguntas e tarefas da Teoria ator-rede	125
Figura 13 – As cinco incertezas da Teoria ator-rede	126
Figura 14 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	127
Figura 15 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	128
Figura 16 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	129
Figura 17 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	129
Figura 18 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	130
Figura 19 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	130
Figura 20 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	131
Figura 21 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos	132
Figura 22 – Rolezinhos oficiais	137
Figura 23 – Postagem de Darlan sobre a pesquisa	139

Figura 24 – Aviso no shopping Itaquera	140
Figura 25 – Imagens do Perfil de Lucas no Facebook	144
Figura 26 – Fluxos e refluxos comunicacionais	164
Figura 27 – Gravura de Flammarion	167
Figura 28 – Exemplo de grafo	173
Figura 29 – Fathom-five (pintura de Pollock)	177
Figura 30 – A coexistência gráfica	180
Figura 31 – Number 8 (pintura de Pollock)	180
Figura 32 – Foto da série “Removed” (Eric Pickersgill)	193

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tabela dinâmica (Pivot table)	37
Tabela 2 – Temperatura dos cruzamentos	56

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. MODOS DE EXISTÊNCIA	18
2.1 – BRUNO LATOUR E SUA TRAJETÓRIA	19
2.2 – SOBRE A AIME (AN INQUIRY INTO THE MODES OF EXISTENCE)	28
2.3 – METALINGUAGENS	30
2.4 – OS MODOS DE EXISTÊNCIA	33
2.5 – OS 15 MODOS	38
2.5.1 – Nem quase-objeto, nem quase-sujeito (grupo 1)	38
2.5.2 – Quase-objetos (grupo 2)	41
2.5.3 – Quase-sujeitos (grupo 3)	45
2.5.4 – Pontes entre quase-objetos e quase-sujeitos (grupo 4)	48
2.5.5 – Metalinguagem da investigação (grupo 5)	50
2.6 – CRUZAMENTOS E PASSAGENS	53
2.6.1 – O quase-sistema de cruzamentos da AIME	54
2.6.2 – Alguns cruzamentos	57
2.7 – O MODO PREPOSIÇÃO [PRE]	59
3. RASTROS DA MEDIAÇÃO	67
3.1 – MEDIAÇÃO E MITOS	68
3.2 – MEDIAÇÃO E SEUS USOS	71
3.3 – MEDIAÇÃO É A MENSAGEM	74
3.4 – MEDIAÇÃO E DIGITALIZAÇÃO	81
3.5 – MEDIAÇÃO E ARTE	82
3.6 – MEDIAÇÃO E REALIDADE	85
3.7 – MEDIAÇÃO E ATOPIA	87



3.8 – MEDIAÇÃO E CULTURA	89
3.9 – MEDIAÇÃO E MODOS DE EXISTÊNCIA	93
3.10 – MEDIAÇÃO E COEXISTÊNCIA	95
3.11 – MEDIAÇÃO E ETNOGRAFIA	98
4. OS ROLEZINHOS E AS MEDIAÇÕES DIGITALIZADAS	105
4.1 – OS ROLEZINHOS	106
4.1.1 – Aproximação cartográfica	111
4.1.2 – Rastros dos rolezinhos	114
4.1.3 – Considerações e controvérsias	123
4.2 – ETNOGRAFIA DOS ROLEZINHOS	124
4.2.1 – Rastros coletivos	127
4.2.2 – Controvérsias	133
4.2.3 – Primeiro movimento (fluxo): estabilização	137
4.2.4 – Segundo movimento (refluxo): composição	144
4.2.5 – Considerações e conexões	150
5. COEXISTÊNCIA MEDIADA COMUNICACIONALMENTE	154
5.1 – COEXISTÊNCIAS	155
5.2 – FLUXOS E REFLUXOS COMUNICACIONAIS	163
5.3 – EFEITO FLAMMARION	166
5.4 – ATENÇÃO DISTRIBUÍDA DIGITALMENTE	174
6. QUASE-CONCLUSÕES	185
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	194

## 1. INTRODUÇÃO

O “domínio” da comunicação é constantemente “cortado”<sup>1</sup> por novos modos de mediação. Alguns autores chegam a dizer que a comunicação nada mais é que o estudo das mediações<sup>2</sup> (LEMOS, 2013d). Em geral, as abordagens sobre as mediações comunicacionais se subdividem entre aqueles que apontam a primazia dos meios, como nas obras de Marshall McLuhan (1988, 2001, 2005), e aqueles que destacam a importância sociopolítica do processo de mediação, como observa Hjarvard (2012). Tal subdivisão pode de alguma forma induzir a uma simplificação, opondo um suposto determinismo de um lado a uma bem-intencionada militância do outro.

Na busca de encontrar uma forma que não exclua nenhuma das vozes que ajudam a compor o fenômeno da mediação comunicacional, a obra de Bruno Latour tem se mostrado uma alternativa interessante de articulação das mais diversas perspectivas, um multiverso epistêmico, que nos permite transitar sem cair no imobilismo pós-moderno, nem na militância excessiva. Assim, no Capítulo 2, o livro/projeto/site “Investigação sobre os Modos de Existência”, de Latour (2013), agirá como um tipo de mapa digitalizado, arriscado como o Waze<sup>3</sup>, nos permitindo passear por domínios e subdivisões distintos, cruzando fronteiras entre comunicação e sociologia, entre antropologia e psicologia, entre arte e tecnologia, entre filosofia e mitologia, entre outras, para citar as mais marcantes.

Não cabe aqui traçar o mapa dos desafios epistemológicos da comunicação, mas sem dúvida vale apontar alguns dos passos que levam em direção à aproximação entre a obra de

---

1 Segundo Marilyn Strathern: “Cortar é uma metáfora usada pelo próprio Derrida para o modo como um fenômeno interrompe o fluxo de outros” (STRATHERN, 2014, p. 304).

2 Em uma palestra, André Lemos chegou a sugerir que se substituísse o nome do domínio “comunicação” por “mediação”.

3 Aplicativo GPS colaborativo para Smartphones. Ver: <<http://www.techtudo.com.br/dicas-e-tutoriais/noticia/2013/10/como-usar-o-waze-guia-rapido-para-navegar-no-gps-colaborativo.html>>.

Latour e o domínio da comunicação. No Brasil<sup>4</sup>, destaca-se o trabalho do GrupCiber (UFSC) coordenado por Theophilos Rifiotis (2010a, 2010b, 2012, 2014), além das pesquisas de André Parente (2004), Simone Pereira de Sá (2009, 2011), Fernanda Bruno (2012), Erick Felinto (2013), Lúcia Santaella (2013, 2015), também algumas pesquisas do Atopos (USP), coordenado por Massimo Di Felice (2012a, 2012b, 2013a, 2013b), entre outros. Sendo André Lemos (2011, 2012, 2013a, 2013b, 2013c, 2013d, 2014, 2015a, 2015b), coordenador do Lab404 (UFBA), atualmente, o principal pesquisador a apontar tentativas de aproximação entre as pesquisas de Latour e os estudos da comunicação.

Mas não se trata de pensar como Latour, e sim pensar com Latour: quais são as pontes que devemos atravessar para pensar/descrever a forma como ocorrem as mediações que permitem a composição de nossa coexistência? Em sua totalidade, seria quase impossível descrever todas as mediações que nos compõem. Por isso, escolhemos nos concentrar nas mediações comunicacionais, para assim tentar enxergar algum padrão<sup>5</sup> que nos permita desenhar as rotas de seus fluxos e refluxos.

No Capítulo 3, exploro as possibilidades dos cruzamentos do conceito de mediação com os outros aspectos que podem ajudar a ilustrar o funcionamento das mediações comunicacionais. Nessa seção, foi fundamental revisitar a obra de Marshall McLuhan (1988, 2001, 2005) à luz das investigações de Latour. Só assim foi possível reinterpretar as mediações comunicacionais como tipos de coexistências em diferentes ecologias cognitivas.

Mas, mesmo assim, ainda seriam muitos os fenômenos a se analisar, sendo então necessário mais um recorte. Entre as diversas “associações” que compõem o “coletivo” que

---

4 Ainda que seja prematuro afirmar, existem indícios de que a aproximação entre as pesquisas em comunicação e a obra de Latour tem sido objeto crescente da atenção por uma parte considerável de pesquisadores brasileiros.

5 Segundo McLuhan: “Nosso mundo eletronicamente configurado nos forçou a passar do hábito de classificar os dados ao modo de reconhecimento de padrões. Não podemos mais construir em série, bloco a bloco, passo a passo, porque a comunicação instantânea assegura que todos os fatores do ambiente e da experiência coexistam em um estado de interação ativa” (MCLUHAN; FIORE; AGEL, 2011, p. 64).

chamamos de sociedade – cultura, gênero, classe, espécie, raça, peso, gosto, localização etc. – uma parece particularmente interessante para entender o fenômeno da mediação comunicacional: as gerações. No sentido de tentar entender as transformações atuais de nossa ecologia cognitiva, escolhemos olhar principalmente para as novas gerações, como fez Michel Serres no belo e inspirador livro *Polegarzinha*.

Não habitamos mais o mesmo tempo; eles vivem outra história. [...] destruíram a faculdade de atenção deles [...]. Essas crianças então habitam o virtual. As ciências cognitivas mostram que o uso da internet, a leitura ou a escrita de mensagens com o polegar, a consulta à Wikipédia ou ao Facebook não ativam os mesmos neurônios nem as mesmas zonas corticais que o uso do livro, do quadro-negro ou do caderno. [...] Não têm mais a mesma cabeça. [...] Eles não têm mais o mesmo corpo, a mesma expectativa de vida, não se comunicam mais da mesma maneira, não percebem mais o mesmo mundo, não vivem mais na mesma natureza, não habitam mais o mesmo espaço (SERRES, 2013, p. 17-20).

Como professor e pesquisador, tenho tido a oportunidade de conviver com jovens, das mais diversas idades, situações econômicas e geográficas. Durante o percurso da pesquisa, um evento me chamou a atenção: os rolezinhos. Por se tratar de um evento atravessado por muitos tipos de mediação e que pode ser descrito de muitas formas: uma invenção da grande mídia, um movimento de reação de jovens discriminados, um *flash mob* sem maiores implicações políticas, um distúrbio sociocognitivo, um desvio coletivo operado por algoritmos, um indicativo de desequilíbrio ambiental. Talvez o evento tenha um pouco de cada uma dessas hipóteses, mas, como tentarei demonstrar, também pode ser um tipo de deslocamento entre diferentes ecologias cognitivas e modos de coexistência mediada.

No entanto, qual seria a melhor forma de tentar entender o que nos aproxima e o que nos distancia desses jovens rolezeiros? Nesse sentido, foi interessante a aproximação com a obra de Latour, primeiro por apresentar uma estratégia eficiente para lidar com controvérsias, através da cartografia de seus principais rastros. E depois por inspirar um tipo de aporte

etnográfico<sup>6</sup> sensível às especificidades da mediação digitalmente experimentada que não ignora a atuação dos actantes não humanos. Esse aporte enriquecido e ilustrado com as técnicas da Cartografia de Controvérsias (CC) permitiu uma tentativa inicial de aproximação do fenômeno, como será visto no Capítulo 4.

Nessa fase da pesquisa, foi reunido o máximo de material sobre a controvérsia dos rolezinhos, priorizando três grandes jornais, vídeos no Youtube, fotos, perfis e postagens em redes sociais e artigos acadêmicos. Foram coletadas dezenas de textos jornalísticos sobre os rolezinhos da Folha de S. Paulo, O Estado de S. Paulo e O Globo. Todo esse material foi organizado em um site para facilitar o acesso durante a pesquisa e também em um arquivo em PDF com o conteúdo de aproximadamente 2.000 páginas de um grupo de evento no Facebook, em que se observa a dinâmica de mobilização de um rolezinho. Um material precioso para pesquisas futuras, já que essas páginas já foram retiradas do ar por ordem judicial, em função de ações movidas pelos *shoppings*.

Na fase seguinte, iniciei uma experimentação etnográfica, através de um caótico diário de campo (sendo o Facebook uma espécie de campo), onde reúno descrições e impressões a partir da observação das ações nas páginas (perfis e grupos). Esse processo foi eminentemente autorreflexivo, como prevê a etnometodologia (COULON, 1995), e margeia os riscos daquilo que Marilyn Strathern chama de autoantropologia (STRATHERN, 2014, p. 133). Por outro lado, essa experiência de atenção etnográfica deixou-me mais próximo do desafio autoetnográfico que é, por assim dizer, o que caracteriza a AIME de Latour.

Partindo das experimentações dos capítulos 3 e 4 foi possível distinguir os quatro

---

6 Entre 1997 e 1999, tive a oportunidade de integrar uma equipe de pesquisa sobre epistemologia na área da Saúde Coletiva (SILVA, 2009). A pesquisa, coordenada pelo prof. Naomar de Almeida-Filho, usava a etnometodologia e se inspirava, já naquela época, no experimento de Latour e Woolgar relatado no livro *A Vida de Laboratório*. Assim, etnografávamos os laboratórios do Instituto de Saúde Coletiva (UFBA) tentando descrever como se dava a construção do conhecimento epidemiológico. Essa experiência em campo me chamou a atenção para o papel dos atores não humanos na consolidação das “verdades” científicas. Para os cientistas que etnografamos, computadores e equipamentos eram sempre mais confiáveis que informantes humanos.

fluxos principais das “coexistências mediadas comunicacionalmente”: acusticamente, visualmente, eletronicamente e digitalmente.

Assim, no Capítulo 5, tentamos descrever a estranheza que nos impede de definir aquilo que é, sem definir antes aquilo que tenta a definição. Para isso foi necessário encarar um novo desafio epistêmico: não se trata mais de olhar o pensamento pensando (como quis Hegel), nem denunciar as supostas intenções de outros coletivos, o desafio agora é perceber que percebemos. Se somos composições, híbridos de nós mesmos, navegando no espaço temporal de nossas memórias, como *timelines* infinitas e imprecisas, em que toda a nossa ideia de segurança, de certeza e de precisão depende de nossos amigos (e amigas!) não humanos, então por que, em geral, damos pouca atenção a essa relação? Sobre essa relação edificamos a noção de clareza, mas não conseguimos ouvir seu silencioso silêncio. Não são apenas teorias e novas formas simbólicas que poderão nos ajudar nesse desafio, o caminho é o risco conjunto. Quando pedras, plantas, planetas, desertos, telas e aves estiverem unidos no tempo, o espaço será um.

Quis o destino que a tentativa de descrever essa convivência gerasse frutos de papel. Um pouco mais frágeis e flamulantes que as pedras, no entanto, ricos em possibilidades e formas podem se transformar em barquinhos, aviões e até mesmo em teses.

## **2. MODOS DE EXISTÊNCIA**

Neste capítulo, vamos rever a trajetória do pensamento de Bruno Latour (1947), com suas ramificações conceituais, metodológicas e ontológicas, tentando entender como suas pesquisas podem ajudar na composição e descrição dos modos de coexistência mediada.

## 2.1 BRUNO LATOUR E SUA TRAJETÓRIA

No livreto *Biografia de uma investigação — a propósito de um livro sobre modos de existência*, Latour (2012b) descreve suas pesquisas e inquietações. Com isso conseguimos seguir os rastros de suas experiências e teorias, traçando algumas de suas *redes* de relações e os desdobramentos dos conceitos presentes em sua obra. Um fluxo que vai de sua relação com os textos sagrados; o período transformador em que morou na África; a etnografia das práticas científicas em laboratórios; o estudo das inovações técnicas; a formalização da Teoria Ator-Rede (ANT) e, por fim, a investigação sobre os modos de existência (AIME).

Uma trajetória que ele reconhece só ter sido possível graças à leitura e à interpretação, principalmente, de pensadores e pesquisadores<sup>7</sup> como William James (1842-1910), Gabriel Tarde (1843-1904), Alfred North Whitehead (1861-1947), Charles Péguy (1873-1914), Karl Polanyi (1886-1964), Étienne Souriau (1892-1979), Gilbert Ryle (1900-1976), Georges Canguilhem (1904-1995), John Langshaw Austin (1911-1960), Harold Garfinkel (1917-2011), Algirdas Julius Greimas (1917-1992), Gilles Deleuze (1925-1995), entre outros. Mas que não seria tão fértil sem as conversas e a colaboração com pesquisadores e pesquisadoras tão diversos como Jean-Jacques Salomon (1929-2008), Michel Serres (1930), Shirley Strum (1935), Marc Augé (1935), Marilyn Strathern (1941), Donna Haraway (1944), Ulrich Beck

---

<sup>7</sup> A indicação do ano de nascimento dos pesquisadores e das pesquisadoras é um dado interessante, o próprio Latour se situa na geração do *baby boom* (LATOUR, 2013, p. 271). A experiência geracional atravessa alguns aspectos importantes de nossa pesquisa, ainda que não se configure como um ponto a ser aprofundado nesse momento da pesquisa.



(1944-2015), Michel Callon (1945), Karin Knorr Cetina (1944), John Law (1946), Peter Sloterdijk (1947), Tobie Nathan (1948), Isabelle Stengers (1949), Philippe Descola (1949), Steve Woolgar (1950), Eduardo Viveiros de Castro (1951), Antoine Hennion (1952), Annemarie Mol (1958), Graham Harman (1968), entre outros.

Segundo Latour, sua trajetória, por caminhos diversos ganha alguma unidade quando olhada em perspectiva, ainda que, para muitos críticos, ela careça de unidade. Foi com paciência e perseverança, “seguindo de forma tão obstinada um mesmo projeto de pesquisa, dia após dia, durante vinte e cinco anos, preenchendo o mesmo questionário e respondendo às mesmas perguntas” (LATOURE, 2012b, p. 4), que ele conseguiu dar alguma unidade a sua obra. Essa atenção com algumas questões recorrentes ganha cores mais fortes após a leitura da AIME, quando todas as peças parecem, ainda que de forma dinâmica e escorregadia, encontrar algum tipo de encaixe.

Entre os diversos temas e conceitos recorrentes na obra de Latour, a insistência em alguns deles chama a atenção, pois a cada nova tentativa de abordagem, sob ângulos diversos, novos aspectos e formas de compreensão vão surgindo e sendo criados. Se fossem uma nuvem de tags, as mais destacadas seriam: simetria, caixa-preta, mediadores/intermediários, ator-rede, actantes, humanos/não humanos<sup>8</sup>, parlamento das coisas, ecologia, *matters of fact/matters of concern*, mononaturalismo, pluralismo ontológico, tradução, *faitiches*, irredução, articulação, associação, mundo comum, cosmopolítica, diplomacia etc. A reciclagem, ou a reutilização, de expressões da língua comum, tentando evitar a invenção de novos termos, não reduziu a necessidade de glossários, um recurso usado muitas vezes por Latour no final de seus livros.

Latour evita criar novos termos, assim de alguma forma tenta vacinar sua obra contra a

---

8 Segundo Strathern (2014, p. 285), Donna Haraway foi a primeira a apontar a importância antropológica da relação entre “humano e não humano” no clássico “A Cyborg Manifesto” (1983). No entanto, Latour também já apontava nessa direção na obra “Laboratory Life” (1979). (LATOURE, 1997, p. 195) e comenta sobre essa percepção no relato sobre sua trajetória (Id., 2012b, p. 11).

encaixotação, ou seja, a consolidação de novas caixas-pretas conceituais. Por outro lado, ao reutilizar expressões comuns redinamiza os sentidos da linguagem comum. A transmutação de termos e conceitos e a reinserção do pensamento no fluxo arriscado da vida são características da obra de Latour desde o começo de suas pesquisas, quando ainda se dedicava à exegese dos textos bíblicos. Para ele, se, por um lado, a constante invenção e reinvenção dos textos sagrados ao longo da história afasta e assusta os que buscam nas escrituras a confirmação estática de suas certezas, pode, por outro lado, alegrar e estimular aqueles que buscam algo mais dinâmico e vivo. Ou seja, para aqueles que reconhecem a importância da mediação enquanto transporte de sentido e não sua negação, a imprecisão dos textos sagrados (ou não) é justamente aquilo que garante a riqueza de suas interpretações contra a limitada visão dos fundamentalistas.

A experiência de viver um tempo na África (na cidade de Abidjan, na Costa do Marfim, entre 1973 e 1975) foi fundamental para Latour perceber como se alimenta o contraste<sup>9</sup> entre modernos e pré-modernos, um “script” que parece atender principalmente aos interesses dos que dividem o mundo assim. Essa é uma questão que irá atravessar (simetricamente) toda a obra de Latour:

[...] por que se utiliza a ideia de modernidade, de frente de modernização, de contraste entre o moderno e o pré-moderno, antes mesmo de se ter aplicado aos que se dizem civilizadores os próprios métodos de pesquisa aplicados aos “outros” – os quais se pretende senão civilizar completamente, pelo menos modernizar em certo grau? (LATOUR, 2012b, p. 7).

Já nessa época, Latour encontra a dificuldade, até hoje muito sutil, que impede uma possível e desejável Antropologia dos “modernos” de reconhecer como discutível aquilo que para os “modernos” parece elementar e, portanto, indiscutível: as técnicas industriais, a

---

9 Segundo Latour, nessa época, a leitura do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari foi uma grande inspiração para essa constatação (Ibid., p. 8).

economia, o “desenvolvimento”, a razão científica etc. Ainda que essa mesma Antropologia possa descrever e discutir a suposta ausência de construções similares e muito menos tão eficientes quanto as nossas nas culturas nativas (LATOUR, 2012b, p. 8). Foi essa falta de simetria na Antropologia que inspirou suas primeiras tentativas de etnografia das práticas científicas modernas. Em 1975, no Instituto Salk, na Califórnia, começou a pesquisa que depois se tornou o conhecido livro *A Vida de Laboratório*, escrito com Steve Woolgar. E foi justamente a partir dessa experiência em “campo” que notou como os modernos agenciam e são agenciados simultaneamente por seus objetos, ou seja:

[...] os personagens não humanos também tinham aventuras que poderíamos acompanhar se abandonássemos a ilusão de que eles eram ontologicamente diferentes dos seres humanos. O que vale é apenas a *agency*, suas capacidades de atuação e os diversos papéis que lhes foram atribuídos (Ibid., p. 11).

Olhando semioticamente os personagens da narrativa científica e descrevendo a prática das relações entre humanos e não humanos, pode-se dizer que a caracterização e a diferenciação entre os coletivos não são sustentadas apenas por conceitos abstratos ou simbólicos. Segundo Latour, os coletivos:

[...] diferem-se pela atuação que eles atribuem aos actantes, pelos testes que eles destinam a seus personagens, mas nunca porque uns fossem realistas, racionais, reais, e os outros simbólicos, imaginários ou míticos (Ibid., p. 11).

No entanto, foi somente a partir do contato com a etnometodologia de Garfinkel que Latour conseguiu equilibrar a receita de sua pesquisa, evitando o excesso da semiotização<sup>10</sup>, deixando assim os actantes<sup>11</sup> de sua própria pesquisa agir. Sem esse cuidado, não notaria as

---

<sup>10</sup> Inspirado principalmente pela obra de Greimas.

<sup>11</sup> “Uma vez que, em inglês, a palavra 'actor' (ator) se limita a humanos, utilizamos muitas vezes 'actant' (actante), termo tomado à semiótica, para incluir 'não-humanos' na definição” (LATOUR, 2001, p. 346).

descontinuidades, os hiatos no curso da ação, e portanto calaria seus interlocutores<sup>12</sup> em nome da unidade de uma explicação totalizante. Para Latour, a grande lição de Garfinkel é saber respeitar a voz do interlocutor, actante sem o qual não haveria ação. Assim,

[...] nenhuma continuidade de um curso de ação pode acontecer sem uma repetição inventiva que fornecesse ao ator social as capacidades reflexivas, as fontes de inovação, e até mesmo as sociologias e ontologias cujo desdobramento ultrapassava em muito as capacidades do etnólogo. **O pesquisado sempre sabe mais do que o pesquisador** (LATOURE, 2012b, p. 12-13, grifo nosso).

No caso das ciências, aquelas que aparentemente estudam apenas os não humanos, como a Física e a Química, isso parece óbvio. Não se tenta encaixar os novos fenômenos em uma explicação *a priori*. Se o fenômeno não se encaixa, é justamente aí que surge a oportunidade de uma nova teoria. Nas ciências do espírito, temos a tendência a buscar os fenômenos que se encaixam em nossas teorias, como uma forma de justificá-las. Aquilo que não se encaixa, em geral, é ignorado ou descartado.<sup>13</sup>

Em 1977, Latour começa a trabalhar no *Centre de sociologie de l'innovation* (CSI).<sup>14</sup> Este será um terreno fértil, cercado de técnicos e engenheiros, para um pequeno grupo de cientistas sociais ir traçando a rede dos rastros da técnica, de suas formas de reprodução e renovação. As pesquisas no tempo do CSI serão fundamentais na constituição da Teoria Ator-Rede (ANT), junto com Michel Callon, Antoine Hennion, Madeleine Akrich, Cécile Méadel, Jean-Pierre Courtial, Philippe Mustar, Lucien Karpik, entre outros.

Nos domínios da inovação tecnológica, os hiatos, os acidentes de percurso, têm papel fundamental e são reconhecidos como formas válidas de reinvenção (Ibid., p. 14). Sem depender do julgamento epistemológico, que muitas vezes ignora os desvios, em nome da

12 Conforme sugestão de Theophilos Rifiotis, o termo “interloctor” é mais relacional que o termo “informante”, que poderia sugerir uma função mais passiva nas interações de pesquisa.

13 É esse cuidado e essa esperança que, de alguma forma, orientam a busca empírica da presente pesquisa.

14 CSI é um laboratório de pesquisas sociológicas sobre inovação tecnológica, fundado em 1967 na tradicional *École des mines* de Paris (atualmente conhecida como *Mines ParisTech*) e associado ao *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS).

coerência, no campo industrial da inovação tecnológica, muitas vezes, um erro pode ser uma ótima oportunidade de negócios.

Assim como as ciências compreendidas em sua prática não podiam ser mantidas no estreito âmbito da epistemologia, as técnicas, sobretudo as mais modernas, não podiam ser mantidas na simples ideia de uma ação eficaz sobre a matéria: elas tinham a ver com a magia, com a religião, com a filosofia; elas tinham seu próprio mundo; eram cheias de métodos, artimanhas, cálculos, metafísica, e até mesmo moral (LATOUR, 2012b, p. 15).

Nessa mesma época, Latour aproxima-se das provocantes interpretações de Michel Serres, para quem a exegese de um texto se dá na metalinguagem do próprio texto. Ou seja, as validações, as condições de felicidade e infelicidade, como veremos depois, dos diversos modos de existência, são criadas/descobertas pelos próprios seres. Explicação e contextualização não devem se sobrepor ao que atores dizem.<sup>15</sup> Se queremos entender suas ações, devemos descrever da forma mais fiel possível as suas hesitações, seus hiatos, sua trajetória.

Um ponto, ou melhor, uma coisa ainda incomodava Latour. Segundo seu relato, nesse momento de sua biografia intelectual ainda persistia uma lacuna: como entender o papel da matéria? Por um lado, não é exclusividade humana a complexidade das interações ditas sociais, como ele pode observar na comunidade dos primatas estudados por Shirley Strum. Por outro lado, é justamente a forma elaborada como os humanos usam seus instrumentos técnicos que permite uma caracterização mais precisa desses tipos de associações e agrupamentos. Como diz Latour,

[...] o que caracteriza os seres humanos não é a emergência do social, mas o desvio, a tradução, a inflexão de todos os cursos de ação em dispositivos técnicos cada vez mais complicados (mas não necessariamente mais complexos) (Ibid., p. 17).

---

15 Como já alertava a etnometodologia de Garfinkel.

Essa constatação levou Latour, junto com Callon, a escrever o *Unscrewing the great Leviathan*, em 1979, artigo que inaugura a chamada Teoria Ator-Rede. Com isso, ele abriu e mudou de escala a perspectiva dos estudos das associações, sem desconsiderar os aspectos organizacionais, financeiros, administrativos e econômicos envolvidos na fabricação de nossos dispositivos técnicos.

O foco do pesquisador não pode se limitar ao pressuposto, ao já estabilizado, de um horizonte linear, como aparece muitas vezes nos manuais historiográficos, arrumando o percurso do desenvolvimento técnico-científico e delimitando os domínios. Para Latour:

Ao passar do social às associações, o analista aproveitava-se, enfim, de uma liberdade de manobra tão grande quanto a de seus informantes, em vez de se fechar no estreito quadro da “dimensão social” de fenômenos científicos, técnicos, cujo conteúdo deveria escapar-lhe completamente. O que se pretendia observar eram as redes socio-técnicas em vias de expansão (LATOUR, 2012b, p. 17).

Mas ainda não existia para Latour uma vacina contra os riscos da semiotização, uma vez que, mesmo alertado pela etnometodologia, ainda assim dependia da fala de seus interlocutores. Como evitar a autovalidação de suas metalinguagens, que tendiam a se sobrepor aos outros coletivos? Como compreender a pluralidade ontológica das realidades, sem reduzi-las ao plano do simbólico, do social ou do textual? As pesquisas de Latour seguiam, como ele mesmo diz, como boas tentativas de aplicação sociossemióticas dos pressupostos da Teoria Ator-Rede. No entanto, restava responder “onde estava o mundo em suas pesquisas”<sup>16</sup>. Segundo ele, ainda faltava:

[...] uma garantia satisfatória de que havíamos nos desprendido do texto, do social, do simbólico. Para alcançar esse objetivo, seria necessário apreender o mundo sem arrastar para dentro dele o tema humano e sua obsessão pelo conhecimento compreendido como a relação entre as palavras e as coisas (Ibid., p. 23).

---

16 Segundo Latour, essa era a inquietante pergunta que Isabelle Stengers sempre lhe fazia.

Para Latour, foi somente depois da leitura de Whitehead que a irredutibilidade<sup>17</sup> das coisas e dos seres se tornou mais compreensível. Esse modo de existência<sup>18</sup> que até então parecia obscuro para Latour ganhou novos contornos ante o “risco assumido pelas pedras, para assegurar suas próprias existências” (LATOUR, 2012b, p. 23). A transitoriedade das coisas naturais, segundo Whitehead, está diretamente ligada ao modo como a percebemos. Para ele, quanto mais abstrata for a nossa percepção, mais duráveis são as coisas (WHITEHEAD, 1993, p. 195). Se olharmos com mais atenção, até mesmo uma pedra sofre a ação do tempo, é tudo uma questão de escala e velocidade. Para Latour,

[...] existe um modo de existência completamente autônomo, muito mal compreendido pela noção de natureza, e de mundo material, de exterioridade, de objeto. E esse modo divide com todos os outros o seguinte traço essencial: o risco assumido para continuar a existir (LATOUR, 2012b, p. 24).

Na AIME, a opção por esse tipo de metalinguagem (regimes de enunciação e modos de existência) será uma forma de “proteger o pluralismo ontológico contra seu aniquilamento pelo esquema sujeito/objeto” (Ibid., p. 24). Essa também seria uma forma de responder ao imobilismo pós-moderno, pois existe, sim, uma pluralidade a ser pesquisada, seja por comparações ou recriações e no sentido de buscar soluções diplomáticas que ajudem os coletivos a conviver e sobreviver. Como Latour dizia no *Jamais fomos modernos*:

O pós-modernismo é um sintoma e não uma nova solução. Vive sob a Constituição moderna, mas não acredita mais nas garantias que esta oferece. Sente que há algo errado com a crítica, mas não sabe fazer nada além de prolongar a crítica sem, no entanto, acreditar em seus fundamentos (Lyotard). Ao invés de passar para o estudo empírico das redes, que dá sentido ao trabalho de purificação que denuncia, o pós-modernismo rejeita qualquer trabalho empírico como sendo ilusório e enganador (Id., 1994, p. 30).

---

17 Uma das intuições de sua “filosofia” de juventude, presentes no livro *Irréductions* (1984), “a irrupção das coisas irreduzíveis e em descanso” (Id., 2012b, p. 24).

18 Depois, como veremos, na AIME esse modo de existência será chamado “reprodução” [REP].

O vício da crítica pela crítica, sem criar as possibilidades de renovação, leva a um eterno revolucionar, mas sem sair do lugar. O que haveria depois do pós? Não se trata de desqualificar os pós-modernos, mas sim reinstaurar alguma temporalidade, reconhecendo as transformações e a transitoriedade e, através do olhar antropológico de uma filosofia empiricamente orientada, também repensar o esquema natureza/cultura. Como diz Latour:

[...] o principal interesse em *Jamais fomos modernos*, versão negativa de um argumento para o qual apresento hoje a versão positiva (AIME), é que ele iniciou uma colaboração muito mais estreita com os antropólogos, os verdadeiros, sobre o pluralismo ontológico dos coletivos. Não se trata, com Philippe Descola, com Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, de comparar as culturas com o plano de fundo da natureza, mas de contrastar cada vez mais energeticamente as ontologias das quais apenas uma, a nossa, utiliza o esquema do mononaturalismo e do multiculturalismo. De serve da filosofia, a antropologia passa a ser, se não sua amante, pelo menos sua colega: ao passar a ser local ou regional, a ontologia tornou-se proporcionalmente mais profunda (LATOUR, 2012b, p. 26).

Assim, quem sabe, conseguimos sair da redução que limita tudo ao plano do simbólico, multiplicando as ontologias e reconhecendo o risco (localizado) de todo modo de existência. Latour pretende com a AIME estudar os regimes de enunciação através de suas metalinguagens, com especial atenção aos “brancos” e sua incansável frente de modernização. Ainda que alguma coisa do projeto moderno sobreviva, já que não existe como jogar fora a água da bacia, muito menos com a criança junto! Pois não existe mais o fora, nem da modernidade, nem da pré-modernidade, nem da pós-modernidade. Assim, segundo Latour, nos resta uma escolha fundamental entre modernizar ou ecologizar (e sim, há riscos que justificam essa escolha).

Uma escolha que envolve, portanto, uma negociação. Para Latour, o caminho para essa negociação requer um novo tipo de diplomacia que pode ser fortalecida seguindo as redes dos



fenômenos estudados. Com uma investigação que descreva as associações heterogêneas, mas que fique atenta ao modo como os interlocutores revalidam suas ações com a ideia de domínios (direito, religião, economia, ciências etc.). Ou seja, observando a forma como os actantes se validam ontologicamente, saltando ou superando hiatos (como fazemos quando contamos nossa biografia, resumindo meses e anos em poucas frases). Segundo ele, só focar na heterogeneidade das redes não ajuda a entender como elas se diferenciam, essa diferenciação passa por reconhecer suas trajetórias e seus valores, sem esse reconhecimento fica mais difícil criar as bases para uma negociação diplomática que nos permitirá coexistir. Assim, a estratégia da investigação na AIME seguirá comparando e identificando, através de contrastes, as convergências (ou não) resultantes do cruzamento sempre entre dois modos de existências. Só olhando para como se constituem as pontes poderemos tentar atravessá-las.

## 2.2 SOBRE A AIME (AN INQUIRY INTO THE MODES OF EXISTENCE)

A AIME (An Inquiry into the Modes of Existence), o livro/projeto de Bruno Latour, tenta encarar a difícil tarefa de descrever o que nos tornamos, já que jamais fomos modernos. Esse estranho agrupamento que separa o mundo entre mais civilizados e menos civilizados, usando critérios que não podem ser discutidos e por isso mesmo não se aplicam no estudo de sua própria forma de existir e conviver. Segundo Latour, *“la contradicción entre las experiencias del mundo y las reseñas autorizadas por las metafísicas disponibles es la causa de que sea tan difícil describir a los Modernos de manera empírica”* (LATOUR, 2013, p. 9).

No livro, a AIME conta com a ajuda de uma antropóloga imaginária e, ao mesmo tempo, empírica<sup>19</sup> que tem os passos de sua investigação narrados pela voz de Latour, o quase-

---

19 Talvez um cruzamento entre Marilyn Strathern e Isabelle Stengers [STR.STE]?

sujeito e coautor que tem sua voz desafiada pelos quase-objetos de sua investigação e pela abertura do projeto aos co-pesquisadores que podem colaborar através da plataforma interativa que complementa o livro.<sup>20</sup>

São muitas as formas de abordar e tentar descrever a experiência de ler esse livro/projeto, pois são muitas as formas, ou modos de existência que ele traz à luz. O pluralismo ontológico de seus argumentos, uma vez descortinados, envolve o leitor na difícil tarefa de aceitar o jogo, jogar e, uma vez jogando, como evitar falar do diverso sem reduzi-lo? Esse risco é justamente a condição ([PRE]-posição), já que não existem garantias (duplo clique [DC]), só trajetórias, só percursos, desdobramentos, associações<sup>21</sup>, que nos transportam através dos hiatos e das discontinuidades. Aqui, nem a tartaruga nem o Aquiles de Zenão deixaram de correr, e isso pode ser apenas uma questão de sorte.

Segundo Isabelle Stengers, Latour anuncia a possibilidade de pensar relações inusitadas, a partir de conceitos como o de “transcendência sem contrário” (STENGERS, 2002, p. 197). Ou seja, como diz o próprio Latour no *Jamais fomos modernos*, de alguma forma prenunciando o que viria ser a proposta da AIME:

A **enunciação**, ou a delegação ou o envio de mensagem ou de mensageiro permite continuar em presença, ou seja, **existir**. Quando abandonamos o mundo moderno, não recaímos sobre alguém ou sobre alguma coisa, não recaímos sobre uma essência, mas sim sobre um processo, sobre um movimento, uma passagem, literalmente, um **passe**, no sentido que esta palavra tem nos jogos de bola. Partimos de uma existência contínua e arriscada – contínua porque é arriscada – e não de uma essência; partimos da colocação em presença e não da permanência. Partimos do *vinculum* em si, da passagem e da relação, aceitando como ponto de partida apenas aqueles seres saídos desta relação ao mesmo tempo coletiva, real e discursiva. Não partimos dos homens, este retardatário, nem da linguagem, mais tardia ainda. O mundo dos sentidos e o mundo do ser são um único e mesmo mundo, o da tradução, da substituição, da delegação, do passe. Diremos, sobre qualquer outra definição de uma essência, que ela é “desprovida de sentido”, desprovida de meios para manter-se em presença, para durar. Toda duração,

---

20 O site <<http://www.modesofexistence.org/>> está disponível em inglês e francês. Depois de um breve cadastro, é possível enviar sugestões que serão analisadas por uma equipe de pesquisadores.

21 De certa forma, pode-se dizer que a Teoria ator-rede (ANT) era como a ponta reluzente de um iceberg, imenso e profundo, chamado AIME.

toda dureza, toda permanência deverá ser paga por seus **mediadores**. É esta exploração de uma transcendência sem oposto que torna nosso mundo tão pouco moderno, com todos seus nuncios, mediadores, delegados, fetiches, máquinas, estatuetas, instrumentos, representantes, anjos, tenentes, porta-palavras e querubins. Que mundo é este que nos obriga a levar em conta, ao mesmo tempo e de uma só vez a natureza das coisas, as técnicas, as ciências, os seres ficcionais, as economias e os inconscientes? (LATOUR, 1994, p. 127, grifo nosso).

## 2.3 METALINGUAGENS

Ludwig Wittgenstein dizia que a terapia filosófica da sua investigação ajudaria a mosca a escapar do vidro que insiste em se opor à sua trajetória, entre o dentro e o fora, pois a terapia removeria o vidro. Bastaria para isso devolver a linguagem à vida, então esse vidro inerte se abriria. Latour faz raríssimas referências a Wittgenstein, em sua maioria indiretas, mas podemos imaginar seu desconforto com a ideia de terapia que inadvertidamente também pode nos levar ao imobilismo pós-moderno. Dizendo de outra forma: olhando a terapia filosófica sob o prisma da AIME, não é o vidro que se desloca, é a mosca que para de voar.

Talvez, por isso, Latour privilegie, entre os aliados de sua investigação, John L. Austin e Gilbert Ryle, dois dos principais mosqueteiros (moscas..?) da Filosofia Analítica. Deixando Wittgenstein, ao menos para esse leitor, como se estivesse jogando na reserva. De Austin<sup>22</sup>, Latour recupera o pluralismo de sua teoria dos atos de fala e o pressuposto de que o significado é uma trajetória, uma ação, que pode ser compreendida a partir de seus rastros. Os atos da fala não se comportariam como uma ponte entre as coisas e o mundo, como quis parte da Filosofia Analítica<sup>23</sup>, buscando amarrar o sentido às referências [REF.DC]. Latour vê em Austin, pelo contrário, a linguagem como algo mais semelhante à trajetória da mosca, uma jornada, uma passeio, uma viagem.

---

22 Ver verbete *Austin* no site AIME. (É preciso ter senha e login para ter acesso ao conteúdo do site).

23 Ver verbete Filosofia Analítica no site AIME.

Latour reconhece na Filosofia Analítica alguns elementos que norteiam a AIME, sem, no entanto, sua ambição original de expurgar da linguagem todas as curvas e imprecisões. Não se trata de inventar uma linguagem mais bem adaptada ao mundo, como quis o neopositivismo, mas sim clarificar como os regimes de enunciação se diferenciam, cada um com suas próprias formas de validação. Esses modos de existência que tendem a enquadrar o mundo sob o prisma de sua metalinguagem, como almejava a Epistemologia, erram ao tentar destituir ontologicamente os outros modos ou regimes de enunciação. Michael Fischer identifica nessa estratégia de Latour muitas semelhanças com os jogos de linguagem de Wittgenstein, no sentido de entender regimes de enunciação como se fossem jogos:

O projeto é formulado sobre preposições [...] e, nesse sentido, segue os passos dos jogos de linguagem de Wittgenstein e Lyotard, condições de felicidade de Austin, e pragmatismo preposicional de James<sup>24</sup> (FISCHER, 2014, p. 335, tradução nossa).

Mas o próprio Latour rebate essa forma de compreender seu projeto, pois isso implicaria reduzir tudo à linguagem; não se pode esquecer que é justamente a irreducibilidade que alimenta sua precaução contra qualquer tipo de exclusivismo não relativo, ou seja, deve-se sempre evitar as soluções que abdicam das relações entre universos, visões de mundo ou realidades. Não é elevando o simbólico ao patamar do absoluto que evitaremos as confusões.

*Pronto se hará evidente que, en efecto, para mostrar la diversidad de las condiciones de felicidad, no serviría de nada contentarse con decir que se trata de “juego de lenguaje” simplemente diferentes. Esta generosidad ocultaría en realidad una extremada tacañería pues de esse modo se le confiaría el cuidado de dar cuenta de la diversidad al lenguaje, pero nunca al ser (LATOUR, 2013, p. 34).*

Ainda que Latour evite a comparação com Wittgenstein, podemos, se guardamos as

---

24 Original: “The project is formulated as about prepositions [...], and in that sense follows in the footsteps of Wittgenstein’s and Lyotard’s language games, Austin’s felicity conditions, and James’ prepositional pragmatism”.

diferenças e os hiatos, sem reduzir o pensamento de um ao do outro, dizer que alguns pontos de contato<sup>25</sup> podem ajudar a compreender o projeto da AIME. Para Wittgenstein, a linguagem é uma “forma de vida” e deve ser tratada com tal, não se pode isolar a linguagem. Quando descrevemos um jogo de linguagem, em busca de seu funcionamento, agimos como um etnógrafo, “uma pergunta filosófica é semelhante à pergunta pela constituição de uma determinada sociedade” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 14). Anotamos o que vemos e, para tal, jogamos o jogo que tentamos descrever:

Os Selvagens têm jogos para os quais (pelo menos nós assim achamos), não possuem quaisquer regras escritas ou quaisquer instruções. Pensemos agora na atividade de um investigador que consista em viajar pelas terras destes povos e elaborar instruções para os seus jogos. Este é todo o símele daquilo que o filósofo faz (Ibid., p. 27-28).

Lembrando que, de forma semelhante, o livro da AIME parte de uma descrição etnográfica dos modernos, Latour tem uma compreensão bastante pragmática de como fazer sua etnografia; como ele mesmo diz, trata-se de uma visão ingenua, até simplista, primeiro basta demorar-se, ou seja, localizar-se. Em seguida ouvir, reconhecer as linguagens, documentá-las e, por fim, descrever o em torno.

É uma ideia um pouco ingênua de etnografia, mas sim, eu sempre achei fosse bastante útil: ficar um tempo. Minha definição de etnografia é extremamente primitiva: ficar um tempo, aprender a língua, documentar, *hanging around*... É uma definição muito ingênua da etnografia, mas é o único método que sou capaz de usar<sup>26</sup> (LATOUR, 2008, p. 349-350, tradução nossa).

Em sua forma empírica de filosofar, Latour entende que a escrita etnográfica pode criar descrições mais ricas de situações que os enquadramentos teóricos, que, muitas vezes, a

---

25 Um cruzamento [WIT.LAT]?

26 Original: “È un’idea un po’ ingenua dell’etnografia, però sì, ho sempre trovato che fosse abbastanza comoda: rimanere a lungo. La mia definizione dell’etnografia è estremamente primitiva: rimanere a lungo, imparare il linguaggio, documentarsi, *hanging around*... È una definizione abbastanza ingenua dell’etnografia, ma è il solo metodo che sono capace di usare”.

priori, pelo contrário, estabilizam situações eliminando as contradições e os hiatos. Essa forma de teorização pode nos dar a sensação de compreender algo simplesmente por nomear esse algo, com um novo termo. Ainda que essa estratégia tenha alguma utilidade em alguns casos, em geral é uma forma mais cômoda de fechar a tampa da caixa-preta de fenômenos que podem esconder muito mais ramificações do que o domínio teórico ou conceitual do pesquisador gostaria de aceitar. Mas nomear um híbrido pode ser apenas uma forma de escondê-lo sob uma nova capa.

## 2.4 OS MODOS DE EXISTÊNCIA

Latour propõe um número de modos de existência contingentes, como ele mesmo reconhece, mas que – justamente por estarem reunidos na AIME, coexistindo, convergindo, amalgamados, ou não – podem através de cruzamentos binários funcionar como formas elucidativas, multiplicando os mundos e as possibilidades diplomáticas. “*Como podemos compor um mundo comum?*”<sup>27</sup> é a pergunta em destaque na *home* do site do projeto. Para isso, o time desses 15 personagens, os modos de existências identificados até agora por Latour poderão ser complementados por outros pesquisadores na plataforma da pesquisa.

Não muito tempo atrás, o projeto que poderia ter visto a modernização distribuída por todo o planeta se viu contra a oposição inesperada do próprio planeta. Será que devemos desistir, negar o problema, ou cerrar os dentes e esperar por um milagre? Alternativamente, poderíamos indagar sobre o que este projeto moderno tem significado, de modo a descobrir como ele pode ser reiniciado em novas bases.<sup>28</sup>

---

27 Tradução nossa, ver site do projeto: “*How do we compose a common world?*”

28 Tradução nossa, ver site do projeto: “*Not so long ago, the project that would have seen modernization spread over the whole planet came up against unexpected opposition from the planet itself. Should we give up, deny the problem, or grit our teeth and hope for a miracle? Alternatively we could inquire into what this modern project has meant so as to find out how it can be begun again on a new footing.*”

Trata-se então de uma forma de recomeçar, recompor as bases da negociação diplomática, investigando como se dá as relações entre os modos de existência. Essa reinicialização é como a formatação de um hd (*hard disc*) antes da instalação de um novo sistema operacional. Assim, todos os elementos (*softwares* e aplicativos) do sistema em uso serão identificados, nomeados, seus códigos serão analisados e os possíveis bugs e incompatibilidades, mapeados. Nesse processo, alguns erros poderão ocorrer. Nesse sentido, a aposta da AIME não é tentar reescrever o código bugado, mas sim desviar<sup>29</sup>, buscando outros caminhos e soluções para o mesmo problema. Sem, no entanto, esquecer que, na nova versão desse sistema operacional, no seu kernel, agora existe um fator que orienta todo o funcionamento do sistema: o risco de *hardware* e *software* desaparecerem. Como parecem indicar os sinais de nossa atual crise ambiental.



Figura 1 – Modos de existência

Conforme pode ser visto na Figura 1, os 15 modos são agrupados em cinco grupos

<sup>29</sup> Como veremos no modo [TEC].

distintos, como está previsto, por suas próprias preposições, ou pela semelhança e importância entre suas funções na metalinguagem que permite a investigação da AIME.

Além disso, complementam essa metalinguagem mais cinco termos, sem eles não seria possível a identificação dos modos de existência: os hiatos, as trajetórias, as condições de felicidade e infelicidade, os seres a instaurar e as alterações. Seguindo o site do projeto, podemos descrever essas (pre)condições da seguinte forma.

**Hiatos** – são como os paradoxos de Zenão<sup>30</sup>, como se as discontinuidades fossem infinitas, ao ponto de impedir qualquer movimento. No entanto, apesar do hiato, a trajetória persiste. “Todas as continuações de um curso de ação supõem uma discontinuidade que deve ser superada para definir uma trajetória”.<sup>31</sup> A identificação de um modo de existência só é possível através da contraposição entre seu hiato e sua ideia de continuidade. Deixando pragmaticamente Zenão para trás, os hiatos podem tomar o lugar do grande debate transcendência-imanência.

Há, evidentemente, não imanência a partir da discontinuidade finta do sempre permanente hiato, mas também não é transcendência no (mau) sentido de um outro mundo separado da continuidade estabelecida saltando sobre o hiato, ou seja, a solução de continuidade específica para cada enunciação.<sup>32</sup>

**Trajeto**rias – são os tipos específicos de conexão ou a rede que deixam em seu rastro as características de um determinado modo de existência. A melhor imagem para nos ajudar

---

30 Um dos mais famosos paradoxos de Zenão é ilustrado pela corrida entre Aquiles e uma tartaruga, segundo a Wikipédia ([https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxos\\_de\\_Zeno](https://pt.wikipedia.org/wiki/Paradoxos_de_Zeno)): “Aquiles, o herói grego, e a tartaruga decidem apostar uma corrida. Como a velocidade de Aquiles é maior que a da tartaruga, esta recebe uma vantagem, começando corrida um trecho na frente da linha de largada de Aquiles. Aquiles nunca ultrapassa a tartaruga, pois quando ele chegar à posição inicial A da tartaruga, esta encontra-se mais a frente, numa outra posição B. Quando Aquiles chegar a B, a tartaruga não está mais lá, pois avançou para uma nova posição C, e assim sucessivamente, ad infinitum”.

31 Tradução nossa, ver verbete *Hiatus*. “All continuations of a course of action suppose a discontinuity that must be overcome in order to define a trajectory”.

32 Tradução nossa, ver verbete *Hiatus*. “There is, evidently, no immanence since the feint discontinuity of the hiatus always remains but neither is there (bad) transcendence in the sense of another world separate from the continuity established by leaping over the hiatus, i.e. the continuity solution particular to each enunciation”.



entender esse termo seria “estender” a intencionalidade a todos os existentes, em uma via de mão dupla que alimentaria a existência do ser em si em sua relação com o ser enquanto outro.<sup>33</sup> A trajetória, portanto, é uma ontologia do movimento.

Chegaríamos a uma aproximação melhor da trajetória, se pudéssemos estender a intencionalidade dos fenomenologistas para todos os existentes e transformar essa relação em um caminho da existência que permitiria a reprise do ser-como-outros.<sup>34</sup>

**Condições de felicidade e infelicidade** – Expressão inspirada na “teoria dos atos de fala” de Austin, refere-se às condições que permitem reconhecer algo com verdadeiro ou falso, sem associá-los à sua condição de existência (se é real ou não). Essa distinção permite que cada modo de existência tenha sua própria forma de “veridicção”, como na linguística de Greimas, ou seja, é uma forma distinta de verificação, que evita a redução ontológica dos modos de existência a apenas uma das três fontes: o real, o social e o discursivo.

**Seres a instaurar** – Esse termo funciona de forma semelhante a outro termo de Latour, o *faitiche*, um neologismo que em francês mistura o feito (*fait*) e o fetiche (*fétiche*), no sentido daquilo que criamos e percebemos simultaneamente. Assim, o termo instaurar<sup>35</sup> (inspirado por Souriau) responde com “pertinência” sobre a “essência” dos seres que realizam a “articulação” entre o mundo real e o simbólico.

**Alteração** – Uma vez “instaurada” a “articulação” dos seres, que horizontes se descortinam para a investigação? O termo retrata a trajetória da distinção entre o “ser enquanto ser” e o “ser enquanto outro”, ou seja, entre a substância e a subsistência dos seres.<sup>36</sup> Mais extenso que o termo alteridade, a “alteração” não tem um termo oposto na

---

33 As trajetórias são fundamentais para entender a proposta da coexistência mediada.

34 Tradução nossa, ver verbete *Trajectory*. “Arrive at a decent approximation of the trajectory if we could extend the intentionality of phenomenologists to all existents and transform this relationship into a path of existence that would allow for a reprise of the being-as-other”.

35 Ver Latour (2013, p. 164).

36 Será justamente por conta dessa relação que escolhi usar o termo coexistência. Como um modo simultâneo de falar de substância e de subsistência. Sobre essa opção ver os capítulos seguintes.

metalinguagem da AIME, sua função é servir de passagem, criando algum tipo de relação entre os distintos modos de existência.

Esse é o termo mais geral que há – mais geral até mesmo que diferença – e mais geral também do que as noções de eventos, do virtual, do possível, do não ser, da contradição, da negação, da alienação, da possibilidade, da transcendência e da diferença, noções que poderiam ser utilizadas sucessivamente, na ontologia, para monitorar os graus de alteração registrados por um ser.<sup>37</sup>

NOME	HIATO	TRAJETÓRIA	CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE	SERES A INSTAURAR	ALTERAÇÕES	SIGLA
<b>Grupo 1 – nem quase-objeto, nem quase-sujeito</b>						
<b>Reprodução</b>	Riscos da reprodução	Prolongamento do existente	Continuar, herdar / desaparecer	Linhas de força, linhagens, sociedades	Explorar as continuidades	<b>REP</b>
<b>Metamorfose</b>	Crises e choques	Mutações, emoções, transformações	Fazer passar, instalar, proteger / alienar, destruir	Influências, divindades, psiquismos	Explorar as diferenças	<b>MET</b>
<b>Hábito</b>	Hesitações e ajustes	Cursos de ação ininterruptos	Prestar atenção / perder a atenção	Velando pelas preposições	Obter essências	<b>HAB</b>
<b>Grupo 2 - quase-objetos</b>						
<b>Tecnologia</b>	Obstáculos, desvios	Zíngags da astúcia e da invenção	Reordenar, montar, ajustar / falhar, destruir, imitar	Delegações, dispositivos, invenções	Pregar e redistribuir resistências	<b>TEC</b>
<b>Ficção</b>	Vibrações entre matéria/forma	Tripla embreagem: tempo, espaço, actante	Manter, fazer crer / falhar, perder	Envio, figurações, formas, obras	Multiplicar os mundos	<b>FIC</b>
<b>Referência</b>	Distância e diferença entre as formas	Seguir as inscrições	Informar / perder informações	Constantes através de transformações	Acesso aos distantes	<b>REF</b>
<b>Grupo 3 - quase-sujeitos</b>						
<b>Política</b>	Impossibilidade de ser representado ou obedecido	Círculo produtor de continuidade	Retomar e estender / suspender ou reduzir o círculo	Grupos e figuras das assembleias	Delimitar e reagrupar	<b>POL</b>
<b>Lei</b>	Dispersão dos casos e das ações	Ponte entre os casos e as ações através dos meios	Religar / romper os planos da enunciação	Seres portadores da segurança	Assegurar a continuidade das ações e dos atores	<b>LEI</b>
<b>Religião</b>	Ruptura dos tempos	Engendramento das pessoas	Salvar, pôr em presença / perder, afastar	Deuses geradores de presença	Obter a realização dos tempos	<b>REL</b>
<b>Grupo 4 – pontes entre quase-objetos e quase-sujeitos</b>						
<b>Apego</b>	Desejos e carências	Multiplicação dos bens e dos males	Empreender, interesses / interromper as transações	Interesses apaixonados	Multiplicar os bens e os males	<b>APE</b>
<b>Organização</b>	Confusão das ordens	Produção e seguimento de scripts	Dominar os scripts / perder-se dos scripts	Enquadramentos, organizações, domínios	Alterar o tamanho ou a extensão dos quadros	<b>ORG</b>
<b>Moralidade</b>	Inquietude sobre os fins	Exploração das pontes entre meios/fins	Retomar os cálculos / suspender escrúpulos	O "reino dos fins"	Calcular o ótimo impossível	<b>MOR</b>
<b>Grupo 5 – Metalinguagem da investigação</b>						
<b>Rede</b>	Surpresa da associação	Seguindo as conexões heterogêneas	Atravessar os domínios / perder a liberdade de investigação	Rede de irreduções	Estender as associações	<b>RED</b>
<b>Preposição</b>	Erros de categoria	Deteção dos cruzamentos	Dar a cada modo sua característica / achatar os modos	Chaves de interpretação	Assegurar o pluralismo ontológico	<b>PRE</b>
<b>Duplo clique</b>	Horror aos hiatos	Transportar sem tradução	Falar literalmente / falar por figuras e tropos	Reino indiscutível da razão	Manter o mesmo apesar do outro	<b>DC</b>

Tabela 1 – Tabela dinâmica (*Pivot table*)<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Tradução nossa, ver verbete *Alteration*. “This is the most general term there is - more general even than difference - and more general too than the notions of events, the virtual, the possible, non-being, contradiction, negation, alienation, possibility, transcendence and “différance”, notions that it was possible to use successively, in ontology, to monitor the degrees by which the alteration of a being was registered”.

<sup>38</sup> Tradução nossa, a partir das versões em francês, inglês e espanhol.

## 2.5 OS 15 MODOS

A seguir, uma breve descrição dos 15 modos de existência.

### 2.5.1 Nem quase-objeto, nem quase-sujeito (Grupo 1)

#### **REPRODUÇÃO – [REP]**

HIATO – Riscos da reprodução.

TRAJETÓRIA – Prolongamento do existente.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Continuar, herdar / desaparecer.

SERES A INSTAURAR – Linhas de força, linhagens, sociedades.

ALTERAÇÕES – Explorar as continuidades.

Segundo o site, o termo "reprodução" tem muitos inconvenientes, mas parece ser o mais adequado para descrever um modo de existência que não deve ser confundido nem com a natureza, nem com o objeto conhecido. O termo faz alusão à capacidade arriscada de seguir existindo, insistindo, resistindo. O “re” que retorna e reinstaura todo reciclo de existência.

*Llamemos pues [REP] por Reproducción (insistiendo en el prefijo "re" de reproducción), el modo de existencia por el cual una entidad cualquiera salva el hiato de su repetición, definiendo así, de etapa en etapa, una trayectoria particular, en la que el conjunto obedece a condiciones de felicidad especialmente exigentes: ¡Ser o ya no ser! (LATOUR, 2013, p. 100).*

Imediatamente associado aos seres inertes, como as pedras, esse modo de existência

também ajuda a compreender organismos vivos<sup>39</sup>, línguas, instituições, provérbios, etc.<sup>40</sup> Pois sua trajetória é justamente o prologamento do existente, sua multiplicação, sua fertilidade. Instaurando as linhagens, sociedades, etc. A sua condição de felicidade é continuar ou desaparecer. A metafísica da [REP] se dá na sutil coexistência mediada pelo tempo, o trajeto entre ser e não ser, ou entre ser e vir a ser.

### **METAMORFOSE – [MET]**

HIATO – Crises e choques.

TRAJETÓRIA – Mutações, emoções, transformações.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Fazer passar, instalar, proteger / alienar, destruir.

SERES A INSTAURAR – Influências, divindades, psiquismos.

ALTERAÇÕES – Explorar as diferenças.

São as transformações e reinvenções do ser, os rituais de cura, a força xamânica, a sabedoria alquímica. Nas sociedades tradicionais, o seu espaço é mais facilmente reconhecido e muitas vezes paradoxalmente ocultado. Entre os “modernos”, esse modo de existência ressurgiu nos domínios da etnopsiquiatria<sup>41</sup> e das terapias alternativas. Quando Latour põe em xeque a ideia de modernidade, no livro *Jamais fomos modernos*, de alguma forma reinstaura uma percepção mais sutil das tradições não modernas dos próprios modernos, mas talvez ainda falte um olhar mais pragmático sobre essas “tradições”. Como fazem, muitas vezes, os brasileiros diagnosticados com alguma doença mais grave e aparentemente incurável, quando buscam alternativas terapêuticas, independentemente de suas próprias crenças e

---

39 Os seres da reprodução de alguma forma podem também se referir as formas de sexualidade, mas não encontrei referências explícitas sobre essa relação na obra de Latour.

40 Verbete *reproduction*.

41 Em 1996, Latour antecipa a descrição desse modo de existência no livro “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” quando estuda as experiências do grupo de etno-terapeutas ligados a Tobie Nathan. (LATOUR, 2002).

epistemologias.

## **HABITO – [HAB]**

HIATO – Hesitações e ajustes.

TRAJETÓRIA – Cursos de ação ininterruptos.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Prestar atenção / perder a atenção.

SERES A INSTAURAR – Velando pelas preposições.

ALTERAÇÕES – Obter essências.

O [HAB] é onde está nossa atenção, o aqui-agora, de certa forma, se opõe ao modo [PRE], pois implica a percepção do curso de ação, enquanto este ocorre, sem necessariamente recorrer a um preposicionamento. Segundo o site, o [HAB] tem estreita relação com as instituições que nos permitem superar as descontinuidades e reconhecer “o que fazer” e “como agir” sem partir de pressupostos, como ocorre, por exemplo, no fundamentalismo. Por isso, o [HAB] pode nos ajudar, nos prevenindo e nos mantendo acordados. Sem essa “atenção plena”<sup>42</sup>, acharíamos tudo igual e não perceberíamos os fluxos e as mutações.

A grande virtude ontológica de hábito é servir de alteridade radical para tudo aquilo que nos leva a mobilizar, ritualizar, domesticar, prevenir e enganar (graças à [MET]) com uma aparência de essência; sem [HAB], a noção de similitude, de semelhança, seria impossível e nós não poderíamos perceber todos os outros contrastes. [HAB] cobre o formidável poder de metamorfose ([MET]) com o manto da semelhança.<sup>43</sup>

Com ajuda da obra de Peter Sloterdijk, Latour distingue o modo de existência do [HAB] do *habitus* de Bourdieu, pois não se trata de uma condição dada e natural, nem

---

42 “Atenção plena” ou em inglês *Mindfulness* é uma técnica secular de meditação que exercita a “musculatura” da atenção. Ver: GOLEMAN, 2014.

43 Tradução nossa. Ver verbete *habit*. “*Habit’s great ontological virtue is to give radical alterities that we have begun to mobilize, ritualize, tame, avoid and mislead (thanks to [met]) a semblance of essence; without [hab], the notion of similitude, of resemblance, would be impossible and we could not register other contrasts at all. [hab] covers the formidable power of metamorphosis ([met]) with a cloak of resemblance*”.

necessariamente de uma construção social, podemos treinar para perceber o [HAB], como fazem as tradições orientais com suas técnicas de meditação, tornando a percepção do [HAB] algo semelhante aos *faitiches*.

Sloterdijk vê a natureza do hábito na prática e treinamento – treinamento que, gradualmente, dá origem a novos hábitos. Sloterdijk dedica um livro inteiro ao hábito, em contraste com o *habitus* (Bourdieu), que para ele se liga com a noção de ascetismo e impulsos verticais, revisitando toda a tradição filosófica para buscar a ligação entre a filosofia e sabedoria. A fim de entender esse ponto, ele reutiliza as noções de verticalidade, acrobacia, o domínio de si mesmo em toda sabedoria; isso equivale, de fato, para marcar a descontinuidade do hábito contra a ideia de uma continuidade que é natural (um *ethos*) ou social (daí sua crítica do *habitus* de Bourdieu).<sup>44</sup>

### 2.5.2 Quase-objetos (Grupo 2)

#### TÉCNICA – [TEC]

HIATO – Obstáculos, desvios.

TRAJETÓRIA – Zigzags da astúcia e da invenção.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Reordenar, montar, ajustar / falhar, destruir, imitar.

SERES A INSTAURAR – Delegações, dispositivos, invenções.

ALTERAÇÕES – Pregar e redistribuir resistências.

[TEC] são os desvios inesperados, tecnicamente falando, através dos quais os existentes têm que passar para subsistir. O termo não se limita ao domínio das tecnologias, pois são seus dribles<sup>45</sup> que deixam os complexos rastros de combinações e associações

44 Tradução nossa. Ver verbete *habit*. “Sloterdijk sees the nature of habit in practice and training - training that gradually gives rise to new habits. Sloterdijk dedicates an entire book to habit, which he contrasts with (Bourdieu's) *habitus* and which he links to the notion of asceticism and vertical impulses, revisiting the whole of the philosophical tradition to find the link between philosophy and wisdom. In order to grasp this point, he reuses the notions of verticality, acrobatics, mastery of the self and even wisdom; what this amounts to, in fact, is to mark out the discontinuity of habit against the idea of a continuity that is natural (an *ethos*) or social (hence his critique of Bourdieu's *habitus*)”.

45 Zigzag, hackear, zignal.

inusitadas de sua trajetória.

*[...] el adjetivo "técnico" no designa en primer un objeto, un resultado, sino un movimiento que va extraer en los inertes y en los vivos - incluyendo el cuerpo del artesano que cada día se hace más hábil - lo necesario para mantener de manera durable y congelar uno de los momentos de la metamorfosis (LATOUR, 2013, p. 221).*

Segundo o site, a tecnologia está para o mundo técnico [TEC] assim como a epistemologia está para o mundo científico [REF]. O termo [TEC] também não se refere aos objetos do mundo material [REP] – pois, por essa definição, tudo seria técnico.

Os ocidentais dividem as agências em duas listas desconexas – por exemplo, o porco físico e os búzios simbólicos, o machado físico de aço e as enfeites simbólicos de penas, não pertencem à mesma lista: um compreende uma “base material”, o outro uma “superestrutura simbólica”. Portanto, antropólogos em face de um coletivo desconhecido apoderaram-se de toda uma série de peculiaridades derivadas desta discrepância: técnicas “ineficazes”, dimensões “simbólicas” etc. Todas estas decisões vêm da lista elaborada de antemão que registra apenas um dos significados da técnica – um tipo de agência – não o modo de existência [TEC].<sup>46</sup>

No famoso artigo<sup>47</sup> sobre a mediação tecnológica (LATOUR, 2001), Latour defende um tipo de coexistência entre os humanos e seus dispositivos técnicos; as ações resultantes dessa interação seriam uma combinação de forças que só pode ser compreendida através de uma nova mitologia, que superasse o mito do progresso, essa nova mitologia ele chamou de Pragmatogonia. Assim, sem hierarquizar entre o plano simbólico e o físico, a coexistência entre humanos e tecnologias pode gerar, nessa cosmogonia, um ser híbrido, não essencialista, os artefatos somos nós e nós somos os artefatos (Ibid., p. 245). Por isso, podemos falar

---

46 Tradução nossa, ver verbete *technology*. “Westerners have apportioned agencies into two disjointed lists - for instance, the physical pig and the symbolic cowry, the physical steel ax and symbolic feather decorations do not belong to the same list: one comprises a “material basis”, the other a “symbolic superstructure”. Therefore anthropologists faced with an unfamiliar collective seize upon a whole series of quirks derived from this discrepancy: “ineffective” techniques, “symbolic” dimensions etc. All these judgments come from the list drawn up beforehand which records only one of the meanings of technique - a type of agency - not the mode of existence [tec]”.

47 O artigo original, *On Technical Mediation* (LATOUR, 1994b), foi reduzido e revisado, tornando-se o capítulo 6 do livro *A Esperança de Pandora* (Id., 2001).

tecnicamente das ações e das relações, como falamos dos dribles surpreendentes de um zagueiro/bola.

## **FICÇÃO – [FIC]**

HIATO – Vibrações entre matéria/forma.

TRAJETÓRIA – Tripla embreagem: tempo, espaço, actante.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Manter, fazer crer / falhar, perder.

SERES A INSTAURAR – Envio, figurações, formas, obras.

ALTERAÇÕES – Multiplicar os mundos.

A [FIC] está mais próxima de uma forma simultânea de criar e perceber, como no caso dos quase-objetos *faitiches*, do que da criação artística que se reconhece restrita ao campo do imaginário e do simbólico. Latour aproxima o termo de seu advérbio “ficcionalmente” para indicar uma proximidade criativa entre materiais e números, como ocorre nos mitos e cosmologias. A [FIC] instaura obras que podem multiplicar os mundos e se opõe à visão limitante de objetividade realista do modo Duplo Clique [DC].

E tem sido justamente através da [FIC] que Latour tem feito alguns experimentos de despertar “antiambientes” (como diria McLuhan). Foi assim com a experiência multimídia de *Paris: Invisible City*<sup>48</sup>, em 1998; com a curadoria da exposição *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, em 2002, onde juntou os ambientes da religião, da ciência e da arte contemporânea (ver LATOUR, 2008); com a reencarnação digitalizada da pintura “Noces de Cana” de Véronèse.<sup>49</sup> Ou com a exposição *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*<sup>50</sup> onde se propôs a repensar a representação política. E mais recentemente, partindo das colaborações no site/projeto da AIME, os experimentos diplomáticos,

48 Ver: <<http://www.bruno-latour.fr/node/95>>.

49 Ver: <<http://www.telerama.fr/scenes/comment-la-copie-des-noces-de-cana-a-supplante-l-original,123438.php>>.

50 Ver: <<http://www.bruno-latour.fr/node/333>>



pedagógicos e artísticos do laboratório *COP21: Make it Work*<sup>51</sup>, da peça *Gaia Global Circus*<sup>52</sup> e da exposição/livro *Reset Modernity!*.<sup>53</sup>

Sobre essas experiências, Latour afirma que se aproximou das artes e dos seres da [FIC] como um meio de buscar novas formas de sensibilização para as questões ambientais.

[...] me aproximei da arte para lidar com isso, pois é preciso criar instrumentos que nos sensibilizem e que nos levem a pensar, algo que ligue as “estatísticas da ciência” e formas de sensibilização ao que elas indicam. Não há muita gente trabalhando para que nos tornemos mais sensíveis ao que ocorre com Gaia. Temos de reconstruir a nossa sensibilidade. É preciso dramatizar, considerar o fim do mundo, e então desdramatizar, para analisar criticamente a questão. Na arte, você pode fazer os dois, dramatizar e desdramatizar. (...) Se você apenas analisa, não sensibiliza, se você apenas grita “fogo”, todos saem correndo. É preciso gritar fogo, mas fazer com que as pessoas se mantenham na sala e pensem (LATOUR, 2014).

## REFERÊNCIA – [REF]

HIATO – Distância e diferença entre as formas.

TRAJETÓRIA – Seguir as inscrições.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Informar / perder informações.

SERES A INSTAURAR – Constantes através de transformações.

ALTERAÇÕES – Acesso aos distantes.

[REF] são as “cadeias de referências” necessárias para recompor o sentido da relação entre o mundo e a linguagem. Distinguindo os “jogos de linguagem” que identificam “o verdadeiro e o falso”, dos jogos que indicam o que “existe e o que não existe”. A possibilidade de obter continuidade, paradoxalmente, através dos “móveis imutáveis” que, apesar das transformações, estabelecem conexões de conhecimento entre todas as coisas, não importando quão distantes estejam. Como ocorre na correspondência entre mapa e caminho:

---

51 Ver: <<http://www.cop21makeitwork.com/make-it-work/>>.

52 Ver: <<http://www.bruno-latour.fr/fr/node/359>>.

53 Ver: <<http://www.bruno-latour.fr/node/680>> e <<http://modesofexistence.org/reset-modernity-an-exhibition/>>

*No obstante, mantiene una coherencia de conjunto que me permite "saber dónde estoy". La discontinuidad de las referencias termina por ofrecer la continuidad de un acceso indiscutible. Lo que sucede es que forman un tipo muy particular de pase (...). La particularidad de tales encadenamientos es establecer una conexión que maximice dos elementos aparentemente incompatibles: por una parte, la movilidad y, por la otra, la inmutabilidad (LATOUR, 2013, p. 85).*

Segundo Latour, foi a descoberta do efeito cumulativo das “cadeias de referências” que deu à ciência seu poder. Por sua vez, foi esse poder que justificou, por questões políticas, o aspecto indiscutível da ciência, sem o qual não seria possível manter sua qualidade referencial. No entanto, tal aspecto só se mantém quando se ignora todo o trabalho de pavimentação de inscrições para a manutenção dessas cadeias.<sup>54</sup>

Boa parte das teorias funcionalistas da comunicação parte de uma visão determinista da [REF], como se as condições de felicidade, informar ou não informar, fossem condições de existência. Ou como se fosse possível transportar informação sem transformação [DC].

### **2.5.3 Quase-sujeitos (Grupo 3)**

#### **POLÍTICA – [POL]**

HIATO – Impossibilidade de ser representado ou obedecido.

TRAJETÓRIA – Círculo produtor de continuidade.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Retomar e estender / suspender ou reduzir o círculo.

SERES A INSTAURAR – Grupos e figuras das assembleias.

ALTERAÇÕES – Delimitar e reagrupar.

---

<sup>54</sup> Verbete *reference*.

Não se trata da instituição da política, apenas o modo pelo qual reconhecemos a distinção entre falar ou agir politicamente ou não. Esse modo de existência caracteriza-se por um tipo de enunciação envolvente, e por isso mesmo circular, ora marcada pela crise de representação, ora pela crise da obediência. A [POL] cria as condições, para alguns coletivos, que permitem a percepção de pertencimento. As suas formas de validação estão distantes do jogo de linguagem que determina o certo e o errado.<sup>55</sup> Esse é, segundo Latour, um erro de categoria frequentemente associado a esse modo existência, que não faz essa escolha, preferindo optar entre jogar ou não, ou seja, agir ou deixar de agir.

Basta observar como se comportam os militantes partidários nas redes brasileiras em época de eleições para ver como funciona o círculo político, quando os defensores do partido A retroalimentam notícias e denúncias contra o partido B e vice-versa. De nada adianta a recorrência ao conceito de fato, de verdade ou de realidade, os seres da referência [REF]. O jornalismo, muitas vezes perdido dentro desse círculo, tanto pode alimentar um lado ou o outro com a mesma notícia, pois rapidamente pode ser recrutado, passando da função de informante imparcial para a de inimigo golpista. Por isso, o cruzamento [REF].[POL]<sup>56</sup> é uma forma interessante de rever o papel dos grupos/coletivos na politização da ecologia.

## **DIREITO – [LEI]**

HIATO – Dispersão dos casos e das ações.

TRAJETÓRIA – Ponte entre os casos e as ações através dos meios.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Religar / romper os planos da enunciação.

SERES A INSTAURAR – Seres portadores da segurança.

---

<sup>55</sup> Verbete *politics*.

<sup>56</sup> Ver: <<http://modesofexistence.org/crossings/##/en/ref-pol>>.

**ALTERAÇÕES** – Assegurar a continuidade das ações e dos atores.

Como sempre, na AIME, esse é mais um termo adverbializado que deve ser levado em conta por sua ação, ou seja, aquilo que age legalmente. Segundo o site, uma particularidade desse modo de existência é o fato de ele ter mantido sua forma de veridicção distante das ambições de precisão e objetividade.<sup>57</sup> O modo [LEI] também é caracterizado por uma mistura de força e fraqueza, sendo sua pretensa autonomia paradoxalmente bem pouco autônoma (LATOUR, 2013, p. 343). A prática relacionada ao domínio do Direito pouco mudou desde os primórdios, seus fundamentos têm elementos híbridos que são muito curiosos, basta olhar o conjunto de expressões usadas: ação legal, provas, testemunhas, processos, julgamento, penalidade, justiça, instrumento jurídico etc. Uma mistura de [REL], [POL], [REF], [TEC], [FIC] E [MOR].

## **RELIGIÃO – [REL]**

**HIATO** – Ruptura dos tempos.

**TRAJETÓRIA** – Engendramento das pessoas.

**CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE** – Salvar, pôr em presença / perder, afastar.

**SERES A INSTAURAR** – Deuses geradores de presença.

**ALTERAÇÕES** – Obter a realização dos tempos.

Segundo o site, o termo [REL] não se refere ao vasto campo das religiões instituídas, nem mesmo às inúmeras redes que o conceito de religião aproxima. Na AIME, o termo [REL] indica um modo muito particular de transição, de trânsito ou de tradução, que o advérbio “religiosamente” revela, e que permite capturar uma parte do valor preconizado pela

---

<sup>57</sup> Ver modo Duplo Clique [DC].

instituição da religião.<sup>58</sup>

O incrível trabalho de estabilizar e renovar uma mensagem que é constantemente transformada e ainda permanece fiel a sua origem quando converte aqueles a quem a mensagem é dirigida.<sup>59</sup>

Um tipo de verdade que só tem sentido quando consegue recriar a quem se destina, mas sobre a qual não temos nenhum controle. Este modo de existência altera nossa temporalidade, instaurando, paradoxalmente, um fluxo que é sinônimo do fim dos tempos.<sup>60</sup>

#### **2.5.4 Pontes entre quase-objetos e quase-sujeitos (Grupo 4)**

**APEGO – [APE]**

HIATO – Desejos e carências.

TRAJETÓRIA – Multiplicação dos bens e dos males.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Empreender, interesses / interromper as transações.

SERES A INSTAURAR – Interesses apaixonados.

ALTERAÇÕES – Multiplicar os bens e os males.

Na AIME, o termo [APE] surge da dissolução do amálgama de modos que é a Economia. Assim, o “apego” seria aquilo que atrai humanos e não humanos, sem as preconcepções ideológicas que prejudicam esta relação sob o estigma do consumo (essa perspectiva muda radicalmente se a ela aplicamos um pouco de relativismo, deixando assim

---

58 Verbete *religion*.

59 Tradução nossa, ver verbete *religion*. “*The amazing work of stabilizing and renewing a message that is constantly transformed and yet remains faithful to its origin when it converts those to whom the message is addressed*”.

60 Sobre o modo [REL], Terence Blake tem formulado críticas muito pertinentes, no sentido de certa purificação da religião na AIME, quando ela poderia ser vista como um cruzamento de outros modos existência. Ver: <<https://terenceblake.wordpress.com/?s=religion+latour>>.

um pouco de lado seu antropocentrismo). A sua trajetória multiplica os bens e os males, e sem esses bens não existiríamos.<sup>61</sup> É nos estudos dos apegos que identificamos os limites da separação entre quantitativo e qualitativo. Para evitar isso, a AIME propõe o uso de “Qualculos” (COCHOY, 2008; LATOUR, 2013, p. 408), uma forma mista de contar qualificando, ou seja, levando em conta outros valores.

## **ORGANIZAÇÃO – [ORG]**

HIATO – Confusão das ordens.

TRAJETÓRIA – Produção e seguimento de scripts.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Dominar os scripts / perder-se dos scripts.

SERES A INSTAURAR – Enquadramentos, organizações, domínios.

ALTERAÇÕES – Alterar o tamanho ou a extensão dos quadros.

Esse modo surge quando, olhando etnograficamente para as instituições, notamos a forma como se alternam situações caóticas e organizadas. São os *scripts* que garantem o sucesso dessas sequências e que, por outro lado, também podem sufocar a vitalidade dessas associações. O modo [ORG] também compõe o amálgama da Economia.

## **MORALIDADE – [MOR]**

HIATO – Inquietude sobre os fins.

TRAJETÓRIA – Exploração das pontes entre meios/fins.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Retomar os cálculos / suspender escrúpulos.

SERES A INSTAURAR – O “reino dos fins”.

---

61 Verbete *attchment*.

ALTERAÇÕES – Calcular o ótimo impossível.

As perguntas que alimentam esse modo de existência são: os fins justificam os meios? Como otimizar essa passagem sem perder os escrúpulos? Não se trata mais de definir o certo e o errado, pois cada modo de existência já tem sua própria condição de felicidade e de infelicidade. Assim, na AIME, a [MOR] também surge da decomposição do amálgama da Economia, mas não deve ser confundida com o moralismo.

Se o moralismo é tão diferente da moralidade ([mor]), é porque a indignação do moralismo é baseada em uma escala estabilizada, enquanto a [mor] reabre a lista e a hierarquia dos seres, a fim de redistribuir a relação entre meios e fins com base em uma experimentação, olhando caso-a-caso (casuística), o que precisa ser reprisado constantemente.<sup>62</sup>

### 2.5.5 Metalinguagem da investigação (Grupo 5)

**REDE – [RED]**

HIATO – Surpresa da associação.

TRAJETÓRIA – Seguindo as conexões heterogêneas.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Atravessar os domínios / perder a liberdade de investigação.

SERES A INSTAURAR – Rede de irreduções.

ALTERAÇÕES – Estender as associações.

O termo está diretamente associado à Teoria Ator-Rede, mas agora compreendido como uma das ferramentas metalinguísticas da AIME e, portanto, também como um modo de existência.

---

<sup>62</sup> Tradução nossa, ver verbete *morality*. “If moralism is so different from morality ([mor]), it is because moralism's outrage is based on a stabilized scale whereas [mor] reopens the list and the hierarchy of beings in order to redistribute the relationship of ends and means based on an experimentation, on a case-by-case basis (casuistic), that needs constant reprising”.

*La noción de red, si la preciso un poco, designa una serie de asociaciones revelada gracias a una prueba - la de las sorpresas de la investigación etnográfica - que permite comprender por qué serie de pequeñas discontinuidades conviene pasar para obtener cierta continuidad de acción. Este principio de libre Asociación - o, para ser más precisos, este principio de Irreducción - que se encuentra en el corazón de la teoría del actor-red ha demostrado su fecundidad al autorizar a numerosos observadores a darse en sus estudios tantas libertades de movimiento como sus informantes (LATOUR, 2013, p. 47).*

A [RED] que havia sido escondida por todas as simplificações e generalizações das narrativas sociológicas e/ou históricas pode hoje facilmente ser confundida com a rede internet que nada mais é que a materialização (ou visualização) dessas relações e associações.<sup>63</sup>

Neste inquérito, entendemos o termo rede, como o contrário de domínio, em dois sentidos: no sentido de um resultado e no sentido de um processo. No primeiro sentido, a melhor metáfora é a de redes técnicas – telefone, internet, eletricidade, esgotos, etc; no segundo sentido, é um movimento que registra, com o avanço da investigação, toda uma série de elementos heterogêneos necessários à realização de um curso de ação. Cuidados devem ser tomados, portanto, para não confundir na mesma palavra "rede" que circula uma vez que tudo está no lugar e a criação do conjunto heterogêneo de elementos exigidos para a circulação.<sup>64</sup>

A principal característica da trajetória do modo [RED] é a surpresa, é ela que introduz as discontinuidades e os imprevistos nos registros de um curso de ação.

## **PREPOSIÇÃO – [PRE]**

HIATO – Erros de categoria.

---

63 Na seção seguinte abordarei as diferenças de abordagem de Latour sobre a rede na AIME e na ANT.

64 Tradução nossa, ver verbete *network*. “In this inquiry, we understand the term *network*, as opposed to *domain*, in two senses: in the sense of an outcome and in the sense of a process. In the first sense, the best metaphor is that of technical networks - telephone, internet, electricity, sewers etc; in the second sense, it is a movement that records, as the investigation progresses, the whole series of heterogeneous elements necessary for the completion of a course of action. Care must be taken therefore not to confuse in the same word “network” that which circulates once everything is in place and the setting up of the heterogeneous ensemble of elements required for circulation”.



TRAJETÓRIA – Detecção dos cruzamentos.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Dar a cada modo sua característica / achatar os modos.

SERES A INSTAURAR – Chaves de interpretação.

ALTERAÇÕES – Assegurar o pluralismo ontológico.

O modo [PRE] é fundamental para a realização pragmática da AIME, é esse modo que condiciona nossa atenção, nos dando predisposição para a investigação. Latour o relaciona com as indicações de gênero literário, pois são situações totalmente diversas ler uma narrativa indicada como romance, biografia, depoimento policial ou tese acadêmica.

“Preposicional” pode ser usado como um substituto para transcendental. O transcendental tende a condições de possibilidade, com o risco de acreditar que esse movimento explica algo sobre oportunidades atuais, enquanto o preposicional dirige a atenção para as chaves de interpretação que, decididamente, não podem prever qualquer coisa sobre o que se segue, exceto o seu tipo de veridicção.<sup>65</sup>

O modo [PRE] nos permite comparar os outros modos de existência sem sobrepor uma forma de veridicção a outra, com isso assegura o pluralismo ontológico da AIME. Em outras palavras, o modo [PRE] media o nosso acesso à própria investigação através do livro, do site, dos conceitos e da metalinguagem.<sup>66</sup>

## **DUPLO CLIQUE – [DC]**

HIATO – Horror aos hiatos.

TRAJETÓRIA – Transportar sem tradução.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – Falar literalmente / falar por figuras e

---

65 Tradução nossa, ver verbete *preposition*. “‘Prepositional’ can be used as a substitute for transcendental. The transcendental tends towards conditions of possibility, with the risk of believing that this movement explains something about actual opportunities, whereas the prepositional directs attention towards the interpretive keys which, crucially, do not foresee anything about what follows, except for their type of veridiction”.

66 Na seção seguinte, abordo algumas das implicações do modo [PRE].

tropos.

SERES A INSTAURAR – Reino indiscutível da razão.

ALTERAÇÕES – Manter o mesmo apesar do outro.

Com um pouco de humor, o termo indica o próprio antimodo por excelência, assim definido pela negação das transformações, dos hiatos e das traduções necessárias para a realização dos cursos de ação.

A história do Duplo Clique é a de uma intoxicação por formalismo, decorrente da descoberta inesperada de matemática, que, na verdade, pelo contrário, nos legou a ideia das cadeias de referência, mas que, após ser capturada politicamente pela filosofia, nos legou a ideia oposta, a de um transporte sem transformação.<sup>67</sup>

A seguir veremos como Latour associa os modos de existência traçando as redes e os fluxos de suas relações através dos cruzamentos entre suas (pre)posições.

## 2.6 CRUZAMENTOS E PASSAGENS

Em toda trajetória, um momento arriscado é quando surgem as encruzilhadas, seguir por um caminho ou outro? Seja qual for a escolha, a passagem deixará suas marcas, seus rastros. Assim também são as trajetórias dos pensamentos, dos conceitos, das pesquisas. A ciência, como diz Michel Serres, “não é um conteúdo, mas um modo de circulação” (SERRES, 1996, p. 144). É nesse sentido, segundo Latour, que a navegação através dos cruzamentos entre os 15 modos de existência pode traçar caminhos que aproximem os

---

<sup>67</sup> Tradução nossa, ver verbete *double click*. “*The history of Double Click is that of an intoxication by formalism stemming from the unexpected discovery of mathematics which should, on the contrary, have given us the idea of chains of reference but which gave, after being captured politically by philosophy, the opposite idea of a transportation without transformation*”.

modernos da composição de um mundo comum, entre outros diversos possíveis. Por enquanto só conseguiremos seguir alguns dos 105 cruzamentos possíveis, 20 ainda nem foram explorados pelo projeto, mas o caminho percorrido, as encruzilhadas superadas, ou evitadas, deixarão no rastro de nossas escolhas algumas “chaves de interpretação” (nem todas, nem as mais corretas, apenas as chaves que cruzaram nossos caminhos são percebidas). Chaves que podem elucidar aspectos da AIME e que nos ajudarão a compor outras rotas e passagens, no sentido de entender aquilo que estamos chamando de coexistência mediada.

### 2.6.1 O quase-sistema de cruzamentos da AIME

No site<sup>68</sup> do projeto existe uma espécie de mapa dinâmico, digitalmente materializado<sup>69</sup>, onde os cruzamentos podem ser contemplados, visualizados e explorados. Segundo Latour, cada cruzamento entre os modos de existência deve tentar responder às seguintes perguntas:

- 1) Quais são as provas e sustentações particularmente favoráveis para a detecção do contraste e dos erros de categoria (e qual é o vocabulário específico para cada cruzamento)?
- 2) Como esse cruzamento foi elaborado ou instituído no curso da história?
- 3) O que o cruzamento nos diz sobre os dois modos de existência que estão sendo comparados?
- 4) Quais são os objetivos prosseguidos pelo inquérito que permitem esse cruzamento ser ressaltado e instituído?<sup>70</sup>

---

68 O projeto é financiado com uma bolsa pela *European Research Council* (ERC) (ver: <<http://erc.europa.eu/projects-and-results/erc-funded-projects/aime>>) e em 2013 Latour também ganhou o *Holberg Prize* (ver: <<http://www.holbergprisen.no/en/holberg-prize-2013.html>>) no valor de €610.000. Isso ajuda entender a complexidade técnica do projeto/site, que envolve uma grande equipe de programadores e pesquisadores das mais diversas áreas, que alimentam, traduzindo e monitorando as duas versões do projeto/site em francês e inglês. Além de atualizar um blog do projeto/site, uma timeline com a cronologia do projeto e um perfil no Twitter.

69 Latour constantemente relaciona a digitalização com um tipo de materialização; discutiremos isso mais à frente.

70 Tradução nossa, ver verbete *crossing*. “1) What are the handholds and trials particularly favorable to the detection of the contrast and of category mistakes (and what is the vocabulary specific to each crossing)? 2) How has this crossing been elaborated or instituted in the course of history? 3) What does the crossing tell us about the two modes of existence being compared? 4) What are the aims pursued by the investigation that

A exploração dos cruzamentos pode ajudar a identificar quando existe um tipo de simbiose produtiva entre os modos de existência, ou quando, pelo contrário, o amálgama resultante ofusca nossa percepção do papel de cada modo de existência em algumas situações infelizes. Nesses casos pode ser interessante tentar desamalgamar os modos de existência, mas sem tentar purificá-los, e através desses cruzamentos descrever as características dessa coexistência. Talvez assim – e essa é, me parece, a aposta – os modos se comuniquem, deixando passar ou deslocar a situação que antes estava amarrada e bloqueada, ou seja, confundida.

Na seção<sup>71</sup> do site sobre os cruzamentos, existe um gráfico triangular (Figura 2); quando passamos o ponteiro do mouse sobre os pequenos hexágonos<sup>72</sup> desse gráfico, um cruzamento é representado e podemos ver o número<sup>73</sup> dos documentos e colaborações reunidos sobre ele até o momento, cada pequeno hexágono tem um tamanho diferente indicando graficamente essa quantidade.<sup>74</sup>

---

*will enable the crossing to be emphasized and instituted?”.*

71 Ver: <<http://www.modesofexistence.org/crossings>>.

72 Por sinal, essa é a mesma forma da logomarca da AIME.

73 Até junho de 2015, já eram 58 copesquisadores (dos mais diversos domínios e nacionalidades: filósofos, antropólogos, psicólogos, teólogos, administradores, economistas, cientistas, artistas, etc.) e 119 colaborações (em diversos formatos: teses, artigos, comentários, vídeos, imagens, etc). Todas essas colaborações são avaliadas e podem ser aprovadas ou não por uma equipe de moderadores.

74 Por estar disponível em francês e inglês, cada versão dessa seção, apresenta um número de colaborações e documento distintos. Notei que algumas contribuições são postadas em uma língua só, como as colaborações de Eduardo Viveiros de Castro e Isabelle Stengers, por exemplo, que postaram apenas em francês. Outros co-pesquisadores postam também as traduções de suas colaborações, como é o caso do coletivo GECO Group.

AN INQUIRY INTO MODES OF EXISTENCE

?

more

<b>SCALE, A CONSEQUENCE...</b> AIME TEAM 	<b>A GOOD CASE OF ENTREN...</b> Daumas, Maurice. <i>Analyse historique de l'évolution des transports en commun dans la région parisienne (1855-1939)</i> . Paris: Editions du CNAM, 1977.	<b>NOT EVEN NEUTRAL</b> This argument is at the heart of "science and technology studies" and of the disputes it has created either because it was politicizing techniques unfairly or, on the contrary, because it was not unveiling enough political power in the sway of techniques. The point was precisely that techn [...]	<b>PROJECT</b> The term "project" allows us to give back to a specific object the whys and wherefores which transform it in movement. It is thus a useful term for uprooting the adhesion of techniques to matter and for linking the operational sequence to all the invisibles that are necessary for its traje [...]
<b>SOCIO-TECHNIQUES - A ...</b> 	<b>TECHNOLOGY;</b> We retain the term "technique" to refer not to objects of the material world - by that definition, all would be technical - but to a mode of existence that is very particular and, in fact, quite difficult to define. We do so by means of a hiatus discerned in courses of action, a hiatus whi [...]	<b>TECHNIQUES AND</b> Law, John. <i>Organizing Modernities</i> . Cambridge: Blackwell, 1993.	<b>THE ORIGIN OF ANT</b> It is through the following of technical artefacts and their highly complex environment that it began to be possible to shift a large part of the strength of the social bond to the long-lasting solidity of technics.

REP  
MET  
HAB  
**TEC**  
FIC  
REF  
POL  
LAW  
REL  
ATT  
**ORG**  
MOR  
NET  
PRE  
DC

back to selected

click below to display all the tiles of the inquiry

t

v

d

c

Figura 2 – Cruzamentos

Quando clicamos no hexágono correspondente a um cruzamento podemos acessar: sua descrição<sup>75</sup>, documentações, colaborações, definições dos modos de existência que o compõem e os trechos do livro que comentam algo sobre ele.

	REP	MET	HAB	TEC	FIC	REF	POL	LEI	REL	APE	ORG	MOR	RED	PRE	DC
REP															
MET															
HAB															
TEC															
FIC															
REF															
POL															
LEI															
REL															
APE															
ORG															
MOR															
RED															
PRE															
DC															
	0	1-5	6-10	11-15	16-20	21-30	31-50	51-80	Quantidade de colaborações e comentários						

Tabela 2 – Temperatura dos cruzamentos

<sup>75</sup> Dos 105 cruzamentos possíveis, até agora 20 ainda estão aguardando uma descrição ou análise.

Na Tabela 2, podemos visualizar as temperaturas de cada cruzamento, ou seja, uma indicação da atenção que cada cruzamento teve até agora. Lembrando que não existe o cruzamento de um modo de existência com ele mesmo, e nessa tabela vemos a duplicação dos cruzamentos, para facilitar sua localização nas colunas e linhas. Apesar de Latour e sua equipe afirmarem nas descrições dos cruzamentos que todos são importantes, pode-se notar que alguns, pelo menos por enquanto, estão mais “quentes” que outros.

### **2.6.2 Alguns cruzamentos**

O cruzamento mais quente até agora é o caso do [REF.REP]<sup>76</sup> que segundo o site, se apresenta desde o debate entre os sofistas e os filósofos, na antiga Grécia. É esse cruzamento que permite falar ontologicamente sem se limitar necessariamente a uma forma de conhecimento. O modo [REF] é visto muitas vezes como a base do verdadeiro conhecimento, sendo aquilo que valida nossas certezas. Como se o vínculo entre o conhecimento e o mundo pudesse ser (meta)determinado. As cadeias de referência são criadas e percebidas simultaneamente, semelhantes as atualizações em mapa colaborativo (semelhante ao Waze), a rota traçada nos ajuda a seguir um percurso através de indicações aproximadas (os móveis imutáveis), essas marcações temporárias (acidentes, trechos novos, engarrafamentos, etc) são como as coisas que se reproduzem [REP] no caminho do conhecimento. É justamente esse dinamismo da [REP] que mantém a relação entre [REF.REP] como a chave para multiplicar ontologicamente os mundos.

Por outro lado, outro cruzamento bem quente é representado pelo amálgama

---

<sup>76</sup> Ver cruzamento [REP.REP].

[REF.DC]<sup>77</sup> que alimenta de forma inversa ao [REF.REP] a confusão entre as cadeias de referência e a ideia de que existe uma correspondência entre essas referências e o mundo, como se não houvesse transportes e mediações nessas indicações, ou seja, como se fossem imediatas. Ao comparar esses dois cruzamentos identificamos muitos dos erros de categoria que dificultam os debates entre as formas distintas de compreender e habitar o mundo. É a partir desses esclarecimentos que a proposta diplomática da AIME pretende compor o mundo comum.

Na Tabela 2, chama a atenção a baixa temperatura dos cruzamentos dos modos de existência, identificados como as metalinguagens do projeto, [PRE] e [RED]. Pode-se dizer que eles são quase-modos de existência, tendo sua principal função na articulação dos próprios cruzamentos entre os outros modos de existência. O que se justifica quando analisamos o cruzamento entre [PRE] e [RED]. Através do cruzamento [PRE.RED]<sup>78</sup> a investigação da AIME evita a tentação de uma fundamentação transcendental, *a priori*, como poderia resultar de uma análise que só descrevesse as [PRE], esse foi o erro que alimentou a tradição kantiana da razão pura. Por outro lado, só dar atenção às [RED] levaria a uma “noite onde todos os gatos são pardos”, como diria Hegel<sup>79</sup>, ou seja, a uma indistinção geral, por conta da profusão e da ramificação infinita das conexões. Para Latour, essa é a principal limitação da ANT:

O modo em rede é um modo de análise que não é suficiente. A análise ator-rede é ideal para destrinchar as associações, mas há uma enorme falha, em particular, a de não entender a variedade das conexões. [...] O ator-rede é um dos modos, uma das formas de preparar o terreno. Mas ele deixa escapar essa coisa muito importante, seja no direito, seja no terreno religioso: as pessoas que estão nessas práticas fazem muito bem a distinção entre ciência, religião, direito. A análise em termos de redes não é capaz de captá-las. Ela

77 Para Latour, a AIME é uma luta incansável contra as exigências imediatistas de correspondência e certeza representadas pelo modo Duplo Clique [DC]. Ver cruzamento [REF.DC].

78 Ver cruzamento [PRE.NET].

79 Essa curiosa alusão a Hegel se encontra no verbete sobre o cruzamento [PRE.NET]. Para Hegel, a questão relaciona-se à generalização indeterminada do absoluto, sendo que, no original em alemão, são as vacas e não os gatos que se tornam indistinguíveis (HEGEL, 1992, p. 29).

funciona muito bem como ferramenta para delinear associações, mas é insuficiente para caracterizar os modos de existência (LEMOS, 2013, p. 276).

Assim, com o metacruzamento [PRE.RED] a AIME traça as [RED] de associações, mas também tenta identificar como ocorrem as diferenciações ontológicas entre os modos de existência. Lembrando que, enquanto modo de existência, a [PRE] é a metaligagem, ou seja, a ferramenta que pressupõe, predispõe os erros de categoria, os cruzamentos, as chaves de interpretação e o pluralismo ontológico.

*De toda situación, diremos que se la puede capturar en primer lugar en el modo [RES], desplegando su red de asociaciones tan lejos como sea necesario, luego en el modo [PRE] - ateniéndonos a calificar el tipo de conexiones que permiten su extensión-. El primero permite captar la multiplicidad de las asociaciones; el segundo la pluralidad de los modos localizados en el curso de la complicada historia de los Modernos. Para existir, un ser debe, no solamente pasar por otro [RES], sino también ser de otra manera [PRE] explorando otros modos, si se me permite decirlo así, de Alterarse. Al proceder de este modo, esperamos remediar la principal debilidad que caracteriza toda teoría en forma de red de asociaciones y, que por lo demás presenta todo monismo en general: la etnografía podrá conservar la libertad de maniobra propia del análisis de las redes, sin dejar de respetar los diferentes valores a los que sus informantes parecen adherirse con tanto fervor (LATOUR, 2013, p. 73).*

Porém, se de certa forma já nos acostumamos ao papel da rede nas formulações teóricas de Latour, resta-nos compreender como se instaura sua preocupação com as preposições.

## 2.7 O MODO PREPOSIÇÃO [PRE]

Fazendo uma analogia com os cruzamentos entre os modos de existência, pode ser interessante, para uma compreensão mais profunda da AIME, observar o *entrecruzamento*



entre alguns dos autores que inspiram Latour. Partindo dos modos que funcionam como ferramentas metalinguísticas para a AIME, seja de forma proativa com a [PRE] e a [RED] ou por negação com a [DC], dois autores destacam-se como prerrogativa dessa estratégia: William James [JAM] e Michel Serres [SER].

A metafísica pragmatista e o empirismo radical de James antecipam diversos dos aspectos conceituais da AIME. Só mesmo sendo muito pragmáticos conseguimos superar algumas das dificuldades conceituais de nossa tradição filosófica; podemos dizer que foi assim que Latour conseguiu se desvincilhar da encruzilhada pós-moderna (Lyotard), quando questionou, de forma negativa, o projeto da própria modernidade no já citado *Jamais fomos modernos*. Nesse sentido, muitas são as aproximações com James<sup>80</sup>, que também parte das transições, mas reconhece as possibilidades do conhecimento objetivo. O problema é quando negamos sua multiplicidade; segundo James, essa é a base do mundo, sendo a unidade uma etapa processual de nossas experiências. Nossa consciência atravessa esses fluxos e reconhece uma forma de verificação, ou objetividade, na recorrência, recolhida a *posteriori*. No site da AIME, James é um dos poucos autores a ter um verbete exclusivo:

Como diz Whitehead, James fecha o parêntese aberto por Locke. Ele introduz principais pontos da AIME: o fluxo de experiência pura – o que equivale a expressar os seres sob a forma de uma retenção do ser através da transição e transformação. É a James também que devemos a vital inovação – que vai contra o racionalismo e a tradição empirista – das relações conjuntivas apreendidas na experiência tão diretamente como os disjuntivas; **preposições** são um fato da experiência tão direta quanto a experiência do calor ou da cor. Com suas noções de deambulação, continuidade, experiência e do pragmatismo como o que alimenta as diferenças, ele é uma importante fonte de inspiração para AIME. Ele habita no mesmo multiverso e consegue

---

80 Tradução nossa, ver verbete *James*. As Whitehead says, James closes the parenthesis opened by Locke. He introduces aime's main points: the flow of pure experience - which amounts to expressing beings in the form of a retention in being through transition and transformation. It is to James also that we owe the vital innovation - which goes against the whole of the rationalist and empiricist tradition - that conjunctive relations are grasped in experience just as directly as disjunctive ones; prepositions are a fact of experience as direct as the experience of warmth or of color. With his notions of deambulation, continuity, experience, and of pragmatism as that which feeds differences, he is an important source of inspiration for aime. He inhabits the same multiverse and succeeds in conjoining pragmatic philosophy and the empirical sciences.

conjugar filosofia pragmática e ciências empíricas.<sup>81</sup>

Se mantivermos o foco na ferramenta metalinguística da [PRE], podemos ver em James, sem dúvida, boa parte da base conceitual que sustenta a estratégia de Latour. No verbete sobre a [PRE] encontramos essa interessante citação de James, presente em seu *The Principles of Psychology* (1890):

Mas, do nosso ponto de vista, tanto intelectualistas e sensualistas estão errados. Se há coisas como sentimentos em tudo, então certamente é por isso que as relações **entre** os objetos existem em *rerum natura*, assim seguramente, sentimentos existem para conhecer essas relações. [...] Devemos dizer uma sensação de “e”, um sentimento de “se”, um sentimento de “mas”, e uma sensação de “por”, tão facilmente como nós dizemos um sentimento de azul ou uma sensação de frio. No entanto, não fazemos assim: nosso tão inveterado hábito de reconhecer a existência das partes substantivas por si só, que até a linguagem quase se recusa a prestar-se a qualquer outro uso. (JAMES, 2014, tradução nossa)<sup>82</sup>.

Latour em diversos momentos aponta para uma insuficiência da ANT no que tange a uma atenção mais específica ao que está entre os nós da rede, algo que só poderia ser estudado se fosse possível manter algum tipo de contraste, ou diferenciação entre os nós. A [PRE] é justamente a ferramenta que permite a realização da investigação, pois é ela que está *entre* um nó e outro na rede de cruzamentos traçada pela AIME.

Mas essa preocupação com o *entre* na teoria de Latour fica mais clara quando relemos sua conversa com Michel Serres, em 1991. Quando o quase-jovem Latour, aos 43 anos de idade, convence seu quase-mestre, aos 60 anos, a sair do isolamento e encarar o debate.

Buscando esclarecer os pontos obscuros da obra de Serres, Latour realiza uma extensa

---

81 Verboete James.

82 Original: But from our point of view both Intellectualists and Sensationalists are wrong. If there be such things as feelings at all then so surely as relations between objects exist in *rerum natura*, so surely, and more surely, do feelings exist to which these relations are known. [...] We ought to say a feeling of 'and', a feeling of 'if', a feeling of 'but', and a feeling of 'by', quite as readily as we say a feeling of blue or a feeling of cold. Yet we do not: so inveterate has our habit become of recognizing the existence of the substantive parts alone, that language almost refuses to lend itself to any other use.

entrevista que, posteriormente, foi publicada em 1992 no livro *Eclaircissements*. Através de cinco encontros/temas, eles percorrem juntos os labirintos do pensamento na obra do próprio Serres: a formação, o método, a demonstração, o fim da crítica e a sabedoria; esses serão os fios de Ariadne que nos permitirão segui-los nessa empreitada. Latour, que já tinha publicado sua visão negativa dos Modernos, no livro *Jamais fomos modernos*, tenta realçar e até mesmo situar o pensamento de Serres em relação às tradições filosóficas do Ocidente, partindo da dificuldade que nós, os leitores de Serres, encontramos quando nos confrontamos com seu estilo. Misto de literatura, tratado lógico-matemático, entre a história e a antropologia das ciências e suas mitologias.

São muitas as questões levantadas por essa obra conjunta, entre as aproximações e os distanciamentos que também são explicitados, podemos destacar: a preocupação dos dois autores em evitar uma linguagem muito cheia de novos termos, ou jargões, o que limitaria suas reflexões apenas aos iniciados, por isso optam por retrabalhar a linguagem comum (SERRES, 1996, p. 39 e 102) e, com isso, de alguma forma compartilham a proposta diplomática da AIME. Apesar da discordância dos dois sobre a importância do debate para o avanço das ideias, que para Serres é uma perda de tempo, mas que Latour subverte a partir da própria entrevista (Ibid., p. 54, 56, 107 e 117). Para Latour, Serres encontrou uma forma muito pessoal de jamais ser moderno, uma mestiçagem entre o arcaico e o contemporâneo através de dobras temporais (Ibid., p. 67, 81, 86, 89). Os dois abandonam a Epistemologia, que para Serres nunca conseguirá ser mais rápida e eloquente que os próprios atores da ciência (Ibid., p. 77). Mas, seguindo a proposta de nossa precondição, o mais surpreendente foi ver muitas das preocupações e dos cuidados metodológicos da AIME que, de alguma forma, já estão ali prenunciados. Como é o caso da atenção com as preposições que, como diz Serres:

Em vez de abstrair a partir dos substantivos, ou seja, dos conceitos, ou dos

verbos, isto é, das operações, e mesmo dos advérbios ou dos adjectivos que estão ao lado do substantivo ou do verbo, eu abstraio «para», «por», «de», etc. ao longo das **preposições**. Sigo-as como quando seguimos uma direção: tomamo-la e depois abandonamo-la. Dir-se-ia que o sábio gramático que as baptizou assim adivinhava que elas precediam qualquer posição possível. Logo que tenha composto roteiro desses espaços-tempos que precedem qualquer tese – tese quer dizer posição –, poderei morrer. Terei feito o meu trabalho. Já reparou que, em relação aos outros elementos da linguagem, a **preposição** tem quase todos os sentidos e quase não tem nenhum, tem simultaneamente o mínimo e o máximo de sentido, exactamente como uma variável da análise clássica? «De» quer dizer tudo: a origem, a atribuição, a causa, e quase tudo quanto se quiser – eis a palavra provavelmente mais utilizada, na língua francesa, o que mostra o seu estatuto de língua nobre! A via traçada por essa relação parte de todo o lado, vai a, e passa por, quase todo o lado: como Hermes, passa e não faz nada senão passar. O mesmo acontece com as **preposições** «a» ou «por», que denotam mais as maneiras de traçar relações do que fixam a determinação dessas relações. Um verbo ou um substantivo fixa-la-iam (SERRES, 1996, p. 147-148, grifo nosso).

Mas é no cuidado com a forma como se constituem as relações, ou seja, um tipo de cruzamentos entre coisas e conceitos que Serres antecipa de forma mais completa algumas das estratégias da AIME. Serres chega a dizer que “as relações engendram objectos, seres e actos, não o contrário” (Ibid., p. 149). Para além de qualquer essencialismo, se queremos compreender o mal, por exemplo, segundo ele, não devemos esquecer que “o conjunto das causas do mal é o conjunto das relações; basta, para as conhecer, descrever, [...] a rede de preposições” (Ibid., p. 269). Assim, inventando ou seguindo as vias traçadas das redes que deslocam o sentido dos quase-objetos investigados, a filosofia de Serres em muito antecipa a AIME, como podemos ver nesse trecho da conversa com Latour.

Latour: É uma via no mapa ou uma forma de traçar vias diferentes? O seu argumento sobre a enunciação, as **preposições**, não incide simplesmente sobre as **redes**, mas também sobre as formas de traçar **redes**.

Serres: Sim.

Latour: A execução dos traçados, não os traços.

Serres: Pre-posições, como designar melhor as relações que precedem qualquer posição? (Ibid., p. 146, grifo nosso).

Por outro lado, o que vai caracterizar a diferença de estratégia entre Latour e Serres

também já está nessa entrevista, quando Latour discorda e se posiciona a favor de uma atenção maior com os intermediários, o que para Serres implicaria menos velocidade, pois seria como acorrentar seu Hermes nas notas de rodapé e nas referências bibliográficas. Vejamos o desabafo de Latour:

(Sua filosofia) É apressada e leva à estrutura. Isso é o que me desagrada mais na sua (filosofia) hermética, a mim que já não sou completamente um filósofo. Não extrai da mediação senão um aspecto: a deslocação rápida. Não considera o outro lado, segundo o qual os princípios não contam. O que conta é justamente o conjunto das mediações, o enraizamento, a localização, o lento trabalho dos intermediários etc. Que também não nos fornece. Claro, o problema não é seu, deseja andar depressa (SERRES, 1996, p. 96).

Latour identifica no pensamento de Serres um tipo de estruturalismo de raiz matemática que permite ele fazer deslocamentos temporais não lineares, entre teorias e conceitos aparentemente desconexos, como o caso da antecipação da física contemporânea pela obra de Lucrécio. No entanto, para Latour, é importante deixar visíveis os rastros que levam a esse tipo de visão, pois, sem isso, talvez sua missão diplomática de constituir um mundo comum se torne mais difícil. Assim serão justamente as cadeias de referência que nos permitirão o deslocamento através das redes e mapas traçados na investigação da AIME.<sup>83</sup>

*La red logra extenderse justamente porque no establece ninguna especie de relación entre la res y el intellectus, pero porque no deja de tender puentes entre una inscripción y la siguiente. En esto estriba toda la rareza de este asunto del conocimiento y la razón por cual James, con su humorismo habitual, había presentado su "teoría deambulatoria de la verdad"; en ella afirmaba que en lugar de un "salto mortal" entre palabras y cosas, en la práctica, uno siempre se encontraba ante una forma de reptar, muy corriente y a la vez muy particular, que va de documento en documento hasta alcanzar un discernimiento sólido y asegurado sin pasar nunca por las dos etapas obligatorias del Objeto y el Sujeto (LATOUR, 2013, p. 88).*

Os dois autores pensam na articulação entre redes e preposições, mas talvez a principal

---

83 Lembrando que o projeto incluí até um convite através do site para reunir de forma colaborativa referências que ajudem a localizar e identificar os modos de existência e os cruzamentos estudados.

diferença seja a velocidade de suas abordagens. Latour escolhe precorrer lentamente cada uma das conexões e dos deslocamentos, detalhando como as preposições interferem em suas trajetórias, por isso mais próximo da deambulação de James, tentará identificar os erros de categoria, as condições de felicidade e infelicidade, buscando assim ajudar na composição do mundo comum. Enquanto Serres, como ele mesmo diz:

Gosto que existam relações entre nós, entre as coisas e os objectos de estudo; já tinha sido convertido pelo deus Hermes. Não tome a palavra «construir» forçosamente no sentido das pedras sólidas: prefiro os fluidos turbulentos ou as redes flutuantes (SERRES, 1996, p. 41).

Os dois projetos seguem paralelos, através de dobras não lineares, enquanto Serres mergulha na turbulência, sua obra respira a velocidade de suas escolhas. Latour reconhece sua força e sua beleza, mas seguirá metodicamente de forma mais lenta, costurando suas cadeias de referências e explicitando seus rastros. Pois só assim, acredita, será possível alimentar o debate, que sua geração experimentou de forma saudável e construtiva e que para a geração de Serres, pelo menos até então, era o retrato da guerra de egos, tão inútil guerra que nos legou a trágica experiência de Hiroshima.

Feito esse percurso, através das cadeias de referências do projeto AIME, poderemos prosseguir com nossa pesquisa, em que eventualmente recorreremos aos cruzamentos entre os modos de existência analisados na AIME, contrapondo-os aos desafios de encontrar e descrever os modos de coexistência mediada comunicacionalmente.

Antes, porém, se faz necessário um alerta. Todo modo de existência é um modo de coexistência mediada, mas usar a palavra coexistência, uma escolha que pode soar tautológica, também pode soar ontológica deslocando nossa atenção da já tão impregnada histórica e culturalmente palavra “existência”. O próprio Latour nos alerta sobre o risco de uma ontologia essencialista, por isso investiga os modos e não a existência em si.

(Ontologia é) a ciência do ser enquanto ser (*being-as-being*) na tradição filosófica. O termo aqui assume o significado de uma investigação sobre o ser com outros (*being-as-other*), isto é, como uma multiplicidade de modos de existência. Referimo-nos neste inquérito só a uma ontologia regional ou local, uma vez que é uma questão de realizar uma antropologia filosófica dos Modernos. Ao contrário de metafísica, no entanto, ou de múltiplas cosmologias, a ontologia também tem de abordar a questão da realidade ou a unidade do mundo comum, que será necessário compor.<sup>84</sup>

Assim usar a palavra “coexistência mediada” em vez de “modos de existência” é uma forma de manter um recorte epistêmico que direciona nossa atenção para as mediações comunicacionais. E toda vez que nos esquecermos dessa correlação/deslocamento podemos lembrar do alerta reverberante de Jano Bifronte, a inesquecível metafigura do livro “Ciência em ação”, de Latour, aqui readaptada.

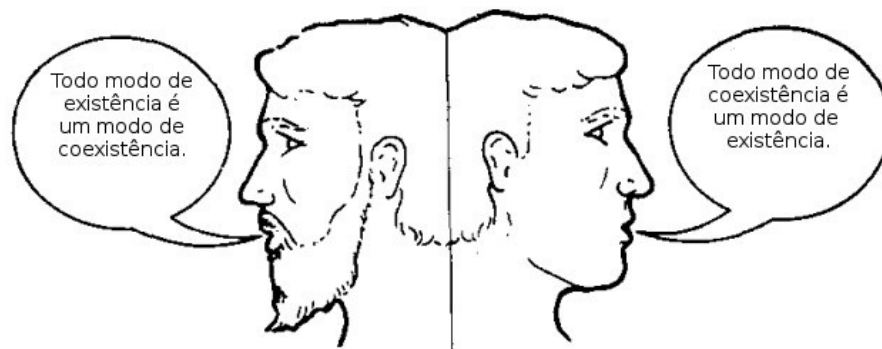


Figura 3: Jano bifronte, o alerta.

---

84 Tradução nossa, ver verbete *Ontology*. “The science of being-as-being in the philosophical tradition. The term here takes on the meaning of an investigation into the being-as-other, that is to say as a multiplicity of modes of existence. We refer in this inquiry only to regional or local ontology since it is a question of carrying out a philosophical anthropology of the Moderns. Unlike metaphysics, however, or multiple cosmologies, ontology also has to address the question of the reality or the unity of the common world that it will be necessary to compose.”

### **3. RASTROS DE MEDIAÇÃO**



Os rastros do conceito de mediação ao longo da história podem ser um pouco diferentes dos rastros da mediação ao longo da história. Dependendo de como entendemos a mediação, ela pode ter trajetórias distintas, mas não cabe aqui tentar escavar atrás da essência da mediação, nem mesmo defender um acesso privilegiado à mediação pura, seja através da etimologia, da genealogia ou da arqueologia. Os rastros são aquilo que encontramos e por ele somos encontrados.

Seguir esses rastros nos ajudará a compreender o conceito de “coexistência mediada comunicacionalmente” que apresento nesta tese.

### 3.1 MEDIAÇÃO E MITOS

O Hermes mítico, como mostra Serres, é um bom guia na busca das traduções e dos deslocamentos de conceitos. Sendo ele o responsável pela mediação entre mortais e imortais, assim como o Exu das tradições afro-brasileiras (PAIVA, 2012, p. 158), talvez também cuide da mediação entre humanos e não humanos. Assim, a figura híbrida de um Hermes/Exu pode compor arquetipicamente uma ponte entre tradições originariamente diversas, mas localmente remixadas. Para Galloway, Thacker e Wark:

Hermes é o mensageiro promíscuo que acompanha os viajantes em sua jornada. Como um guia divino, ele acompanha os comerciantes e outras pessoas que se aventuram em mundos estranhos. Hermes está na porta, no limiar entre o lar e outros mundos; ele também está numa encruzilhada, na forma de "hermas"<sup>85</sup> ou pilares de pedra que servem como pontos de referência e marcos de fronteira. Por conta dessas múltiplas qualidades, Jacques Derrida chamava Hermes de o "deus significante"; pois como

---

85 Ver verbete herma - <https://en.wikipedia.org/wiki/Herma>

inventor da escrita, Hermes é uma figura-chave em qualquer teoria da mediação. (GALLOWAY; THACKER; WARK, 2013, p. 17, tradução nossa).<sup>86</sup>

Ainda que nossa “modernidade” a experimente como paradoxo, nossos mitos<sup>87</sup> nos circulam, mesmo quando cremos na crença dos outros. Não existe uma epistemologia acima da terra que, portanto, distribua os critérios de verdade, ou de falsidade, entre mitos e ciências, mas ainda nos resta redescobrir como coexistir com nossas mediações mitológicas.<sup>88</sup> Segundo Paiva:

O signo de Hermes se faz presente nas narrativas mitopoéticas de Homero, Hesíodo, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Píndaro e Aristófanes, servindo de farol aos homens e mulheres de todas as épocas. Inscreve-se na filosofia antiga – na dialética platônica e na metafísica aristotélica – como uma figura de linguagem poderosa, atuando colaborativamente na articulação dos sistemas de pensamento racionais da antiguidade – no domínio do Direito, da Medicina, da Engenharia, e hoje suas emanções atualizam a trama das vivências e linguagens eletrônicas compartilhadas (PAIVA, 2012, p. 162).

Hermes tudo traduz e desloca. Para Serres, ele é o operador de aproximação, mas, paradoxalmente, ao mesmo tempo que media as possibilidades de interpretações, pode obscurecê-las. Caminhando entre hermenêutica e hermetismo, entre *chiaroscuro*, esse ser não tem mediador, nem meio termo.

Hermes é sempre um argumentador. Por outro lado, o seu objectivo é sempre esclarecer os textos de maneira decisiva através de aproximações que não são apenas inesperadas, mas se justificam pela sua proximidade no tempo dobrado. Isso eu compreendo, é a metáfora, o jogo regulado da metáfora. Mas existe, em minha opinião, um segundo hermetismo, que recobre o outro, que o contradiz, que é hermético no sentido de esotérico, de voluntariamente

---

86 Original: “Hermes is the messenger, the promiscuous one who chaperones travelers while on a journey. As the guiding god, he accompanies merchants and others venturing into foreign worlds. Hermes stands at the doorway, the threshold between the hearth and the outlands; he stands at the crossroads too, in the form of “herms” or stone pillars which serve as waypoints and boundary markers. For these many qualities Jacques Derrida famously called Hermes the “signifier god”; indeed as inventor of writing, Hermes is a key figure in any theory of mediation”.

87 Como veremos a seguir com McLuhan, estamos imersos em uma ecologia cognitiva eletroacústica que nos aproxima do modo de percepção mítica.

88 Maria, a mãe de Deus (ou de Jesus), também figura entre as imagens míticas da mediação. Segundo os católicos, ela pode interceder junto ao filho por nós.

esotérico, que não estabelece nenhuma mediação, que as suprime, a que eu chamaria o lado cátaro (SERRES, 1996, p. 92).

Transmutado em Hermes Trimegisto, um amálgama do Hermes grego e do deus egípcio Toth (o criador da escrita<sup>89</sup>), é tão misterioso e luminoso quanto Lao-Tse ou Heráclito. Suas palavras ou aquilo que dizem ser suas palavras, para alguns, funda a quase-ciência, quase-arte da alquimia. Conforme a lenda (e a música), Hermes escreveu com uma ponta de diamante em uma placa de esmeralda. Nos labirintos do tempo, sua história se multiplica, como se em universos distintos. Não nos cabe julgar sua veracidade, validade ou objetividade, mas antes tentar enxergar como sua “obra” ajuda a instaurar uma forma de pensar a mediação. Em sua obra “Tábua de Esmeraldas”, a mediação é a ponte entre a unidade e a diversidade:

O que está embaixo é como o que está no alto, e o que está no alto é como o que está embaixo<sup>90</sup>. E por essas coisas fazem-se os milagres de uma coisa só. E como todas essas coisas são e provêm de um pela **mediação** do um, assim todas as coisas são nascidas desta única coisa por adaptação. [...] Assim, o mundo foi criado. Disso sairão admiráveis adaptações, das quais aqui o **meio** é dado.

Renegada e até ridicularizada, a alquimia ressurge com a nanotecnologia.<sup>91</sup> Mais um dos caprichos das dobras temporais, diria nosso Hermes/Exu. A alquimia, ao contrário da ciência moderna, sempre reconheceu seu papel de mediação, não se tratava de buscar um conhecimento imediato, não mediado, não era o caso de purificar e isolar verdades, mas, sim, combinar e transmutar elementos. A alquimia pode ser vista como uma forma (que jamais quis

---

89 Como pode ser visto no diálogo *Fedro* de Platão.

90 Como nos lembra Latour: “A modernidade é muitas vezes definida através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar sua morte. Mas o próprio hábito é moderno, uma vez que este continua sendo assimétrico. Esquece o nascimento conjunto da “não-humanidade” das coisas, dos objetos ou das bestas, e o nascimento, tão estranho quanto o primeiro, de um Deus suprimido, fora do jogo. A modernidade decorre da criação conjunta dos três, e depois da recuperação deste nascimento conjunto e do tratamento separado das três comunidades enquanto que, embaixo, os híbridos continuavam a multiplicar-se como uma consequência direta deste tratamento em separado. **É esta dupla separação que precisamos reconstituir, entre o que está acima e o que está abaixo, de um lado, entre os humanos e os não-humanos, de outro**” (LATOUR, 1994a, p. 19).

91 Nanotechnology - the new alchemy: <<http://www.nanowerk.com/nanotechnology-news/newsid=41725.php>>

ser moderna) de explorar a relação entre humanos e não humanos. Assim como a astrologia,<sup>92</sup> a alquimia pode ser entendida como um tipo de xamanismo que não nos separa dos astros, da Terra, da Lua e do Sol; muito pelo contrário, tenta encontrar o meio, o médium dessas mediações.

Anjos também são mediadores míticos, seres que Serres descreve como os intermediários invisíveis de todas as mensagens. Segundo ele:

Hoje, ainda mais que a de Hermes, surge a figura que assume na sua morte, ou antes na morte de Pã, seu pai, no começo da era cristã, tendo em conta as influências semíticas: a multiplicidade dos anjos. Existem justamente várias classes de anjos e a multiplicidade desses portadores de mensagens invade todo o espaço (SERRES, 1996, p. 163).

Anjos como Gabriel<sup>93</sup>, um personagem que atravessa as três grandes religiões do livro, judaísmo, cristianismo e islamismo (onde é grafado como Gibreel<sup>94</sup>), mas que justamente por serem mediadores, segundo a Bíblia, não podem ser cultuados.<sup>95</sup> Aqui já começamos a ver alguns sinais de desconfiança na mediação, algo que talvez tenha uma profunda relação com a escrita e sua ecologia cognitiva. Quem sabe a negação da mediação não esteja por trás da base de sustentação de todo fundamentalismo?

### 3.2 MEDIAÇÃO E SEUS USOS

Muitas são as transmutações do termo mediação ao longo da história. Não se trata aqui de refazer o percurso etimológico do termo, pois muitas seriam as chaves interpretativas e as

---

92 O mapa astrológico é um bom exemplo de composição de mundo comum, onde humanos e não humanos coexistem, agenciando e sendo agenciado nas complexas rotas dos indivíduos, dos coletivos e das escalas planetárias. A sincronização de nossa presença, sobre a superfície da terra em relação à posição dos astros e dos planetas, é uma bela metáfora das possibilidades de nossa coexistência.

93 Ver verbete wikipédia: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel\\_\(anjo\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel_(anjo))>.

94 No livro *Versos satânicos*, de Salman Rushdie, o personagem Farishta se transmuta no anjo Gibreel.

95 Ver Colossenses 2:18.

possibilidades de aproximação: mídia, *medium*, medo, (re)medios, meditação, etc. Em vez disso, vamos passear por alguns usos do atual senso comum que, muitas vezes, interpreta a mediação como o lugar da manipulação, da distância, da artificialidade e da inautenticidade.

O termo mediação atravessa muitos domínios. É muito usado no Direito, onde tem o sentido diplomático da articulação de um acordo entre partes em litígio, o que não deixa de ser interessante quando pensamos no sentido diplomático da AIME. Mas, olhando a desambiguação<sup>96</sup> do termo em inglês na Wikipédia, vamos encontrar mais seis possibilidades de utilização do termo:

**Mediação cultural** (*Cultural mediation*) – um mecanismo de desenvolvimento humano.

**Mediação de dados** (*Data mediation*) – a transformação de dados através de um modelo de mediação de dados.

**Mediação** (mágica) – uma ideia do pensamento mágico tradicional.

**Mediação** (Teoria Marxista e *media studies*) – a conciliação de duas forças opostas dentro de uma determinada sociedade por um objeto mediador.

**Mediação** (estatística) – um conceito em psicometria.

**Mediação de telecomunicações** (*Telecommunications mediation*) – um processo que converte os dados de chamada para um formato que pode ser importado por um sistema de faturamento ou outra aplicação.

Vamos nos concentrar no verbete<sup>97</sup> relacionado às concepções marxistas e aos estudos de mídia, em que se pode visualizar o horizonte conceitual que opõe duas formas de compreender a mediação, pelo menos no domínio das ciências humanas. A visão simplificada, como condiz a um verbete enciclopédico, identifica uma oposição entre interpretações que se inspiram na obra de Marx ou na de McLuhan. Segundo o verbete, a conceituação de mediação, no domínio da comunicação que se inspira na matriz marxista, entende que ela indica algum tipo de distanciamento, ou alienação, entre o homem e sua verdadeira natureza, ou entre o homem e a verdade (o duplo clique?). A cultura burguesa, a manipulação midiática,

---

96 Tradução nossa, ver: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Mediation\\_\(disambiguation\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Mediation_(disambiguation))>.

97 Ver: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Mediation\\_\(Marxist\\_theory\\_and\\_media\\_studies\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Mediation_(Marxist_theory_and_media_studies))>.

a religião etc. seriam formas mediadas de alienar o homem de sua essência. Essa perspectiva crítica comunga com os estudos de autores como Jesús Martín-Barbero, para quem:

As mediações passam a ser transformação do tempo e do espaço a partir de dois grandes eixos, migrações e fluxos de imagens e, como consequência, as duas mediações fundamentais para pensar o processo de mutação cultural são, para ele, a identidade e a tecnicidade (RONSINI, 2010).

Segundo essa perspectiva, os estudos de mídia devem denunciar a forma como o poder associado aos meios de comunicação de massa conduzem os rebanhos alienígenas, ou alienados, ao consumo e ao abate de sua liberdade. Excessivamente ideologizada, essa abordagem geralmente funciona bem para arregimentar ativistas que pregam a excomunhão de algumas empresas que ainda insistem em mediar o acesso imediato ao real. Galloway, Thacker e Wark apontam para a insuficiência dessas abordagens:

Não existem estudos de mídia que há décadas definem produção cultural como um agregado complexo de diferentes tipos de práticas inter-relacionadas produzindo diferentes tipos de artefatos inter-relacionados? Mesmo se isso for verdade, nós ainda afirmamos que os estudos de mídia hoje operam com uma concepção um pouco limitada do que são os meios. Novos tipos de paroquialismos invadiram a conversa, assim que estava começando a ficar interessante. Novos tipos de limitações e preconceitos têm tornado difícil para os estudiosos de mídia dar o passo final e considerar as condições básicas da mediação. Pois assim como o pós-estruturalismo celebra o jogo livre (*free play*) da textualidade, continua a haver uma tendência que tratar os meios de comunicação “subordinados” ao texto como algo problemático, como algo que gera certa ansiedade metodológica. Se o texto (ou a tela, ou a figura plana) é um “bom” objeto no criativo jogo de interpretação, a mídia é o objeto “ruim” do poder e da vulgaridade. Portanto, temos de lutar por teoria da mídia, mesmo quando reconhecemos a sua capacidade para a estagnação e repetição (GALLOWAY; THACKER; WARK, 2013, p. 7, tradução nossa).<sup>98</sup>

98 Original: “Has not media studies, for decades already, defined cultural production as a complex aggregate of different kinds of interrelated practices producing different kinds of interrelated artifacts? Even if this is true, we still contend that media studies today operates with a somewhat limited conception of what media are. New sorts of paroquialisms have invaded the conversation, just as it was starting to get interesting. New kinds of limitations and biases have made it difficult for media scholars to take the ultimate step and consider the basic conditions of mediation. For even as post-structuralism celebrates the free play of textuality, there remains a tendency to treat the media “beneath” the text as something of a problem, as something about which one has methodological anxieties. If text (or screen, or the picture plane) is the “good” object of creative and interpretive play, media is the “bad” object of power and vulgarity. So we must fight for media theory, even as we acknowledge its capacity for stagnation and repetition.”

Não se trata, evidentemente, de descartar a utilidade, em algumas situações, das perspectivas que operam com a dinâmica entre controle e liberação da informação. No caso da presente pesquisa, a pressuposição de que determinados grupos estão “alienados” ou sendo “manipulados” nos desviaria de tentar entender como se constitui os modos de coexistência mediada comunicacionalmente.

### 3.3 MEDIAÇÃO É A MENSAGEM

Na outra margem do verbete citado, estão as derivações teóricas que partem da obra de Marshall McLuhan (1911-1980). Podemos dizer que McLuhan olhava o entorno contemporâneo como quem estuda uma tribo estranha, como em uma etnografia que parte do cotidiano. Assim como se fosse um etnógrafo do entorno, do aqui-agora, ele recolhe artefatos (tecnologias), artesanato (meios), pinturas rupestres (publicidades), estuda o comportamento, as linguagens, as instituições e os ritos. "Eu não explico – eu exploro", dizia ele (STEARNS, 1967), assim com suas explorações, foi reunindo indícios que poderiam nos ajudar a coexistir com o vórtex, o redemoinho informacional.

Para ele, a melhor metáfora dessa situação estava no conto de Edgar Allan Poe *A Descent into the Maelström* (1841), onde um navegante naufrago estuda os padrões do redemoinho, enquanto afunda, buscando uma forma de sobreviver/conviver. Também se pode dizer que McLuhan tentava entender o desaparecimento de seu mundo (a cultura clássica da literatura) no vórtice<sup>99</sup> eletrônico (Maelstrom). Ele mesmo dizia não ser o caso de julgar se os novos fenômenos são bons ou maus, a questão é entendê-los (ou estendê-los), portanto, a

---

<sup>99</sup> Nesse sentido, é muito interessante assistir a visualização do modelo de um vortex solar criado por Nassim Hamein. Ver no youtube: <[https://youtu.be/q2ZOc\\_UkNC4](https://youtu.be/q2ZOc_UkNC4)>.

princípio, nem apocalíptico, nem integrado (ECO, 1993).

Segundo McLuhan, esse turbilhão informacional apresenta-se como uma nova ecologia cognitiva e desde o telégrafo tem se intensificado. Assim, a água que nos envolve nesse turbilhão de mensagens não é mais a mesma do telégrafo, mas ainda é fruto do mesmo fluxo elétrico. Não podemos esquecer que a digitalização é uma forma de eletricidade. Para ele: “A eletricidade viria a causar a maior das revoluções, ao liquidar a seqüência e tornar as coisas simultâneas” (MCLUHAN, 2001, p. 26). A eletricidade se expande sem reconhecer diferenças culturais, para ela não existem castas, nem credos. À noite, nos terreiros de candomblé ou nas sinagogas, a luz elétrica ilumina a todos. Também não existe dúvida quanto ao efeito do ato de ligar uma luz: “A luz elétrica é informação pura. É algo assim como um meio sem mensagem” (Ibid., p. 22). De forma semelhante, a mídia propaga a informação e, sendo o meio a mensagem, sua mediação é seu sentido.

Não percebemos a luz elétrica como meio de comunicação simplesmente porque ela não possui “conteúdo”. É o quanto basta para exemplificar como se falha no estudo dos meios e veículos. Somente compreendemos que a luz elétrica é um meio de comunicação quando utilizada no registro do nome de algum produto. O que aqui notamos, porém, não é a luz, mas o “conteúdo” (ou seja, aquilo que na verdade é um outro meio). A mensagem da luz elétrica é como a mensagem da energia elétrica na indústria: totalmente radical, difusa e descentralizada. Embora desligadas de seus usos, tanto a luz como a energia elétrica eliminam os fatores de tempo e espaço da associação humana, exatamente como o fazem o rádio, o telégrafo, o telefone e a televisão, criando a participação em profundidade (MCLUHAN, 2001, p. 23).

Para McLuhan, a mediação é como um processo, um ambiente invisível como água que só percebemos quando somos chocados por antiambientes. Os meios, então, agem e se agem são atores. Essa percepção foi tachada por muitos críticos como um tipo de “determinismo tecnológico”. Segundo Erick Felinto, “etiquetar alguém como tecnodeterminista ainda é ‘um pouco como dizer que tal pessoa gosta de estrangular lindos filhotinhos de cachorro’”, mas, segundo ele, a acusação tem perdido força à medida que



avançam as discussões sobre o pós-humanismo. Kittler, por exemplo, não tem nenhum pudor em afirmar que “os meios determinam nossa situação” (PEREIRA, 2011, p. 10-1).

As extensões de McLuhan são um tipo de coexistência, mas ainda não nos permitem respeitar ontologicamente aquilo que, com nós, coexiste (STANGL, 2011). McLuhan produz belas metáforas de descentramento que comunicam nossa mistura, nosso ser híbrido, em imagens como: a bicicleta é a extensão das pernas, os óculos são extensão dos olhos, a faca é a extensão das unhas, o chapéu é a extensão do cabelo, o carro e as roupas são extensão de nossa pele. McLuhan entende e estende todas as tecnologias:

[...] como extensão de nosso próprio corpo, de nossas próprias faculdades, quer se trate de roupa, habitação, quer se trate dos tipos mais familiares de tecnologia, como a roda e o estribo, que são extensões de várias partes do corpo. A necessidade de amplificar a capacidade humana para lidar com vários ambientes dá lugar a essas extensões tanto de ferramenta quanto de mobiliário. Essa amplificação de nossa capacidade, espécie de deificação do homem, eu a defino como tecnologia (MCLUHAN, 2005, p. 90).

Assim “todos os artefatos humanos – língua, leis, ideias, hipóteses, ferramentas, vestuário, computadores – são extensões de nosso corpo físico” (Ibid., p. 335), O corpo como lugar desse cruzamento, atravessado entre modos de existências. Segundo McLuhan, nossa materialidade se desloca “tendo prolongado ou traduzido nosso sistema nervoso central em tecnologia eletromagnética, o próximo passo é transferir nossa consciência para o mundo do computador” (Id., 2001, p. 81). Essas metáforas de McLuhan são como narrativas que descrevem o movimento de nosso foco de atenção, entre nossos corpos, não mais purificados, nem isolados, mas imersos em redes de atuação que conjugam nossas identificações. Como dizia McLuhan, “objetos não são observáveis, apenas as relações entre os objetos são observáveis” (STEARN, 1967, p. 292). A “extensão” também pode ser entendida (e estendida) como um tipo de mediação, e sua mensagem comunica a transformação ou tradução de um meio em outro. A “mensagem” é uma ação física, real e simbólica. As

extensões são relações intensificadas, “massagens<sup>100</sup>” sobre nossa atenção. O fato de algo ser estendido, o olho ou a pele, remete a um deslocamento, a um híbrido espaço-tempo que desindividualiza os corpos.

No entendimento da mensagem, não podemos desprezar a forma como ela foi transmitida. Se for escrita, falada, filmada, cantada, pintada, se for um gesto ou uma expressão facial, isso irá interferir no seu sentido, pois cada forma envolve uma gramática de uso. Existe um acordo cognitivo que permite que todos reconheçam um toque de telefone e uma imagem de cinema como tais. Estamos afundando no mar dos estímulos informativos e, segundo McLuhan, a nossa única esperança é reconstruir o sentido narrativo, seja mítico ou estético, do nosso caótico entorno (STANGL, 2012). Suas teorias e experimentações são tentativas de nos alertar e acordar da “narcose” a que estamos submetidos, uma vez que não estamos sabendo lidar com o tsunami informacional. Segundo ele, existem quatro perguntas fundamentais, um tetraedro que nos ajuda a entender o funcionamento das mediações tecnológicas:

- 1ª - o que esse meio vai aperfeiçoar (enhances)?
- 2ª - o que tornará obsoleto (obsolesces)?
- 3ª - o que irá recuperar (retrieves)?
- 4ª - depois de seu ápice, como esse meio se transformará em seu oposto (reverses)?

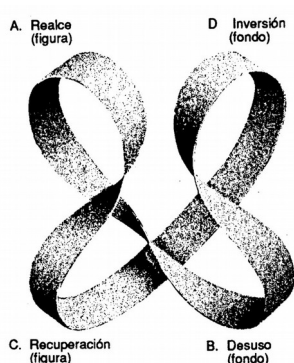


Figura 4 - Tetraedro

---

100 McLuhan usava a imagem da massagem no lugar da mensagem, segundo ele somos massageados pela informação. Não deixa de ser curioso associar essa visão aos recentes estudos que apontam as transformações de nossos cérebros por conta do uso de smartphones, por exemplo, ver: GHOSH, GINDRAT, CHYTIRIS, BALERNA e ROUILLER, 2015.

Se pensamos no carro como um meio de transporte, as respostas ao tetraedro poderiam ser:

- 1º – o carro aprimorou nosso deslocamento;
- 2º – tornou obsoletas as carroças;
- 3º – recuperou o nomadismo (contemplação dinâmica) e, enfim,
- 4º – gerou os engarrafamentos (contemplação estática).

Segundo ele, um recurso como o replay, muito usado na transmissão televisiva de eventos esportivos (MCLUHAN, 2005, p. 339):

- 1º – aguça a percepção dos processos cognitivos;
- 2º – torna obsoleta a sequência cronológica linear;
- 3º – resgata o sentido estrutural do evento, sem necessidade da experiência;
- 4º – e paradoxalmente, por fim, estimula a tradição.

A formulação dessas “leis”, ou fluxos, está em sua obra póstuma, *Laws of Media* (1988), escrita com ajuda de seu filho Eric McLuhan, e representa um dos grandes legados do seu pensamento. As suas leis são como jogos de linguagem que nos ajudam a identificar padrões que são sentidos como presenças, ou, como veremos, uma forma pragmática e empírica de identificar os modos de coexistência. Por exemplo, quando olhamos os satélites, através do prisma do tetraedro (MCLUHAN; MCLUHAN, 1988, p. 151).

- 1º – exalta a percepção do planeta,
- 2º – tornando obsoleta a ideia de natureza,
- 3º – recupera o envolvimento ecológico
- 4º – e levando a implosão populacional.

Conforme Lévi-Strauss: “*o homem primitivo é inevitavelmente ecológico*” (1966 apud. MCLUHAN; MCLUHAN, 1988, p. 150). Ou seja, a coexistência com os satélites ajudou a recuperar (3ª lei) a ecologia cognitiva da vida tribal. No mundo tribal, todas as informações também são simultâneas – os sons de aves, o barulho das folhas, o vento, o zumbido de uma flecha –, mas, ao contrário de nós, todas essas informações fazem parte de um universo mítico que, para eles, tem um profundo sentido. Tudo está relacionado com tudo, todas as coisas estão conectadas, uma condição que, para o homem moderno, é a chamada paranoia (Ibid., p. 150). Seguindo na exploração de nossa convivência com os satélites,

McLuhan aponta a transformação do mundo em palco (4ª lei), o reverso da população, saindo da condição de meros espectadores, para, como em um *reality show*, ator/rede, ator/participante. Continuando o ciclo do tetraedro, que não é necessariamente linear, ele nos leva à obsolescência da ideia de natureza (2ª lei), ideia que, segundo Lewis Mumford<sup>101</sup> foi uma invenção dos gregos. Citando Mumford e sua compreensão do espaço urbano como orgânico, McLuhan vê que os satélites criam a percepção do ambiente sob controle, monitorado como em um laboratório (MCLUHAN; MCLUHAN, 1988, p. 151).

Para McLuhan, o desenvolvimento da escrita e do alfabeto, cogestaram as condições para uma forma compartimentada de ver o mundo. O alfabeto é uma classificação fonética sem sentido, uma extensão visual de nossa fala. O sentido para o homem de culturas letradas é dado pela leitura, uma forma lenta de compartilhar informação que vem se misturando com outras formas desde a invenção do telégrafo. Vilém Flusser<sup>102</sup> também escreve sobre a transformação da nossa percepção depois da escrita. Segundo ele,

O estilete usado para escrever volta-se contra as imagens que nós fizemos do e a partir do mundo objetivo. Ele volta-se contra qualquer zona do imaginário, mágico e do ritual, que colocamos diante do mundo objetivo. Ele dilacera nossas representações do mundo para organizá-las de forma esfarrapada em linhas ordenadas, em conceitos que podem ser contados, narrados e criticados. O mito de criação do homem mostra o engajamento antimágico de todo escrever. Por isso, qualquer escrita é terrível por natureza: ela nos destitui das representações por imagens anteriores à escrita, ela nos arranca do universo das imagens que, em nossa consciência anterior à escrita, deu sentido ao mundo e a nós (FLUSSER, 2010, p. 29).

A escrita é por si só iconoclasta, uma destruidora de ídolos. A forma como inserimos códigos sobre uma superfície, a dor e o esforço da inscrição, algo que perdura em nossa relação com a escrita, advém, segundo ele, dessa violência com o mistério. Mesmo depois de tornarmos a escrita mais fluida, passando do lápis aos teclados das antigas máquinas de

---

101 Interessante observar que Latour (2001) também cita Mumford no artigo sobre mediação técnica.

102 Flusser foi leitor de McLuhan e o cruzamento entre o pensamento dos dois foi tema da revista *Flusser Studies* nº 6 (2008) - <http://www.flusserstudies.net/archive/flusser-studies-06-may-2008>

escrever – onde o bater nas teclas gerava um tipo de interferência sonora, de alguma forma –, a violência do gesto sobrevivia. Hoje, quando teclamos em nossos dispositivos, *notebooks*, *smartphones* e *tablets*, sentimos menos o esforço de antes. A violência hoje se dá sobre a energia que gastamos para manter a atenção sobre um ponto. Se considerada assim, sob o aspecto energético, um ponto “.”, escrito sobre a pedra, impresso sobre o papel e projetado na tela, são formas distintas de concentração de luz. E, portanto, formas distintas de enxergar o que está sendo dito. Segundo McLuhan:

[...] as revoluções na apresentação, acondicionamento e distribuição de ideias e sentimentos modificaram não só as relações humanas, mas também as sensibilidades. [...] ignoramos profundamente o papel da alfabetização na formação do homem ocidental, desconhecendo igualmente o papel dos meios de comunicação eletrônica na modelação dos valores modernos. [...] Os meios eletrônicos de comunicação do homem pós-letrado contraem o mundo reduzindo-o às proporções de uma aldeia ou tribo onde tudo acontece a toda gente ao mesmo tempo. [...] A televisão dá essa qualidade de simultaneidade aos eventos na aldeia global. [...] Se isso é bom ou mau, é uma questão que ainda falta apurar. [...] Sem uma compreensão da gramática dos meios de comunicação, é impossível ter esperança de se atingir uma consciência contemporânea do mundo em que vivemos (MCLUHAN; CARPENTER, 1971, p. 16).

Para McLuhan, a obra de James Joyce anuncia a ambiência acústica na era do tribalismo elétrico, uma literatura pós-letrada e quase um tipo de engenharia. A literatura contemporânea, principalmente as experimentações de Joyce, cria o que McLuhan chamava de antiambiente. Foi assim que ele percebeu a “água” ou a ecologia cognitiva em que estava imerso.

As metáforas e os paradoxos de McLuhan são formas muito criativas de abrir caixas-pretas<sup>103</sup> daquilo que entendemos como sendo as novas mídias. A “aldeia global” é uma boa metáfora para quem nunca foi moderno, além de sinalizar a busca de uma visão que supere as

---

103 Como é possível ver/ler ao longo dessa pesquisa, muitas vezes recorro ao cruzamento Latour e McLuhan [MCL.LAT], as aproximações e contrastes entre suas teorias, parecem abrir caminhos para os novos horizontes que tento explorar. No entanto, para manter o foco nessa trilha pode ser útil ignorar algumas diferenças e divergências, que parecem servir apenas para alimentar a postura crítica da imobilidade.

limitações da linearidade de uma ecologia cognitiva desenvolvida na modernidade, a partir da leitura. Muitas das ideias de McLuhan foram criadas a partir de um fecundo debate sobre os aspectos culturais da comunicação com o antropólogo Edmund Carpenter. Foi ele que lhe apresentou o mundo acústico dos esquimós e lhe ajudou a exercitar certo tipo de simetria, superando um ponto de vista, a princípio, etnocêntrico. McLuhan passeia entre literatura, filosofia, narrativas históricas e antropológicas, compondo um mosaico que tenta descrever nossa relação com os mais diversos objetos técnicos.

### 3.4 MEDIAÇÃO E DIGITALIZAÇÃO

A digitalização transformou a informação dos discos, dos livros, das fotos, dos filmes, dos mercados, dos corpos e das mentes em eletricidade. Se o telefone (elétrico), como disse McLuhan, tinha nos transformado em seres desencarnados, a digitalização nos **reencarna**, como diz Latour, em perfis, rastros, textos, fotos, vídeos, compras etc. A eletrificação tinha (tem) a velocidade e a compressão das distâncias, tão imediato quanto o ambiente acústico. A informação elétrica vem de todos os lados. Sem as limitações geográficas da voz, a luz nos globalizou. A digitalização, por outro lado, traz a (i)mobilidade (como os “móveis imutáveis” de Latour) e um global sem temporalidade, ou seja, sem tatilidade, um outro tipo de experiência metafísica e glocal. Como seria olhar a digitalização sob o prisma do tetraedro?

- 1º expande o espaço e comprime o tempo;
- 2º retorno da metafísica, ou o pluriverso?;
- 3º torna obsoleta a humanidade;
- 4º no reverso, comprime o espaço e expande o tempo.

A TV desmaterializa a informação, como o telefone e o telégrafo, transformando-a em fluxo, como ocorre na fala. Na verdade, um transporte, do meio ar para o meio elétrico. A

digitalização, assim como o impresso, são materializações da informação.<sup>104</sup> Mas a digitalização é um híbrido de matéria e fluxo. O livro transporta a informação no espaço e no tempo, a digitalização transporta o espaço e o tempo através da informação. Não se trata de focar nas redes que já estavam ali antes da digitalização, mas, sem esquecer delas, pode ser mais interessante descrever empiricamente a experiência contemporânea, principalmente dos jovens, no ambiente cognitivo digitalizado. Que tipo de mediação é essa? Como ela altera a nossa coexistência?

A base de toda experiência é empírica. Quando nos deslocamos entre ambientes distintos e descrevemos esse processo, fazemos etnografia, falamos da coexistência entre sujeito e objeto. Uma coexistência mediada, pois ocorre através e entre ambientes distintos. McLuhan falava que os artistas conseguiam antecipar nossa experiência de deslocamento entre ambientes distintos, chocando-nos com um antiambiente. Ou, como às vezes dizemos, “nos tirando o chão”, ao menos na sua época essa sensação parecia mais tangível. Latour também tem feito experiências sensoriais, mas não de um antiambiente e, sim, de multiambientes com ajuda dos seres da [FIC].

### 3.5 MEDIAÇÃO E ARTE

Colega de Latour na época das pesquisas no CSI, Antoine Hennion é citado por ele como inspirador de seu conceito de mediação (LATOUR, 2012a, p. 30). O famoso exemplo da mediação divina na obra de Bach, acusado de blasfêmia por mediar a relação com Deus através de sua obra (Id., 2013, p. 269), é uma boa ilustração dos questionamentos trazidos

---

<sup>104</sup> É interessante observar os casos da digitalização de obras ameaçadas de “extinção” pelo Estado Islâmico. Ver: “Ameaçados pela guerra, monumentos são escaneados a laser em 3D”: <<http://nytiw.folha.uol.com.br/#/folha/content/view/full/34709>>.

pela Sociologia da Arte de Hennion. Por que ignorar a força ontológica das obras de arte, reduzindo toda experiência estética a precondições socioculturais? Segundo Ferreira, a obra de Hennion aponta para

[...] o problema das “formas clássicas de Sociologia”: “a falta radical de preocupação com as próprias obras”; “as obras não agem”. O interesse está todo nas suas condições e determinações sociais, e qualquer relato envolvendo experiências estéticas é “automaticamente tomado como uma manifestação das ilusões dos atores a respeito de suas próprias crenças [...] ou os produtos convencionais [e “arbitrários”, “palavra-chave em qualquer análise em termos de crença”] de uma atividade coletiva” (FERREIRA, 2010).

Segundo Hennion (2003), o actante musical possibilita fazer uma análise positiva das mediações humanas e materiais durante a performance/execução e consumo/fruição da obra, através dos gestos, dos corpos nos shows, ou através dos diversos suportes de difusão, como discos, cds, vídeos e *streaming*. Para ele, as mediações são formas positivas de seguir os rastros da nossa coexistência com os seres da ficção [FIC], não uma forma de denunciar a clássica massificação do gosto (HENNION, 2011).

Hennion explica o fato de os estilos Rock e Pop terem sido objetos privilegiados para essa nova Sociologia argumentando que, diferentemente dos estilos mais clássicos, eles foram desde o início e mais evidentemente “uma mistura de rituais, estruturas lingüísticas e sociais, tecnologias e estratégias de marketing, instrumentos e objetos musicais, políticas e corpos” (FERREIRA, 2010).

A mediação, para Hennion, traz de volta certa “objetividade” no estudo das expressões artísticas. Mas não se trata de desconsiderar as análises da sociologia crítica, mas sim relativizar suas metaexplicações, ouvindo todos os actantes envolvidos. Segundo ele:

O tema da mediação como um meio empírico para a identificação do aparecimento progressivo de uma obra e sua recepção é muito rico; é o meio (para o sociólogo) reabrir a dualidade obra/gosto, uma dualidade que representa um fechamento da análise, com trabalhos de esteticistas e musicólogos do lado esquerdo, que atribuem o poder da música para a música em si, e, do outro lado, a denúncia sociológica, da redução da música



a um rito. (HENNION, 2003, p. 85, tradução nossa)<sup>105</sup>.

Portanto, pode ser interessante transitar entre a dualidade obra-gosto, superando a escolha entre uma análise objetivista da estética em si da obra e a análise subjetivista das crenças sociológicas dos consumidores e criadores. Hennion defende uma análise da coexistência com os seres da ficção [FIC] que se realiza na atenção à própria mediação.

Segundo ele, as obras de arte são um tipo de criação distribuída entre atores-mediadores, ou atores-redes. Assim, a “criatividade distribuída” coexiste com “criatividade concentrada” dos grandes gênios artísticos, uma alimentando a outra, em uma simbiose criativa. Como frisa Hennion, a *“criação não tem de ser ‘tirada’ dos grandes compositores e devolvida para a sociedade ou consumidores: ela é apenas mais distribuída”* (HENNION, 2003, p. 87, tradução nossa)<sup>106</sup>. Ignorar as mediações desse processo coletivo, nos leva de volta ao mito do criação solitária e da inovação pura sem precedência, ou seja, uma forma essencialista de abordar os seres da ficção [FIC]. Para evitar isso, segundo ele, devemos manter a atenção os rastros.

Destacar o trabalho da mediação consiste em [...] perceber que a criação é muito mais amplamente distribuída, que ocorre em todos os interstícios entre essas mediações sucessivas. Não é, apesar do fato de existir um criador, mas que não se pode ser apenas um criador, pois é necessário todo o nosso trabalho coletivo de criação. (HENNION, 2003, p. 90-91, tradução nossa)<sup>107</sup>.

---

105 Original: The theme of mediation as an empirical means for identifying the progressive appearance of a work and its reception is very rich; it is the means (for the sociologist) to reopen the work-taste duality, a duality that represents a closure of the analysis, with works on one side left to aestheticians and musicologists, who attribute the power of music to the music itself, and, facing them, a sociological denunciation, the reduction of music to a rite.

106 Original: creation has not to be ‘taken away’ from the great composers and given back to society or consumers: it is just more distributed.

107 Original: Highlighting the work of mediation consists of [...] realizing that creation is far more widely distributed, that it takes place in all the interstices between these successive mediations. It is not despite the fact that there is a creator, but so that there can be a creator, that all our collective creative work is required.

### 3.6 MEDIAÇÃO E REALIDADE

Para Latour, os seres da ficção [FIC] “ficcionalmente” indicam uma proximidade criativa entre materiais e números, como ocorre nos mitos e cosmologias. A [FIC] é, segundo ele, uma forma de instaurar obras que podem multiplicar os mundos e, portanto, se opõe à visão limitante de objetividade realista do modo Duplo Clique [DC]. Nada mais distante da perspectiva distópica, da teoria crítica da comunicação, que enxerga nos meios de comunicação de massa formas alienantes de controle do imaginário (Adorno, Althusser, Baudrillard, entre outros). De nada adianta tentar denunciar as intenções do poder reduzindo as possibilidades de interpretação. Uma totalidade epistemológica de tonalidade ideológica reduz também as alternativas de compor mundos distintos.

Como na denúncia do simulacro feita por Baudrillard, uma metáfora, que já foi muita usada nas análises da coexistência mediada comunicacionalmente, como um indicativo melancólico e saudosista de uma época em que tínhamos acesso não mediado ao real. Comentando McLuhan, a perspectiva ourobórica de Baudrillard, como se diz, joga a criança, a água e o balde fora.

Numa palavra, *medium is message* não significa apenas o fim da mensagem, mas também o fim do *medium*. Já não há media no sentido literal do termo (refiro-me sobretudo aos media eletrônicos de massas) – isto é, instância mediadora de uma realidade para uma outra, de um estado do real para outro. Nem conteúdos nem forma. É esse o significado rigoroso da implosão. Absorção dos pólos um no outro, curto-circuito entre os pólos de todo o sistema diferencial de sentido, esmagamento dos termos e das oposições distintas, entre as quais a do *medium* e do real – impossibilidade, portanto, de toda a mediação, de toda a intervenção dialéctica entre os dois ou de um para o outro (BAUDRILLARD, 1991, p. 108).

Como pode ser visto no simulacro revisitado na trilogia Matrix dos irmãos Wachowski<sup>108</sup>, o real só pode ser acessado miticamente, para o horror dos iconoclastas. Mas

---

108 A série *Sense8* dos irmãos Wachowski tem trazido a luz alguns aspectos psicológicos da experiência

de que adianta um réquiem para a morte do [DC] que nos lega a indefinição niilista da desconstrução absoluta? McLuhan aposta no retorno das narrativas míticas, semelhantes aos meios frios que, segundo ele, nos envolvem – pois são mediações incompletas, em que precisamos preencher a informação, como a foto desfocada –, a narrativa mítica também é uma evocação.

Uma vez que a era eletrônica nos leva inevitavelmente para um mundo de visão mítica, [...] convém que nos livremos do “sentido de mito” como irreal ou falso. Foi o intelectualismo fragmentado e literário dos gregos que destruiu a visão mítica integral para a qual estamos agora voltando. O poeta-pintor William Blake foi um dos precursores dessa consciência, mas Giambattista Vico, o predileto de James Joyce, precedeu Blake nessa consciência (MCLUHAN; FIORE, 1973, p. 185).

As artes, a literatura e a poesia podem nos ajudar a reconhecer o sentido da linguagem mítica em nossa ecologia cognitiva. A digitalização da informação e sua propagação intensificam nossa percepção mítica, talvez por isso vemos a multiplicação dos boatos via rede. É como se estivéssemos vivendo um tipo de pós-história, pois segundo Flusser:

Os inventores do alfabeto viram, nos criadores de imagens e nos mitólogos, inimigos, e não distinguiram, com razão, uns dos outros. A criação e a adoração de imagens (magia), tanto quanto o sussurro escuro e circular (o mito), são dois lados da mesma moeda. O motivo por trás da invenção do alfabeto foi superar a consciência mágico-mítica (pré-histórica) e garantir espaço para uma nova (histórica) consciência. O alfabeto foi inventado como código de consciência histórica. Se nós devemos abrir mão do alfabeto, isso se dará provavelmente porque estamos nos esforçando para superar a consciência histórica (pós-história). Estamos cansados do progresso, e não apenas cansados: o pensamento histórico comprovou-se irracional e homicida. Essa é a razão verdadeira (e não a desvantagem técnica do alfabeto), pela qual estamos preparados para desistir desse código (FLUSSER, 2010, p. 49).

Isso pode ajudar a entender a multiplicação das teorias conspiratórias<sup>109</sup>, quase míticas,

---

contemporânea de coexistência, abandonando qualquer resquício de essencialismo.

109 Na Wikipédia existe uma curiosa lista das principais teorias de conspiração:

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_teorias\\_de\\_conspir%C3%A7%C3%A3o](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_teorias_de_conspir%C3%A7%C3%A3o)>.

que chocam as sensibilidades que ainda se afinam exclusivamente com a perspectiva cognitiva das culturas letradas (McLuhan), ou a consciência histórica (Flusser). O 11 de Setembro realmente aconteceu? Bin Laden de fato morreu? O homem posou mesmo na lua? Na cultura do homem letrado tínhamos a impressão de que documentos e registros bastavam para comprovar os fatos, com um simples Duplo Clique [DC]. Como nos lembra Eduardo Viveiros de Castro:

Dito de outra forma, o antigo postulado da descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo, que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e vice-versa, e que serviu de fundamento e pretexto para tantas outras descontinuidades e exclusões — entre mito e filosofia, magia e ciência, primitivos e civilizados — parece estar em via de se tornar metafisicamente obsoleto; é por aqui que estamos deixando de ser, ou melhor, que estamos jamais-tendo-sido modernos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 95).

### 3.7 MEDIAÇÃO E ATOPIA

A atopia também é uma forma interessante de entender a composição híbrida e relacional de nossa relação cognitiva com o espaço. Atravessada por circuitos e redes, nossa carne estaria transmutando-se em uma nova espécie, um “ser redes” que não distingue mais o que o compõe. Como na Gestalt, o “ser redes” não é a soma,  $a + b$ , mas sim um novo todo,  $c$ . Segundo Massimo Di Felice:

Desse ponto de vista resulta inadequado pensar na distinção entre espaços físicos e espaços informativos. A qualidade da ação conectada digitaliza as ruas e as cidades para ganhar uma indefinível localidade e se reproduzir aquém dos espaços urbanos e políticos. Os conflitos são informativos, as passeatas são hoje games interativos que promovem a interação entre informações, espaços urbanos e ações, jogos de trocas entre corpos e circuitos informativos. Expressões do surgimento de um novo tipo de carne informatizada, que experimenta a sua múltipla dimensão, a informativa digital e a sangrenta material, ferida e machucada. Ambas são reais e nenhuma é separada da outra, mas cada uma ganha a sua veracidade no seu agenciamento

em diálogo informatizado com a outra. O sangue dos manifestantes feridos não cai somente no chão e no asfalto das ruas, mas se derrama em espacialidades informativas. A polícia e os aparatos repressores, nesse contexto, tornam-se mídia, cúmplices de um ato informativo, pelo qual os manifestantes experimentam o prazer dolorido de tornarem seus corpos-informação, elevando a conflitualidade aos bits dos circuitos informativos (DI FELICE, 2013b, p. 65-66).

Felice identifica nas sucessivas mudanças em nossa ecologia cognitiva o surgimento de uma nova possibilidade de percepção. Essa transformação de nossa percepção, de alguma forma, pode nos ajudar a repensar nossa relação com Gaia, uma vez que a informação digitalizada dos territórios permite acompanhar a degradação ambiental em tempo real.

Analizando as transformações das formas do habitar, nos contextos contemporâneos, a partir de uma perspectiva que as coloque em relação com as tecnologias comunicativas, é possível dividir as formas empáticas, ligadas às mediações da escrita e às práticas da leitura, daquelas exotópicas, difundidas com o advento dos meios eletrônicos e das comunicações audiovisuais, para chegar a descrever, nos novos contextos digitais, o emergir de formas atópicas do habitar. Nessas últimas, as interações entre sujeito e território são mediadas por softwares e interfaces digitais que criam interações habitativas dinâmicas e espacialidades manipuláveis (DI FELICE; TORRES; YANAZE, 2012, p. 68).

Tendo como base essa nova consciência conectada, o agir se transmuta cosmopoliticamente transformando todas nossas ações em transgressões, em defesa do caos poeticamente organizado que segue o caminho redentor do pós-humanismo de inspiração xamânica. Aqui não existe espaço para a diplomacia: uma vez instaurada a guerra, nos restaria a insurgência ontologicamente distribuída, o além do *arché*.

É essa inspiradora perspectiva que irá nos guiar contraintuitivamente, delimitando e multiplicando nossa própria perspectiva, nos vacinando contra qualquer possibilidade de estabilização, por sempre nos lembrar que toda coexistência também tem fim. A atopia se opõe a toda esperança de utopia, e é na irrealização que se põe a navegar, sem mar, sem rumo,

ela atravessa o ar, os sistemas e os universos. Seu objetivo não é chegar a nenhum objetivo, mas nos ensinar a navegar<sup>110</sup>.

### 3.8 MEDIAÇÃO E CULTURA

Para Latour, os coletivos se diferenciam pela atuação atribuída aos actantes, não por serem realistas, racionais, reais, e os outros simbólicos, imaginários ou míticos (LATOURE, 2012b). Assim, para entender fenômenos “culturais”, é necessário mergulhar em outra forma de entendimento da cultura, algo mais próximo da percepção ontológica proposta por Roy Wagner. A cultura quase como um modo de existência, sem essencialismos ou tradicionalismos.

Segundo Márcio Goldman (GOLDMAN, 2011), se o livro de Roy Wagner *A Invenção da Cultura* (1975) tivesse sido traduzido no Brasil<sup>111</sup>, ainda na década de 1970, em vez dos clássicos *A interpretação das culturas* (1973), de Clifford Geertz, e *Cultura e razão prática* (1976), de Marshall Sahlins:

Talvez não estivéssemos ensinando uma antropologia tão afastada do que efetivamente se faz na disciplina hoje em dia; talvez tivéssemos resistido melhor ao imperialismo das análises construcionistas ou desconstrucionistas que apelam para o eterno poder e as inevitáveis manipulações ocultas atrás de qualquer situação; talvez nada tivesse acontecido... (Ibid., p. 195).

Para Goldman, os dois clássicos não ajudaram a salvar o culturalismo daquilo que sempre foi o seu melhor inimigo, a saber, o reducionismo naturalista. Sem isso, segundo ele,

---

110 Sobre as inspiradoras navegações do Atopos ver o site: <<http://www.atopos.usp.br/>>

111 A partir dessa afirmação uma controvérsia se instaura na contraposição entre os domínios da sociologia e da antropologia no Brasil. Se nesse debate o contexto for útil, por que não olhar para os países onde não houve a necessidade de uma tradução, ou para os países onde a tradução da obra de Wagner não tardou tanto? No entanto, cabe aos antropólogos brasileiros a estabilização ou não desse vespeiro.

“a antropologia cultural simplesmente não pode funcionar, na medida em que lhe faltaria esse seu ‘outro’, aquele que define, equivocadamente sem dúvida, o que a cultura elabora, interpreta, simboliza ou transcende, a natureza” (GOLDMAN, 2011, p. 196).

O caminho proposto por Wagner segue em outra direção. Não é nem interpretativismo (Geertz), nem culturalismo estruturalizado (Sahlins). Segundo Goldman,

Wagner sublinha o fato de que as duas variedades de antropologia derivadas dessa oposição compartilham um mesmo solo ou, ao menos, uma necessidade comum. Pois se as antropologias naturalistas ou naturalizantes [...] atribuem uma ordem tão determinada e tão determinante à natureza, o efeito (a “contrainvenção”) dessa atribuição é estabelecer um rigoroso controle sobre a cultura, eliminando tudo o que esta pode ter de criativo e indeterminado (Ibid., p. 197).

A invenção, para Wagner, é um tipo de metamorfose contínua. Segundo Goldman, semelhante à maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, nas quais as forças, o mundo e os seres são criados e recriados a partir de algo preexistente (Ibid., p. 201). Portanto, para Wagner, o conceito de invenção-criação tem mais a ver com arte (os seres da ficção [FIC]) do que com ciência e técnicas.

Wagner, no entanto, jamais afirma que o antropólogo inventa a cultura, porque não há nada para ver ou porque é incapaz de compreender o que pensa que vê. O problema é outro, é que há coisas demais para serem vistas, ideias demais para serem compreendidas e muito pouco tempo para fazê-lo. O antropólogo faz o que pode, inventando a cultura para tentar conferir um mínimo de ordem e inteligibilidade lá onde a plenitude da vida as dispensa completamente. Nesse sentido, Wagner é provavelmente o primeiro antropólogo a fazer da vida (e não da evolução, história, função, estrutura, cognição...) o referente último do trabalho antropológico. Além de fundar o construtivismo em antropologia, ele também funda uma espécie de vitalismo antropológico (Ibid., p. 203).

É justamente sobre esse giro ontológico no estudo das culturas que a obra de Eduardo Viveiros de Castro rearruma o universo, diversificando suas possibilidades multiontológicamente. Segundo Castro, “se não há entidade sem identidade, não há

multiplicidade sem perspectivismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 98), de nada adianta tentar reduzir os fenômenos culturais a uma dimensão simbólica, salvaguardando nosso próprio olhar à dicotomia natureza x cultura. Segundo ele:

O relativismo (cultural) é indissociável do universalismo (natural). O pensamento indígena inverte tal distribuição. Se somos multiculturalistas, os índios são multinaturalistas: eles postulam uma unidade transespecífica do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito são a forma do universal, a “natureza” ou o objeto, a forma do particular”. [...] No xamanismo indígena, conhecer é personificar; é ser capaz de adotar o ponto de vista daquilo que se conhece, pois o conhecimento xamânico visa “algo” que tem uma perspectiva própria – um outro sujeito. A forma do Outro é a pessoa. Chamava-se isso, na tradição antropológica, de “animismo”, pondo-se na conta do narcisismo primitivo e de sua incapacidade de distinguir o desejo subjetivo da realidade objetiva. Hoje parece claro que tal atitude, seja lá qual for sua base cognitiva “inata”, está muito longe de ser “natural”: ela mostra a positividade e a deliberação de um método. [...] Em lugar da série criação, produção e representação, a série transformação, troca e perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

Segundo Viveiros de Castro<sup>112</sup>, uma perspectiva que leve em conta a substancialidade ontológica da cultura pode ser uma saída para o correlacionalismo idealista que reduz tudo a narrativas, deixando a etnografia dependente das documentações, a única forma de validar objetivamente suas descrições. Nesse prisma não existiria o risco de uma contaminação epistêmica e a Antropologia se tornaria dura como as outras ciências sérias.

Com Wagner, somos desafiados a entender o campo como um tipo de coexistência, onde nativos, não humanos e pesquisadores compartilham uma temporalidade criativa, reinventando suas próprias fronteiras. Segundo Wagner, para os antropólogos, a criatividade nativa sempre foi vista como uma espécie de “quimera” à qual simplesmente não se pode ter acesso. Inconscientes ou incognoscíveis, os nativos não são actantes, são objetos da representação ou da ficção antropológica. E, portanto, não poderiam afetar o pesquisador. Segundo Goldman, Wagner subverte esse distanciamento, elaborando “uma noção de cultura

---

112 Ver vídeo da palestra de Eduardo Viveiros de Castro sobre Simondon: <<https://www.youtube.com/watch?v=xeiVzUIAlzs>>



propriamente cultural”, ou seja, a “noção de cultura é ela mesma um artefato cultural” (GOLDMAN, 2011, p. 204).

A nova extensão do conceito de cultura, proposta por Wagner, tenta se conectar com o conceito de invenção-criação, reconhecendo assim nas “culturas” uma criatividade cuja universalidade, no entanto, não apaga as singularidades dos estilos locais. Assim, a cultura só pode ser inventada em situações de “choque cultural”, por isso, “todo ser humano é um ‘antropólogo’, um inventor de cultura” (Ibid., p. 205-206). Tanto o nativo, quanto o estrangeiro, os dois reformulam seu modo de existência, a partir do primeiro contato. Vai ser somente a partir dessa coexistência que uma ideia de cultura se formalizará. Segundo Goldman:

[...] enquanto o Ocidente foi construindo, ao longo dos séculos, a hipótese (que toma como dado) de uma natureza “lá fora” e, no entanto, controlável [...], os Daribi, os Bororo e outros parecem preferir o “‘mundo como hipótese’, que nunca se submete às exigências rigorosas da ‘prova’ ou legitimação final, um mundo não científico” [...]. [...] de forma consciente e intencional, ‘fazemos’ a distinção entre o que é inato e o que é artificial ao articular os controles de uma Cultura coletiva, convencional, “o que dizer daqueles povos que convencionalmente ‘fazem’ o particular e o incidental, cujas vidas parecem ser uma espécie de improvisação contínua?” [...], e onde os controles [...] não são Cultura; não são pensados para serem “executados” ou seguidos como um “código”, mas para serem usados como a base da improvisação inventiva [...]. Os controles são temas para interpretação e variação — um pouco ao modo do jazz, que vive da constante improvisação de seu tema (GOLDMAN, 2011, p. 208).

Wagner abre a caixa-preta da antropologia, expondo sua tendência à naturalização, com isso destaca da figura de fundo o papel de mediação da cultura. Resta, então, pensar como descrever essa mediação sem reduzi-la a uma cultura. Para isso a ontologia será útil.

### 3.9 MEDIAÇÃO E MODOS DE EXISTÊNCIA

No já citado artigo de Latour sobre a mediação tecnológica, ele chega a dizer mcluhanicamente que as ferramentas são “a extensão de habilidades sociais a não humanos” (LATOUR, 2001, p. 241). Olhando para o fluxo histórico dessa coexistência, Latour reconhece a possibilidade de identificar padrões ou modos. Somando as “permutações sucessivas”, “novas habilidades e propriedades” são recicladas sucessivamente (Ibid., p. 244). Nas etapas míticas de sua Pragmatogonia, a cada recombinação entre artefatos e humanos, a escala e a complexidade aumentam, sem necessariamente estarem associadas a uma direção evolutiva, no sentido hierárquico que separa o mundo entre desenvolvidos e os outros. Segundo ele, uma característica interessante dessas passagens é a recapitulação das etapas anteriores, em um retorno que nos leva de novo a uma visão menos pura das diferenças entre humanos e não humanos.

No site do projeto AIME, a mediação<sup>113</sup> é vista como uma ferramenta útil para a Teoria Ator-Rede, como contraste da noção de intermediário, mas que, por não ter contraste na AIME, perde sua função. A mediação, então, é vista sob o prisma do modo [HAB], em que todos os intermediários mostram sua face como mediadores e ou no modo [DC], em que tudo é imediato, sua existência é negada. A princípio, na AIME, a mediação poderia ser um sinônimo das passagens e dos hiatos de uma trajetória. Mas, para o pesquisador Yves Citton, a mediação midiática poderia ser um modo de existência. Assim ele formulou uma proposta e submeteu ao projeto da AIME.<sup>114</sup>

Segundo Citton (2014), o aspecto central do modo [MED] são as alterações na forma de perceber o espaço e o tempo, seja sincronizando audiências, nos eventos ao vivo, ou

---

<sup>113</sup> Ver verbete *mediation*.

<sup>114</sup> Em uma postagem no blog do projeto, a proposta é analisada. Ver: <<http://modesofexistence.org/entretien-avec-bruno-latour-les-medias-sont-ils-un-mode-d'existence/>>.

realinhando remotamente, nos registros históricos de documentos milenares. Suas possibilidades oscilariam entre a retórica, que ainda hoje remaneja nossa atenção e a produção da singularidade de nossas personas públicas. Segundo ele, o modo [MED] poderia estar no grupo 2 ou no 3, e poderia ser assim sintetizado:

NOME – Mediático (médiatique).

HIATO – sincronização e alinhamento.

TRAJETÓRIA – ressonância, enfeitiçamento.

CONDIÇÕES DE FELICIDADE E INFELICIDADE – sucesso / fracasso.

SERES A INSTAURAR – (não especificado).

ALTERAÇÕES – influência a distancia (temporal e espacial).

Latour comenta a proposta, lembrando que o desafio de seu jogo/sistema é conseguir relacionar os modos entre si, no sentido diplomático de encontrar os erros de categoria que poderiam ser evitados na busca da composição de um mundo comum. Assim, o modo [MED] pode ser útil como um tipo de metalinguagem semelhante ao modo [PRE], que nos levaria a repensar a noção de cultura a partir de sua relação com mídia.

Se queremos desenvolver a mediação como um modo de existência, podemos usar [MED] como uma alternativa para a preposição [PRE] como uma filosofia geral. [...] Em resumo, eu diria que podemos fazer pelo menos três coisas com o “mediático”. Construir seriamente um modo de existência para [MED], através da identificação de categorias de erros, o que indica um monte de especificações políticas (sincronização, atenção, etc.). [...] Qual é a metalinguagem que permite estabelecer uma resistência à hegemonia dos outros modos, porque cada modo tem uma hegemonia? [...] Em seguida, teria que ver como ele se comporta no cruzamento com os outros modos, se há casos suficientes onde dissemos que falta isolar algum erro [MED]. O que deve ser testado é se o antídoto [MED] constitui a contra hegemonia de todos os modos. Seria útil se ele, cada vez que dissesse: “Atenção, essa não é uma questão de mediação!” [MED] pudesse nos ajudar a encontrar outros modos. [...]. No momento em que definir um metamodo – como eu fiz com [PRE] e como você quer fazer com [MED] – há uma rediferenciação dos

diferentes modos existência. Pode-se bem imaginar o início a partir de [MED] como um *shifter* [embreagem] que permite passar de uma categoria para outra, e, em seguida, ver quais as categorias que “saem” do domínio dos *Media Studies*, isto é, que aparecem em contraste, que permita refazer a cartografia e que, por vezes, vai atravessar a que temos desenvolvido, mas às vezes não. Seja [PRE] ou [MED], o nascimento de uma metalinguagem põe em contraste uma série de diferenças. O que você sugere é a reconstrução de uma definição de “cultura” a partir de uma metalinguagem centrada nas mídias. (LATOURE, 2014a, tradução nossa).<sup>115</sup>

### 3.10 MEDIAÇÃO E COEXISTÊNCIA

As coisas que nos permitem pegar outras coisas, escrever, coçar e virar as páginas de um livro, essas coisas que chamamos de mãos, podemos senti-las como parte de nós mesmos, pedaços do nosso corpo, quentes e vivas como nós. É estranho pensar nelas como coisas, ou seja, como algo que não é parte de nós mesmos. Mas se, por infelicidade, ou como nos filmes de ação chineses, por descuido, enquanto lutamos com um samurai, sua espada inclemente atravessar nossa pele, separando-nos de uma de nossas mãos – isso, é claro, supondo que também somos um tipo de samurai –, a mão, então, que segurava outra espada agora cruza o ar em meio ao sangue cenográfico, caindo a poucos metros, ainda quente e viva. Ela agora, então, poderia ser reconhecida como um actante? Ou um quase não humano? Se sim, por que

---

115 Original: Si on voulait développer la médiation comme mode d’existence, on utiliserait [MED] comme une alternative à la préposition [PRE] comme philosophie générale. [...] En résumé, je dirais qu’on peut faire au moins trois choses avec « le médiatique ». Soit construire sérieusement un mode d’existence pour [MED], mais en repérant des erreurs de catégories, en précisant tout un tas de spécifications politiques (sur synchronisation, attention, etc.). [...] Quel est le métalangage qui permet d’établir la résistance à l’hégémonie des autres modes, parce que chaque mode a une hégémonie? [...] Il faudrait voir ensuite comment ça va pour les croisements entre modes, s’il y a assez de cas où on se dit qu’on rate quelque chose faute d’isoler [MED]. Ce qu’il faudrait tester, c’est le contre-poison que [MED] constitue contre l’hégémonie de tous les modes. Cela vaudrait la peine si, à chaque fois qu’on dit « Attention, il y a un problème de médiation ici ! », [MED] peut aider à respecter les autres modes. [...] À partir du moment où on définit un méta-mode – comme je l’ai fait avec [PRE] et comme vous pourriez peut-être le faire avec [MED] – on re-différencie les différents modes d’existence. On peut tout à fait imaginer de repartir de [MED], comme d’un shifter [embrayage] qui permette de passer d’une catégorie à l’autre, et ensuite de voir quelles sont les catégories qui « sortent » dans le domaine des Media Studies, c’est-à-dire qui apparaissent par contraste, ce qui permettrait de refaire une cartographie qui recoupera parfois celle que nous avons élaborée, mais parfois pas. Que ce soit [PRE] ou [MED], un bout de métalangage enfante par contraste toute une série de différences. Ce que vous suggérez, ce serait reconstruire une définition de « la culture » à partir d’un méta-langage centré sur les médias.

somente agora pode ela ser percebida assim? Quais as implicações de percebê-la viva e atuante antes de ser cortada?

A pergunta procede, pois, ao que parece, a ideia de unidade dos nossos corpos é um pouco imprecisa. Pensemos na mente distribuída, nas extensões etc.: o celular não precisa ser amputado como a mão para ser percebido como coisa, mas demoramos para percebê-lo como parte de nós. Talvez seja mais interessante pensar em uma formulação que compreende o corpo como um momento de nossa coexistência. Nus, ao nascer, a descrição desse corpo é uma; hoje, cercados de dispositivos, substâncias e tecidos, a descrição é outra. Como ciborgues, diria Donna Haraway: “A tecnologia não é neutra. Estamos dentro daquilo que fazemos e aquilo que fazemos está dentro de nós. Vivemos em um mundo de conexões – e é importante saber quem é que é feito e desfeito” (HARAWAY, 2009, p. 32).

Sem alimentar oposições, a metamorfose dos corpos é sua vida e sobrevivência. O imobilismo, o estacionamento esfria nossas veias e nos transforma em adubo. É interessante ver como Haraway nos deixa conectados:

O sistema imunológico tem figurado, desde então, com frequência, no trabalho de Haraway – como um sistema de informação; como algo que não era sequer claramente compreendido como uma entidade singular até os anos sessenta; como um “objeto potente e polimorfo de crença, conhecimento e prática”, como ela diz em seu livro, *Simians, cyborgs, and women*. O sistema imunológico é um perfeito exemplo da consciência em rede da era do ciborgue. É também um bom exemplo daquilo que Haraway quer dizer quando ela nega que haja qualquer coisa que se possa chamar de “abstrata”. No final, seu trabalho e sua vida, a morte de seu amigo e a biologia teórica estão, todos, entrelaçados: uma rede desordenada de dor pessoal, política e ciência (Ibid., p. 30).

Entrelaçamento que talvez antes não fosse tão notado, obscurecido pelo cartesianismo, e sublimado, ao perceber feminino, como diz Haraway. O mantra dos alternativos, “somos todos um”, era olhado de soslaio pela percepção científicista, masculina e dominante. Para

alguns, Haraway é uma clássica representante do viés, perigosamente irracionalista, que encobriu obras lapidares de autores como Jung, Castaneda, Bateson, Capra etc.

Mas qual o risco de um olhar que leve em conta a coexistência, ou a interconexão entre tudo? Seria o risco de esse olhar expandir o conceito de mente, como um tipo de cognição distribuída<sup>116</sup>? Assim, estaríamos margeando os limites do racional, ou daquilo que é aceito pela comunidade científica. Mas, no entanto, o desafio de estudar essa composição é justamente a tarefa de seguir empiricamente os rastros das redes que permitem esse tipo de coexistência, independentemente do contexto limitante, seja ele espacial ou temporal, ou qualquer tipo de preconceito.

De qualquer forma, os não humanos desta rede são pouco reconhecidos como agentes que poderiam nos ajudar a entender como se comportam as pontes entre essas interconexões. Podemos dizer que “jamais fomos desconectados”, mas não podemos negar que alguma coisa se modificou com o surgimento da digitalização. As redes que podem compor nossas coexistências mediadas agora podem ser visualizadas, elas deixam rastros e podem ser facilmente recolhidas e analisadas com ajuda de novos atores, *softwares* e *hardwares*.

A liberdade dessa perspectiva reticular parece não ter limites, mas, como lembra Latour (2013), a heterogeneidade do estudo das redes [RED], enquanto modo de existência, ganha contornos mais definidos, que nos ajudam a compreender os desafios da vida “moderna” apenas quando cruzamos suas possibilidades com alguma forma de preposição [PRE]. A atenção etnográfica pode ser uma forma eficaz de manter algum preposicionamento, como veremos a seguir.

---

116 Sobre a relação entre a ANT e a cognição distribuída pesquisada por Hutchins e outros, ver nota 67 na página 94 do *Reagregando Social* (LATOURE, 2012a).

### 3.11 MEDIAÇÃO E ETNOGRAFIA

Para Theophilos Rifiotis são recorrentes as pesquisas, no domínio da comunicação, que ainda operam com as oposições entre sujeito e objeto, técnico e social, on-line e *off-line*, no entanto, essas não podem ser questões exclusivas da comunicação (RIFIOTIS, 2012, p. 573). O desafio que se coloca é encontrar o espaço acadêmico desse debate, o entrecruzamento epistêmico que pode nos ajudar a compor um mundo comum. Por isso, a aproximação com a perspectiva de Latour pode abrir as portas de acesso ao espaço entrecruzado.

Ao longo dos seus trabalhos, Bruno Latour nos fornece uma série de exemplos de situações em que deveríamos problematizar a agência de objetos. Seria inútil aqui detalhá-los, mas lembremos ao acaso uma pequena série deles: arma, controle remoto, lombada. Mas também o celular, o computador, ou ainda medicamentos, etc, etc. Não há uma lista exaustiva porque não se trata de atribuição de agência, muito menos de uma questão ontológica, mas de descrição/rastreamento de interações. O princípio está na distinção entre “mediador” e “intermediário”, ou seja, como um elemento (humano ou não humano) incide no curso de uma ação. Por essa razão, estou lendo rastrear conexões como uma tarefa tipicamente antropológica. A ação é o foco da atenção e não as entidades pré-configuradas. Agência não é determinação ou escolha, mas resultado da descrição de uma ação, de um processo, ou melhor, de um fluxo da ação (Ibid., p. 573).

Na controversa história da relação entre antropologia e etnografia existem diversas situações em que o papel de mediador do etnógrafo é questionado. Como atravessar os limites da objetividade, da isenção, da imparcialidade, da reflexividade etc. sem desrespeitar seu “objeto”, sem oprimi-lo, sem matá-lo? Seguindo a inspiração da etnometodologia, Latour defende a adoção da etnografia metafisicamente pragmática como uma forma de aproximação:

Sim. Na verdade, eu sou um filósofo, um filósofo que utiliza métodos empíricos. Assim, a etnografia para mim é um método, não uma metalinguagem. Desde que descobri etnografia na África há vários anos, fora da filosofia mais tradicional, eu sempre pensei que a etnografia é uma ótima maneira de colocar os problemas filosóficos. Mas são os problemas

filosóficos que permanecem para mim problemas interessantes. Então, nesse sentido, eu não me sinto antropólogo, mesmo que a antropologia sempre tenha me apaixonado. É um método para o que chamo de filosofia empírica, ou seja, uma forma de lidar com questões que não se pode mais lidar simplesmente por ler os grandes autores e que também tem a vantagem de considerar os pequenos escritores como os grandes autores; assim ao considerar, por exemplo, que o que diz um conselheiro de Estado é, no fundo, tão interessante em relação a Spinoza, Hegel, Nietzsche, outros. E isso, pela própria razão do argumento que apresentei, significa dizer que os mesmos atores estão sempre à frente do sociólogo ou antropólogo e que, para compreender a sua originalidade, é preciso fazer o mesmo que a filosofia, que é a reserva de posições, atitudes ou de audácia que podem alimentar as ciências sociais. Assim, a minha posição é ao mesmo tempo uma filosofia empírica e crítica da ideia de que a filosofia seria a infância das ciências sociais, que haveria uma ruptura, uma ruptura epistemológica, e que nós agora somos científicos, porque temos as ciências sociais e, sendo assim, não valeria a pena o esforço de fazer filosofia. Eu acho que isso é completamente devastador para as ciências sociais (LATOUR, 2008a, p. 350, tradução nossa).<sup>117</sup>

Segundo ele, a etnografia pode nos vacinar da tentação de criar novos conceitos e nomes que, muitas vezes, não nos ajudam na tarefa de encontrar um caminho junto com os seres que pesquisamos. Ao que parece, a invenção etnográfica pode ser uma forma criativa de atenção distribuída. Nesse sentido, a AIME, enquanto proposta diplomática, tenta um caminho de relativização. Sem ceder ao vale-tudo, reposiciona a ideia de objetividade. Não se trata mais de recorrer aos critérios de objetividade da ciência, que se ergue sobre a preposição de que existe uma natureza a ser compreendida. Ou seja, sob as regras de sua enunciação, destitui as outras formas de falar (e estar) sobre o mundo. O reconhecimento das múltiplas

---

117 Original: “Sì. Io in effetti sono un filosofo, sono un filosofo che utilizza i metodi empirici. Quindi l’etnografia per me è un metodo, non un metalinguaggio. Da quando ho scoperto l’etnografia in Africa diversi anni fa, uscendo dalla filosofia più tradizionale, ho sempre pensato che l’etnografia sia un ottimo metodo per porre dei problemi filosofici. Ma sono i problemi filosofici che restano per me dei problemi interessanti. Per cui in questo senso non mi sento antropologo, anche se l’antropologia mi ha sempre appassionato. È un metodo per ciò che io chiamo la filosofia empirica, vale a dire una maniera di affrontare questioni che non è più possibile affrontare semplicemente attraverso la lettura dei grandi autori e che presenta inoltre il vantaggio di considerare dei piccoli autori come dei grandi autori; per cui di considerare ad esempio che ciò che dice un consigliere di Stato è in fondo altrettanto interessante in rapporto a Spinoza, Hegel, Nietzsche, gli altri. E ciò per una ragione propria all’argomento che ho presentato, vale a dire che gli stessi attori sono sempre in vantaggio sul sociologo o sull’antropologo e che per comprendere la loro originalità bisogna aver fatto anche della filosofia, che è la riserva di posizioni, di attitudini o di audacie che può nutrire le scienze sociali. Per cui la mia posizione è allo stesso tempo una filosofia empirica e una critica dell’idea per cui la filosofia sarebbe l’infanzia delle scienze sociali, cui seguirebbe un break, una rottura epistemologica, e ora saremmo scientifici perché abbiamo le scienze sociali e quindi non varrebbe più la pena di fare della filosofia. Io penso che questo sia completamente devastante per le scienze sociali”.



naturezas, do pluriverso, não impede a objetividade, pelo contrário, a enriquece. Não só entre humanos. A riqueza da pluralidade dos modos de existência compõe o mundo comum dos seres, sem reduzi-los. Assim, no domínio da comunicação, onde as mediações técnicas são muitas vezes esquecidas, a etnografia pode ter um papel importante na problematização dessa forma de coexistência.

Para Marilyn Strathern, a prática etnográfica da antropologia social sempre ocorreu em dois lugares:

[...] tanto naquilo que, já há um século, chamamos tradicionalmente de “campo” como no gabinete, na escrivaninha ou no próprio colo. Nos anos 1990, raramente era necessário acrescentar que não importa onde se localiza geograficamente o “campo” do(a) pesquisador(a) de campo, nem a quantos lugares ele se estende, e nem mesmo se esses lugares podem ser acessados por meio de um computador portátil. De fato, o tempo, mais que o espaço, se tornou o eixo principal de isolamento ou separação (STRATHERN, 2014, p. 345).

Portanto, escolher a etnografia como caminho é reconhecer o tempo como fator de identificação (social, política, cultural, etc.). Sincronizar é estar junto, não importa o lugar. Por isso mesmo, a multiplicação do tempo mediado, suas múltiplas possibilidades de sincronização, indo além da ideia simplista e linear que entende a proximidade como algo “ao mesmo tempo”. Ao invés disso, como seria pensar uma sincronização que atravessa a dobra, que une tempos distantes e interliga (*linka*) existências improváveis? Como nos lembra Serres, essas seriam as mesmas dobras temporais que nos transmitem a contemporaneidade de autores clássicos (SERRES, 1996, p. 67), pois o tempo é:

[...] a questão fundamental. Seja, por um lado, a hipótese científica, que designamos como hipótese de excelência ou, por outro, a do historicismo, as duas supõem que o tempo se desenvolve de maneira linear, isto é, que existe realmente uma enorme distância, de várias dezenas de séculos, entre Lucrécio e a física de hoje. Mas mesmo que o tempo seja acumulativo, contínuo ou entrecortado, permanece sempre linear. [...] Ora, o tempo é na realidade um pouco mais complicado do que isso. [...] a teoria do caos, que faz com que uma determinada desordem na natureza possa ser explicada – ou reordenada – através de atratores fractais. [...] a ordem é mais difícil de compreender como tal e aí o determinismo usual muda um pouco de atitude.

O tempo não corre sempre segundo uma linha, nem segundo um plano, mas de acordo com uma variedade extraordinariamente complexa, como se aparentasse pontos de paragem, rupturas, poços, chaminés de aceleração espantosa, brechas, lacunas, tudo semeado aleatoriamente, pelo menos numa desordem visível. Esse tempo pode esquematizar-se por uma espécie de amarrotamento (*chiffonnage*), por uma variedade multiplamente dobrável. [...] Ora fazemos, sem cessar, ao mesmo tempo gestos arcaicos, modernos e futuristas. [...] qualquer acontecimento histórico é, deste modo, multitemporal, remete para o passado, o contemporâneo e o futuro simultaneamente. Esse objecto, essa circunstância, são, pois, policrónicos, multitemporais, fazem ver um tempo gofrado, multiplamente dobrado (Ibid., p. 82-86).

No sentido de tentar entender uma composição, um curso de ação de um coletivo específico como suas ramificações, a etnografia opera o deslocamento temporal de nossa atenção. Os rastros de um evento não são encadeamentos lineares, nem necessariamente ordenados espacialmente. Quando etnografamos culturas “primitivas”, podemos suprimir a linearidade temporal, transitando entre mitos fundadores, ocorrências cósmicas ou o papel dos laços de parentesco nas sucessões hierárquicas. Mas quando olhamos para nós mesmos, os modernos, ocidentais, brancos, a sequência histórica e a delimitação espacial parecem assumir papéis sagrados e determinantes, como nos mitos dos outros povos, no entanto, sem a flexibilidade destes. Como lembra Rifiotis:

[...] seguindo a argumentação de M. Strathern, insistiria então na ideia de que a antropologia contemporânea opera criticamente com os termos “sociedade” e “cultura”, que seriam epifenômenos, “metáforas úteis” e estruturantes do discurso científico, e que eles implicam em modos de pensar que traduzem uma metafísica, a nossa própria cultura, a cultura da antropologia. Ou como diz M. Strathern: “Nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada, com manifestações que emergem em todas as espécies de análises” (2006, p. 39). Tal metafísica, invisível na nossa prática de pesquisa, seleciona e organiza o que deve ser observado e relatado. Assim, defendi que conhecer os elementos de base dessa metafísica seria tomar consciência dos limites do nosso lugar de produtores de discursos e do lugar que ocupam nossos discursos frente a outros (RIFIOTIS, 2012, p. 573).

Mas então como etnografar os fenômenos digitalmente mediados? Pode ser um equívoco se limitar a observar o que ocorre nas telas, sem considerar o que ocorre enquanto

estou na frente de um dispositivo. Como relatar todas as coisas que atravessam esse quase-campo, quando sigo os passos de um fenômeno nas telas? Devo desconsiderar toda a mediação que, de alguma forma, orienta a minha busca? O *laptop*, a mesa, o sinal de *wi-fi*, os mecanismos de busca, os algoritmos, meu quarto, o sistema operacional, a temperatura do ambiente, os códigos, os *chips*, o *design*, a energia etc.? Será que a oposição *bits* e átomos se sustenta? Um *bit* não é algo? Não está inscrito/escrito? Sim, o virtual não é imaterial, não é o contrário do real, a digitalização está marcada, alterando a forma, formatando em algum lugar, nos servidores, nos *hds*, na memória ram, em nossos neurônios etc. O problema dessa oposição material/digital, *on-line/off-line* é uma visão da matéria como algo estático, inerte, quando já podemos reconhecer que a matéria também flui. Como disse Latour: “Um pouco digitalidade inclina a mente dos homens à virtualidade, mas uma digitalidade mais profunda traz mente dos homens à materialidade”.<sup>118</sup> Se acompanhamos detalhadamente a forma como ocorrem a digitalização, podemos ver como se dá essa rematerialização, como ele disse: fomos do virtual para o material, não do material para o virtual.<sup>119</sup> Inspirado por Whitehead, Latour reposiciona a materialidade, ou o modo reprodução [REP] no fluxo das coisas continuamente desafiadas a permanecer.

Não havendo a distinção material/virtual ou físico/digital, a questão que se coloca é como etnografar as associações sem se limitar ao discursivo ou ao social. O natural digital deve ser visto como parte elementar desse tripé. Por isso, o multinaturalismo pode ser uma chave nesse entendimento. Na interação com os dispositivos digitais, minha atenção se desloca entre ambientes distintos. Como se não fosse um ambiente híbrido, buscando uma purificação naturalista que alimenta a oposição material/digital. O deslocamento da atenção instaura uma temporalidade dicotômica, mas é apenas uma questão de foco e sincronia.

---

118 Postagem do perfil no Twitter do @AIMEproject. Tradução nossa, original: A little digitality inclineth man's mind to virtuality, but depth in digitality bringeth men's mind to materiality.

119 Sobre essa questão ver também a resenha: <<http://www.internetactu.net/2010/06/22/bruno-latour-on-est-passe-du-virtuel-au-materiel-et-pas-du-materiel-au-virtuel/>>.

A leitura de livros também opera esse deslocamento do foco, mas sua velocidade é menor. O deslocamento do foco na interação com meios eletrônicos é de baixo para cima. Com a TV, basicamente, só precisamos sentar e assistir, mas na interação com um *laptop* preciso lidar com diversas opções de interação. Se estou escrevendo um texto, não é prudente abrir *e-mail*, checar *feeds* e navegar na internet. Se ajo com o *laptop*, como se ele fosse uma TV, deixo a atenção de baixo para cima assumir o controle. Na etnografia digitalmente mediada, temos que inverter o foco da atenção, de cima para baixo, assim conseguimos manter algum controle sobre o que queremos observar.

Se como diz Segata (2014), não devemos considerar a etnografia enquanto método para os estudos da comunicação ou cibercultura; por outro lado, não podemos desconsiderar, como diz Latour, a etnografia como método fundamental para uma postura filosoficamente empírica. Não se trata de reduzi-la a ferramenta, mas aceitá-la como “modo de existência”, no sentido de direcionar o foco de nossa atenção.

Relatos e descrições permeiam nossas culturas desde a invenção da escrita, seja na mistura de mitos e aventuras da Odisseia, ou nas narrativas de aventureiros e exploradores como Marco Polo, Hans Staden, Henry Knivet, entre outros. A etnografia nasce com ambições científicas, tangenciando o ideal do registro e da documentação imparcial, sem perceber seu potencial híbrido entre os seres da ficção [FIC], da referência [REF] e do temido duplo clique [DC]. Assim nos cabe reinventá-la, ou como disse Wagner, coinventá-la, mas dessa vez abrindo espaço para as vozes silenciosas, dos outros seres que coexistem onde quer que esteja o campo pesquisado. Como diz Segata:

[...] foi preciso reconsiderar a natureza da ação, pois, seguindo, ainda, Latour (2012), o ator não é uma peça que já está no tabuleiro e que depois age. Ele não se refere exclusivamente aos humanos, mas a um ente que se constitui apenas na ação. Ele não existe como repertório, de modo que chega a ser redundante a afirmação de “atores em ação” – sua sugestão é a de que fuja da ideia de que atores (ou actantes/atuantes) estão esperando em

algum lugar, prontos e definidos, a hora de entrar em cena. Assim, a ação é pensada como um evento e não como um ato – localizando sujeitos e objetos. O propósito da expressão ator-rede é justamente o de deslocar a origem dessa ação. Nesse caso, aquele convencimento anterior voltado à comunicação, de que o ciberespaço não se tratava apenas de dados ou informações que navegavam intactos por meio das redes da www, de humanos para humanos, mas que havia ali relacionamentos, e de outra forma, aquele direcionado à antropologia, de que ali não havia apenas cabos, conexões e códigos binários, que exigia uma certa insistência na agência humana, precisava ser revisto. Ao contrário de antes, a tarefa agora era a de repovoar as nossas etnografias, convencendo a antropologia e a comunicação de que ali não havia apenas gente. A ação não poderia mais ser pensada exclusivamente nos moldes de atos humanos – comunicadores e receptores que tinham como canal ou cenário o ciberespaço. Era preciso considerar que **os objetos também agem**. O que, é claro, sem a implicação de pensá-los como intencionais ou dotados de alguma subjetividade (SEGATA, 2014, p. 82).

Segundo Strathern, no texto etnográfico devemos preservar a tensão entre reificações e imprevisibilidade, sem isso não temos como descrever a diversidade de perspectivas que percebemos na imersão em campo (STRATHERN, 2014, p. 345-405). Portanto, sem alimentar as pretensões do [DC], devemos cultivar uma etnografia entre [FIC] e [REF] que nos ajude a perceber as complexas relações de fluxo e refluxo nas composições dos eventos mediados digitalmente. Por isso, escolhi e fui escolhido pelos rolezinhos, como evento inspirador de uma etnografia experimental. Que permitisse descrever essa jornada que é atravessar diferentes ambientes cognitivos, me permitindo experimentar digitalmente, acusticamente, visualmente e eletricamente a coexistência que alimenta essas relações mediadas.

#### **4. OS ROLEZINHOS E AS MEDIAÇÕES DIGITALIZADAS**

## 4.1 OS ROLEZINHOS

Foi em algum dia de dezembro de 2013 que uma postagem no Twitter me chamou a atenção para um distúrbio em um shopping de São Paulo. Era um *link* com um vídeo<sup>120</sup> mostrando milhares de jovens que aparentemente tinham invadido o espaço do shopping, gerando correria e perplexidade. Talvez estivessem reunidos ali para se divertir, sem nenhuma outra intenção. Mas o “evento” parecia ter saído do controle e a proporção da reunião acabou ganhando outra dimensão. Por outro lado, dá para imaginar o dilema da administração do shopping que se viu desafiada a regular ou controlar um fluxo incomensurável de quase-fregueses. Como esperado, infelizmente, o “evento” acabou terminando de forma excessivamente violenta e repressiva. Nas redes digitais, o episódio que ficou conhecido como “rolezinho” ganhou ampla repercussão, gerando debates e análises diversas.



Figura 5 - Rolezinhos<sup>121</sup>

120 Disponível no Youtube: <<https://youtu.be/H4oRqmLGDd8>>.

121 Imagem gerada pelo Google imagens.

Lembro-me que, pouco depois, li um artigo<sup>122</sup> no jornal O Estado de S. Paulo que traduzia o meu sentimento de perplexidade. Existia um outro mundo na rede, e nossa pretensão de saber tudo o que estava acontecendo – conectados 24h, lendo jornais, vendo TV etc. – nada nos dizia sobre o que de fato ocorria ao nosso redor. Na esfera do consumo musical, sempre me chamou a atenção essa espécie de “autismo sociocultural” que nos impede<sup>123</sup> de perceber fenômenos “socioculturais” brasileiros tão intensos como o *funk*, o pagode, o sertanejo, etc. Recentemente duas mortes mostraram a dimensão desse abismo: o assassinato de MC Daleste<sup>124</sup> e o acidente de Cristiano Araújo.<sup>125</sup> Mas como isso pode acontecer se estamos todos conectados? Esse véu abala a impressão de que estamos todos conectados na mesma “aldeia global”, onde nossos cérebros interligados compartilhariam um mundo comum... Talvez a coisa não seja bem assim. Mas o que ocorre então? Será que existem diferentes formas de conexão? Sub-redes? Então como fica a composição do mundo comum?

Os rolezinhos, de alguma forma, ilustram esse abismo, que é tão evidente no consumo cultural, em outra escala, na rede das relações e do convívio. Quem são esses jovens? Onde estão? O que pensam? Como vivem? Como eles percebem o mundo? De que forma as mediações digitalizadas mudaram suas vidas?

Latour, em um de seus livros mais importantes, o *Reagregando o Social*, traça uma rota<sup>126</sup> cheia de curvas e reviravoltas, mas que nos permite vislumbrar as dificuldades de recomposição daquilo que chamávamos “social”. Seguindo o mapa da Teoria Ator-Rede,

---

122 “Mundo do rolezinho é força ‘escondida’ da web - Funk ostentação, ídolos e fãs, buscas no Google: o rolezinho está na rede há tempos, mas só agora ganhou atenção”, por Bruno Capelas, 17/01/2014.

123 Hermano Vianna é um dos poucos pesquisadores a apontar esse abismo. Não são poucos os projetos em que ele, com ajuda de alguns amigos (como Ronaldo Lemos), tenta diminuir esse desconhecimento. Em iniciativas como Central da Periferia, Overmundo, Esquenta!, etc.

124 Ver texto de Hermano sobre MC Daleste: <<https://hermanovianna.wordpress.com/2013/07/13/sua-historia-nossa-tragedia/>>.

125 Ver “Cristiano Araújo, o cantor que ninguém conhecia, exceto milhões”: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/25/cultura/1435186419\\_653347.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/25/cultura/1435186419_653347.html)>.

126 Tentei esboçar esse mapa, como pode ser visto na imagem disponível no site: <<https://andrestangl.wordpress.com/pesquisas/>>.



devemos a princípio tentar atender a três tarefas (LATOUR, 2012a, p. 37):

- 1 - como dispor as muitas controvérsias sobre associações sem restringir, de antemão, o social a um domínio específico?
- 2 - como tornar plenamente rastreáveis os instrumentos que permitem aos atores estabilizar essas controvérsias?
- 3 - por meio de quais procedimentos é possível reagregar o social não numa sociedade, mas num coletivo?

Para encarar esse desafio devemos, segundo ele, concentrar nossa atenção nos desdobramentos, nas estabilizações e nas composições sucessivamente (LATOUR, 2012a, p. 355). Ou seja, se queremos tentar ser fiéis à “experiência do social”, sem as prerrogativas a priori que tentam estabilizar todos os fenômenos em explicações já estruturadas. Por isso, as controvérsias são bons indicativos de situações em que podemos identificar as rachaduras, ou ranhuras da composição social, antes de ser lacrada na caixa-preta das tipologias ou generalizações. Segundo Latour:

Primeiro convém desdobrar controvérsias para aferir o número de novos participantes num futuro agregado; depois acompanhar o modo como os próprios atores estabilizam aquelas incertezas, elaborando formatos, padrões e metrologias; e, finalmente, descobrir como os grupos assim reunidos podem renovar nosso senso de existência no mesmo coletivo (Ibid., p. 355).

Assim, na fase inicial da pesquisa, inspirado pelo método da Cartografia de Controvérsias, busquei reunir todo o material que pude localizar sobre a controvérsia dos rolezinhos. Priorizei três grandes jornais, vídeos no Youtube, fotos, perfis e postagens em redes sociais e artigos acadêmicos. Reuni assim *links* de dezenas de textos jornalísticos sobre os rolezinhos da Folha de S. Paulo, O Estado de S. Paulo e O Globo. Entre diversos outros materiais que reuni e organizei, destaco dois arquivos em PDF que produzi: “evento 1”, com 564 páginas, e “evento 2”, com 1.904 páginas, um mini *big-data* qualitativo, com o *backup* de dois grupos de eventos no Facebook em que se marcavam rolezinhos, um em um shopping e outro em um parque. Esse material é especialmente precioso, pois essas páginas foram

retiradas do ar por ordem judicial, em função de ações movidas pelos shoppings e provavelmente pela prefeitura. Para facilitar a organização e a visualização desse acervo, criei um site para a pesquisa.<sup>127</sup> Também organizei uma cronologia interativa, com links para imagens, vídeos e reportagens. Usando a ferramenta do *Google Maps Engine*, organizei um mapa com a geolocalização dos eventos, fazendo a distinção entre diferentes tipos de rolezinhos (como será detalhado na próxima seção).

Na fase seguinte da pesquisa, busquei uma aproximação com pessoas envolvidas com os rolezinhos, pensando em fazer entrevistas. Para isso criei um perfil de pesquisador no Facebook e passei a seguir rolezeiros. O algoritmo do Facebook logo passou a me sugerir eventos relacionados a rolezinhos. Com a ajuda da cartografia, já tinha localizado alguns grupos de eventos e identificado um porta-voz dos rolezeiros, Darlan, um dos organizadores da associação oficial dos rolezinhos, uma tentativa, como veremos, de estabilização do coletivo dos rolezeiros.

Na fase seguinte da pesquisa, tentei experimentar uma imersão etnográfica mediada digitalmente. Através desse material tento traduzir descrições e impressões a partir da observação das ações nas páginas (perfis e grupos), principalmente no Facebook, de agrupamentos relacionados aos rolezinhos e do perfil do Lucas Lima, o jovem que se tornou uma espécie de símbolo dos rolezeiros.

Mas foi justamente na alternância entre o perfil de pesquisador e meu próprio perfil no Facebook que comecei a experimentar um processo autorreflexivo, como já predizia a etnometodologia, como se estivesse entre dois universos distintos, cada um com sua própria ecologia cognitiva. Se em minha *timeline*, na época das eleições de 2014, por exemplo, fervilhavam discussões político-partidárias, nas postagens que via em meu perfil de pesquisador, onde seguia apenas os jovens rolezeiros, nada sobre o tema era postado.

---

127 Ver: <<https://andrestangl.wordpress.com/pesquisas/>>.

Isso me levou a pensar sobre o tipo de ecologia cognitiva que eles estariam experimentando, além do Facebook, que outras mediações estariam compondo o mundo comum desses jovens? Nesse sentido, minha experiência como professor no ensino médio em algumas escolas de São Paulo e em oficinas sobre cultura digital me ajudou a enriquecer as lacunas de meus relatos mediados principalmente pelo que pude coletar através do Facebook. Esse exercício de autoantropologia, como nos lembra Marilyn Strathern, tem seus próprios desafios.

Por vezes é enganoso levar muito adiante a premissa metodológica de que todas as sociedades “têm” cultura. As técnicas de conhecimento que todos os povos têm sobre si mesmos não contemplam uma noção de “cultura”, tampouco o conceito de sociedade. Se elucidar a cultura ou a sociedade não faz parte da forma como eles organizam suas experiências, isso não pode ocupar nos relatos antropológicos a seu respeito o mesmo lugar que ocupa para o autoantropólogo. Se as técnicas de autoconhecimento constituíssem uma classe universal, poderíamos argumentar em favor de um reconhecimento da antropologia feita em casa sempre que os antropólogos se voltassem para sua própria sociedade. Mas não devemos ceder à mistificação. São os próprios antropólogos que constituem uma classe universal; são eles que compartilham preceitos e preocupações e, como escritores, administram os dados de maneira específica. Esse tipo de “autoconhecimento” só pode, por sua vez, ser expresso de maneira circular: o autoantropólogo vem de uma cultura / sociedade que “tem” um conceito de cultura / sociedade. Não se deve decidir se os antropólogos estão trabalhando em casa como antropólogos com base em se eles se autodenominam malaaios, pertencem aos ciganos Travellers ou nasceram em Essex; isso deve ser decidido pela relação entre suas técnicas de organização do conhecimento e a forma como as pessoas organizam o conhecimento sobre elas mesmas (STRATHERN, 2014, p. 157).

Assim, em minha experiência de imersão, assumi os riscos daquilo que Strathern chama de autoantropologia, tentando evitar a mistificação sobre o coletivo que tento estudar. Mas, por outro lado, também reconheço alguma proximidade com o desafio autoetnográfico representado pelo projeto da AIME de Latour, no sentido de investigar os modos de existência dos modernos, sejam eles jovens ou não.

#### 4.1.1 – APROXIMAÇÃO CARTOGRÁFICA

Como ilustrar as diferentes formas de entender um mesmo assunto? Como formamos um consenso? Como tomamos uma decisão? Pensado originalmente para estudar as controvérsias técnicas e científicas, o desafio da Cartografia de Controvérsias (CC) é organizar as informações de modo a permitir que diferentes coletivos e agrupamentos, com interesses diversos, consigam deliberar sobre esses assuntos.

Como, em outras palavras, reencontrar uma objetividade que não repousa mais em uma admiração silenciosa, mas em uma gama de opiniões conflitantes sobre as versões contraditórias dos mesmos problemas? Como podemos relacionar essas versões a fim de obter uma opinião? Essa é a questão do que eu chamo de cartografia das controvérsias científicas e técnicas (LATOURET, 2007, p. 83).<sup>128</sup>

Assim, inspirado na proposta da CC, em nossa pesquisa inicialmente tentamos uma adaptação da estratégia de cartografia focada nos debates sobre os rolezinhos. Tentando encarar mais amplamente esses debates, sem reduzi-los apenas ao plano do simbólico, levando em conta seus desdobramentos ontológicos e lembrando que um dos cuidados da Teoria Ator-Rede (ANT) é justamente não limitar essas associações apenas aos humanos.

Segundo André Lemos, a Cartografia de Controvérsias (CC) nos ajuda a desenhar um quadro no qual podem ser representadas as diversas posições e relações sobre algum tema polêmico, desmembrando o papel dos actantes humanos e dos não humanos. E, quem sabe, ajudando a organizar objetivamente a busca por um consenso, ainda que temporário. A objetividade desse consenso então se daria em torno da atenção distribuída dos diversos coletivos, cabendo à CC ilustrar as mediações, mostrando as transformações e os

---

<sup>128</sup> No original: “Comment, autrement dit, retrouver une objectivité qui ne repose plus sur un silence admiratif, mais sur la gamme des avis contradictoires portant sur les versions opposées des mêmes enjeux? Comment parvenir à nouer ces versions pour pouvoir se faire un avis? Tel est l’enjeu de ce que j’appelle la cartographie de controverses scientifiques et techniques”. A tradução foi feita por Jamille Pinheiro Dias.

deslocamentos. Para ele, a CC:

É o lugar e o tempo da observação, onde se elaboram as associações, e o “social” aparece antes de se congelar ou se estabilizar em caixas-pretas. A visibilidade da rede se dá nas controvérsias. [...] É pelas controvérsias que vemos o social em sua tensão formadora, em seu “magma”, como prefere Venturini (LEMOS, 2013, p. 55).

O trabalho de refazer as associações, ilustrando suas posições na rede de relações que configuram uma controvérsia também é uma forma de buscar estabilizações. Mas sem almejar ser o juiz da controvérsia, sem apresentar soluções, apenas indicando as direções possíveis. Como diz Lemos, “onde há estabilização, só há intermediários. Onde há controvérsia, há mediadores, actantes” (Ibid., p. 105). Por isso, a CC é uma forma de buscar documentar os movimentos e os deslocamentos entre intermediação e mediação.

A controvérsia é o momento ideal para revelar a circulação da agência, a mediação, as traduções entre actantes, a constituição de intermediários, as relações de força, os embates antes de suas estabilizações como caixas-pretas (Ibid., p. 106).

Com isso conseguimos rastrear se há algum tipo de agenciamento ou influência mais determinante de algum actante, mas só durante as controvérsias conseguimos perceber a rigidez das caixas-pretas. No entanto, no calor do debate, muitas vezes elas se desestabilizam, deixando sua função de intermediária quase invisível, e assumindo a posição de mediadora, ou seja, assumindo sua ação.

Enquanto “magma”, as relações não estão nem no estado líquido (onde ainda não temos actantes, apenas indiferenciação), nem sólido (onde só temos caixas-pretas, resolução e estabilização) [...] Controvérsias resistem às reduções e apontam sempre para inúmeros fatores. Elas aparecem na desestabilização, quando o que estava no fundo, imperceptível e estabilizado passa para a frente da cena, colocando o problema em evidência e gerando novas mediações [...] Os fenômenos que merecem ser escolhidos para CC são justamente aqueles em que os actantes ainda não estão harmonizados.

Onde as traduções estão vivas, quentes, em movimento, onde a circulação é mais intensa e inacabada (Ibid., p. 106-111).

Na CC, os pesquisadores não precisam tentar ser imparciais, pois, em muitos casos, eles são também actantes na rede que compõe o debate cartografado. Como diz Lemos: “O que se entende por objetividade nada mais é do que o conjunto mais ou menos estável de olhares sobre um determinado objeto ou fato ‘social’” (LEMOS, 2013, p. 111). Assim, a CC não deve se limitar à perspectiva conceitual do pesquisador (seu campo, domínio ou área), ou mesmo a uma posição espacial (global ou local), o que poderia impedir os diversos actantes de aparecer e sustentar suas posições na intrincada rede de recomposição e recombinação desenhada na CC (VENTURINI, 2010 e 2012).

Os rastros de uma controvérsia podem ser seguidos através da cobertura da mídia, na *web*, no Twitter, na blogosfera, no Facebook (LEMOS, 2013, p. 120), mas não se pode esquecer que “toda percepção de rastros é, ao mesmo tempo, produção”. Quando identificamos um debate, de alguma forma alimentamos esse debate com nossa atenção, e isso deve ser levado em conta na cartografia, mas isso não torna a pesquisa mais ou menos relevante. O pesquisador não precisa inventar uma controvérsia, mas ela precisa ser reconhecida como tal. Também não é o pesquisador que diz quando ela começa, nem quando termina. Mas, como diz Lemos, “ela é finalizada quando os actantes conseguem estabelecer um compromisso de viverem juntos, quando não há mais conflitos” (Ibid., p. 113).

Podemos dizer que a CC é uma tentativa de ajudar a reagrupar o social a partir dos rastros deixados pelos mediadores no momento das transformações e dos deslocamentos, quando os conceitos que ajudam a formar a identificação dos coletivos ainda estão vivos e aquecidos. Mas se queremos respeitar a pluralidade desses agrupamentos, as especificidades das situações redesenhadas não podem ser estereotipadas ou generalizadas, o que descaracterizaria a complexidade do curso da ação. Como diz Lemos: “Os actantes querem

sair das controvérsias e a tendência é resolverem suas diferenças na formação de caixas-pretas, como se o futuro das redes e das associações fosse a estabilização” (LEMOS, 2013, p. 114). Ainda que se reconheça a importância dessas estabilizações na composição do mundo comum, não se deve esquecer a sua transitoriedade, sem isso caímos nos fundamentalismos, nos determinismos e na impossibilidade de qualquer diálogo.

#### 4.1.2 RASTROS DOS ROLEZINHOS

Nessa etapa da pesquisa foi usada a estratégia da Cartografia de Controvérsias, no sentido de ajudar na composição e na descrição do fenômeno dos rolezinhos (STANGL, 2015). Para isso fiz uma adaptação experimental<sup>129</sup> do roteiro indicado no site do *Macospol Platform Tutorial*<sup>130</sup> e da proposta conceitual desenvolvida por Venturini (2010 e 2012).

A controvérsia sobre os rolezinhos se inicia em 7 de dezembro de 2013, quando um encontro, mobilizado via Facebook, reuniu aproximadamente 6.000 jovens no Shopping Metrô Itaquera, na periferia de São Paulo. Chamaram a atenção a emergência e a velocidade com que os jovens foram se agrupando no espaço físico da entrada do shopping. Testemunhas disseram lembrar de um formigueiro. A aglomeração, que aparentemente tinha intenções pacíficas, acabou gerando tumulto e violência. Além disso, acabaram ocorrendo vários outros episódios semelhantes em diversas cidades do país. O fenômeno ficou conhecido como “rolezinho” e alimentou grandes debates nas redes digitais e na grande mídia.<sup>131</sup>

---

129 Essas etapas estão disponíveis no site <<https://andrestangl.wordpress.com/pesquisas/>> com todos os links para as ferramentas apresentadas.

130 Ver: <<http://mappingcontroversies.net/Home/PlatformTutorial>>.

131 Estão reunidas no site da pesquisa algumas das principais reportagens publicadas sobre o tema dos rolezinhos: <<https://andrestangl.wordpress.com/pesquisas/>>.



Figura 6 - Capas sobre rolezinhos

Ao todo, já são 23 eventos, em vários estados, movimentando mais ou menos 15 mil jovens até meados de 2014. Mesmo agora, em 2016, quando a repercussão parece menor e a grande mídia deixou de dar atenção ao fenômeno, multiplicam-se os casos em cidades do interior e até em Portugal existem relatos de agrupamentos semelhantes, que por lá são chamados de *meet*.<sup>132</sup> Lembrando que só existe interesse da grande mídia nos relatos dos eventos onde acaba acontecendo algum tipo de violência. Por isso ganhou repercussão<sup>133</sup> o rolezinho do dia 17/01/2016, com aproximadamente 12 mil jovens no Ibirapuera.

Assim, depois dessa breve introdução sobre o fenômeno, podemos seguir com os passos da cartografia.

### Passo 1 – Temperatura

O termo rolezinho, que era praticamente inexistente nos jornais antes de dezembro de 2013, tornou-se uma expressão recorrente. Em pouco menos de seis meses, já eram mais de 500 matérias e reportagens nos principais jornais: Folha de S. Paulo (206 textos), O Estado de

132 Ver: Chamado de “meet”, rolezinho chega a Portugal sob polêmica: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/europa/chamado-de-meet-rolezinho-chega-a-portugal-sob-polemica,4eb858aa35308410VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html>>.

133 Ver: Duas jovens relatam estupro em rolezinho no parque Ibirapuera: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/01/1730717-duas-jovens-foram-estupradas-no-parque-ibirapuera-neste-domingo.shtml>>.



S. Paulo (234 textos), O Globo (115 textos). Isso sem mencionar as reportagens de TV e revistas semanais. Não há dúvidas sobre a temperatura da controvérsia e mesmo recentemente, apesar das tentativas de proibição e de inibir os eventos, o debate tem retornado, principalmente por conta das questões legais envolvendo o fenômeno.

## Passo 2 – Visualização

Segundo o monitoramento<sup>134</sup> realizado, em janeiro de 2014, pela agência A2 Comunicação/Scup, em 16 dias foram quase 26 mil postagens<sup>135</sup> sobre os rolezinhos no Twitter, Facebook e Instagram. Segundo o estudo, do total de mensagens monitoradas, 71% foram classificadas como neutras, 23% como negativas e 6% como positivas. O compartilhamento de notícias e reportagens sobre os rolezinhos representa 9% das menções analisadas; 7% referem-se às declarações de autoridades e de políticos e 2% às postagens que fazem referência à violência.

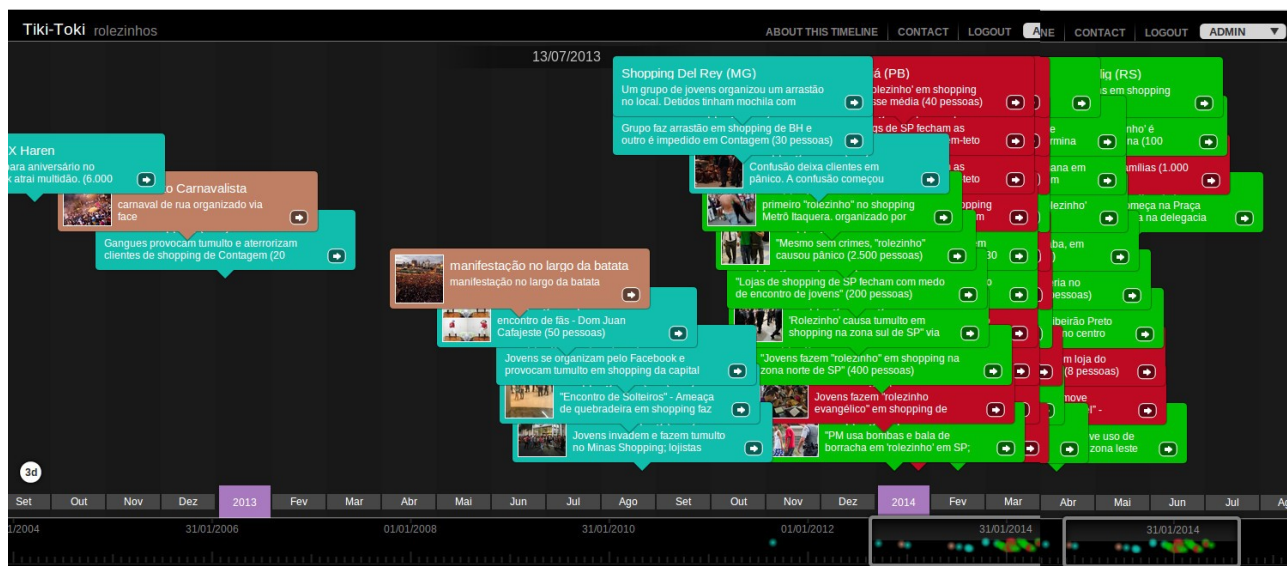


Figura 7 – Cronologia dos rolezinhos<sup>136</sup>

## Passos 3 e 9 – Cronologia e Geolocalização<sup>137</sup>

134 Ver: <<http://ideas.scup.com/pt/index/estudo-a-onda-do-rolezinho-nas-redes-sociais/>>.

135 Ver: <[http://www.brasilpost.com.br/2014/02/04/rolezinhos-twitter\\_n\\_4724532.html](http://www.brasilpost.com.br/2014/02/04/rolezinhos-twitter_n_4724532.html)>.

136 Disponível no site: <<http://www.tiki-toki.com/timeline/entry/294029/rolezinhos>>.

137 Para simplificar a presente ilustração das etapas da cartografia, não levamos em conta a geolocalização, nem

Usando o banco de dados dos principais jornais, identifiquei 50 eventos.<sup>138</sup> Organizei uma cronologia interativa, como *links* para imagens, vídeos e reportagens.

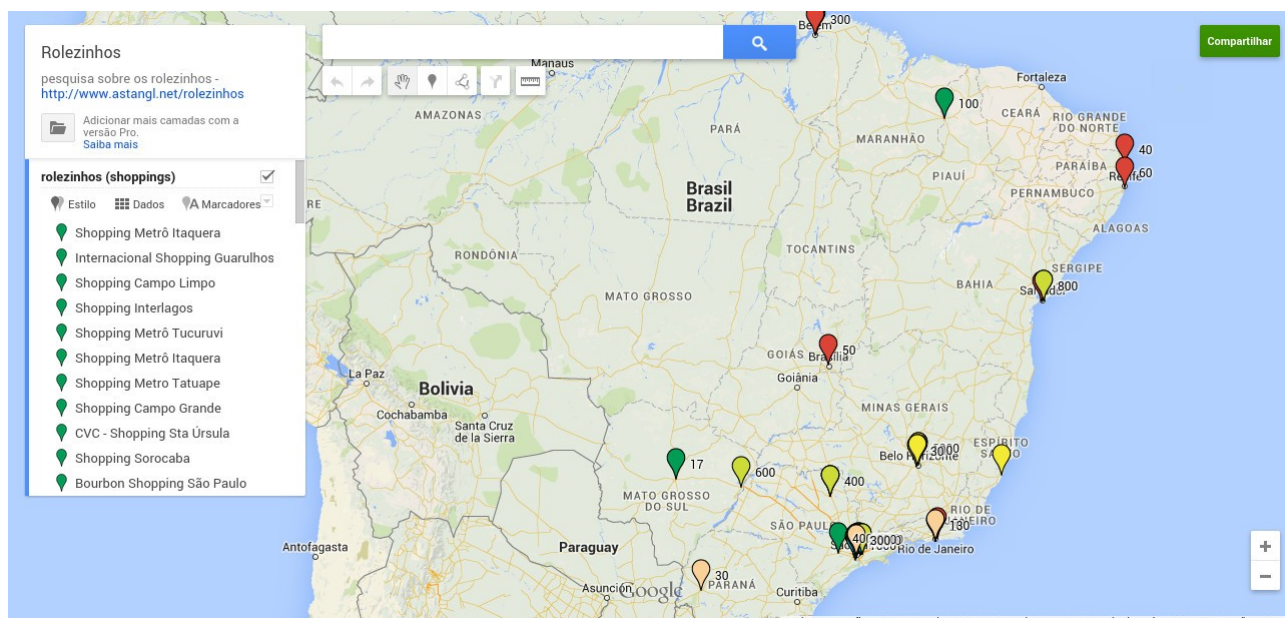


Figura 8 – Geolocalização dos rolezinhos no Brasil.<sup>139</sup>

Usando a ferramenta *Google Maps Engine*, organizei um mapa com a geolocalização dos eventos, fazendo a distinção entre os quatro tipos identificados:

- 28 **rolezinhos** – ou rolezinhos originais, para distinguir dos outros tipos. Podem ser divididos em dois subtipos por localização do encontro (16 em *shoppings* e 12 em parques ou praças).
- oito **pré-rolezinhos** – alguns casos antecedem o rolezinho de 7 de dezembro, mas, apesar de os eventos apresentarem as mesmas características, ainda não se usava o rótulo rolezinho para identificá-los.

a cronologia dos outros actantes envolvidos nas controvérsias sobre os rolezinhos, além dos próprios eventos. Mas, segundo o monitoramento, citado anteriormente, nas redes digitais as postagens sobre os rolezinhos estavam assim distribuídas: 32,5% em São Paulo, 14% no Rio de Janeiro, 8,6% em Minas Gerais, 7,4% no Rio Grande do Sul e 37,5% em outros estados.

<sup>138</sup> No período entre dezembro de 2013 e julho de 2014, principalmente para os rolezinhos originais.

<sup>139</sup> Disponível no site: <[goo.gl/UEeCyU](http://goo.gl/UEeCyU)>.

- quatro **rolezinhos oficiais** – rolezinhos organizados com apoio da prefeitura de São Paulo.

- 13 **pós-rolezinhos** – são os rolezinhos de protesto, organizados por coletivos de ativistas geralmente em apoio aos rolezinhos originais, depois que estes passaram a ser coibidos. Mas também existem casos que usam como estratégia a invasão de *shoppings* para chamar a atenção para suas pautas, como, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto. Em geral, esse tipo de rolezinho atrai um número consideravelmente menor de participantes, movimentando até agora mais ou menos 1.400 militantes.

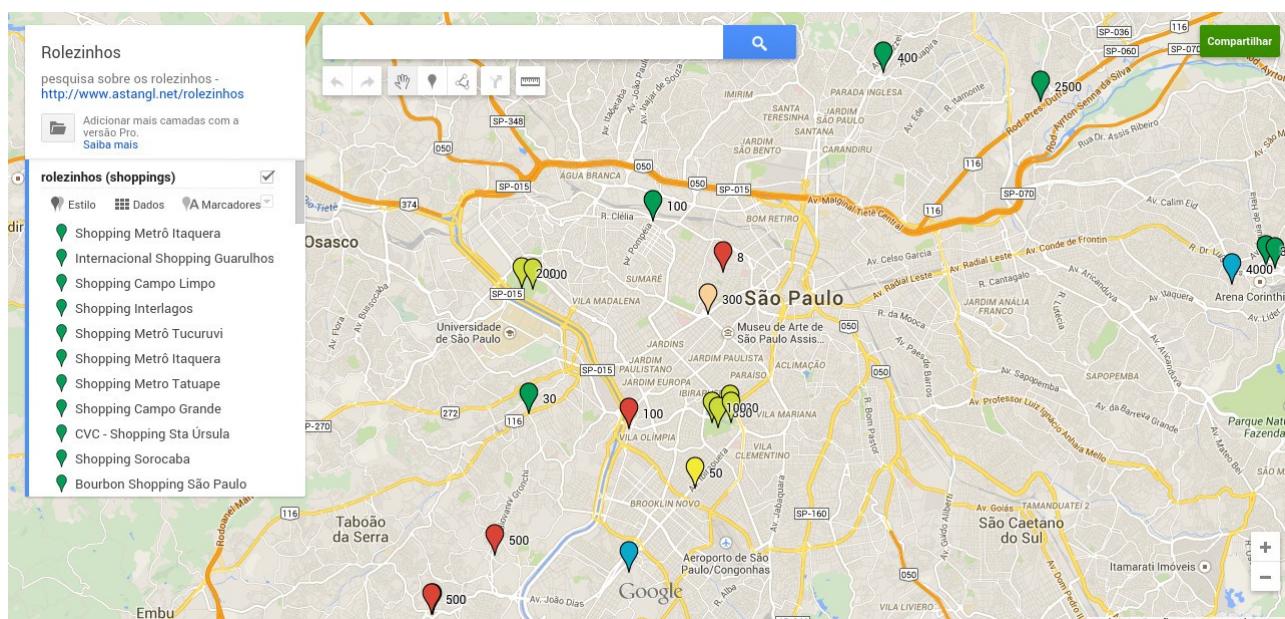


Figura 9 – Geolocalização dos rolezinhos em São Paulo.

No período estudado (2013 a 2015), a maioria dos eventos ocorreu no estado de São Paulo, tanto na capital como no interior. Mas se pode notar a expansão do fenômeno por outras capitais e cidades do interior. No entanto, esse levantamento quantitativo<sup>140</sup> tem a

<sup>140</sup> Na listagem dos eventos identificados até agora, foram levados em conta apenas o eventos que aconteceram, assim foram desconsideradas as tentativas desarticuladas, seja por terem a página do evento no Facebook censurada, seja por algum tipo de repressão na entrada dos shoppings ou parques.

limitação de depender da repercussão, quase sempre negativa, dos eventos na grande mídia. Encontros com apenas 30 jovens podem ser noticiados como rolezinhos, desde que ocorra algum tipo de conflito, seja com a administração do *shopping*, seja com outros grupos. Porém, se o encontro não gerar nenhum tipo de desconforto, não será noticiado e dificilmente conseguiríamos cartografar.

#### Passo 6 – Fronteiras

Basta uma rápida olhada nos comentários das principais reportagens ou vídeos sobre rolezinhos para ver várias manifestações de agressividade e repulsa, muitas vezes motivadas pela associação dos rolezinhos com o estilo musical *funk* ostentação. Mas uma análise mais detalhada da rede dos envolvidos na controvérsia sobre os rolezinhos identifica que muitas vezes o maior risco para os jovens são os outros jovens. Como foi o caso do Lucas, apontado como o criador do famoso rolezinho de 7 de dezembro, morto numa briga em uma festa (fluxo) de *funk* na periferia de São Paulo.

#### Passos 11 e 12 – Acervo e Apresentação

A melhor forma de apresentar e organizar um acervo sobre o tema de uma cartografia é fazer um site. Assim, no endereço <<http://goo.gl/mhu8Sh>> estão disponíveis as reportagens, imagens, vídeos e artigos acadêmicos reunidos até agora sobre a controvérsia aqui investigada.



Figura 10 – Palavras-chave (tags) usadas para falar sobre os rolezinhos

Acima, algumas das palavras-chave do debate, a partir da leitura das principais reportagens e dos textos opinativos sobre os rolezinhos.

#### Passos 4 e 5 – Diagrama ator-rede e Desdobramentos

Fazendo algumas observações preliminares sobre o fenômeno dos rolezinhos, uma característica interessante é o fato de o rótulo “rolezinho” só ganhar relevância quando passa a ser propagado nos jornais. Eventos anteriores que apresentavam as mesmas características dos rolezinhos foram chamados de “confusão”, “arrastão”, “tumulto”, “quebradeira” e “invasão”. Mesmo depois da propagação do termo, muitos jovens participantes dos rolezinhos pareciam estranhar o rótulo. Agora, até grupos oficiais de rolezinhos têm seus representantes

dialogando com o governo.

Tentando diagramar os actantes dos rolezinhos, a primeira associação a chamar a atenção é a relação espaço/ação: os rolezinhos ocorrem em *shoppings* e parques. Já os rolezinhos de protesto só ocorrem em *shoppings*, assim como os pré-rolezinhos. Enquanto os rolezinhos oficiais nunca ocorreram em *shoppings*.

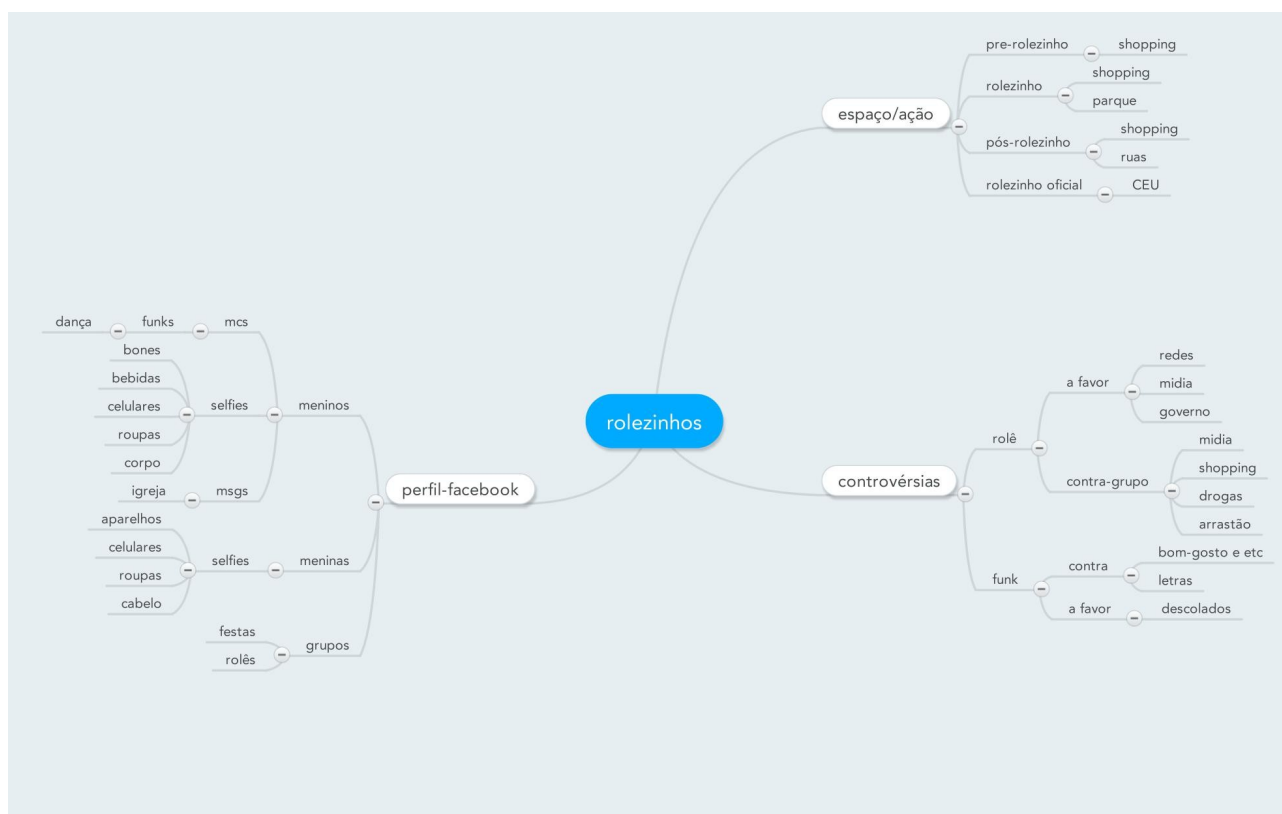


Figura 11 – Diagrama com a rede de actantes dos rolezinhos.

Atuam nos rolezinhos de São Paulo os *selfies* dos famosinhos em suas *timelines*, o uso de marcas de grife, o suposto consumismo, as danças masculinas, o uso de celulares para tocar *funk* sem fones de ouvido, os bonés de aba reta, os aparelhos de dentes, as brigas e os chavecos. Sem dúvida, o elemento que mais chama a atenção é que o rolezinho só é possível



com a ajuda das redes digitais, mas também seria impossível sem a rede elétrica, os sistemas de transporte e espaços como os *shoppings* ou parques.

Encontros de jovens sempre existiram, mas não com a rapidez que permite reunir quantidades tão expressivas ao mesmo tempo em um lugar, ao ponto de causar estranheza e receio no tecido social. Arrastões e *flashmobs* são fenômenos que guardam alguma semelhança com os rolezinhos, mas, ouvindo os envolvidos, é possível notar que não existe, a princípio, a intenção desestabilizadora que parece estar na raiz destes. Os rolezinhos não têm rumo, nem cartazes, não se deslocam para uma direção específica como os protestos. Nas jornadas de junho<sup>141</sup>, a mobilização no largo da Batata teve algo de um pré-rolezinho, tive a oportunidade de experimentar etnograficamente o evento, a seguir um breve relato que pode servir para enriquecer a compreensão dos rolezinhos.

No dia 17 de junho de 2013, uma multidão, convocada e mobilizada de diversas formas e por diversos coletivos, se reuniu na região do antigo Largo da Batata em São Paulo. Pude testemunhar esse momento, onde fervilhava a sensação de estar “escrevendo uma página da história”. Para muitos pesquisadores, é preciosa a oportunidade de experimentar seu “objeto” em campo, sem mediações (como se fosse possível...). A princípio, foi com esse espírito que desci às ruas e me misturei a multidão. Tomando, apenas um único cuidado metodológico, não levei comigo nenhum dispositivo digital que me permitisse conexão ou registro, essa foi minha “doença”. É desnecessário dizer que nesses contextos, de ebulição e entusiasmo generalizado, somos todos “contaminados”, pesquisadores ou não, por um misto de medo e esperança. Era assim a expectativa, temerosa dos conflitos violentos dos dias anteriores, sendo esse o foco principal de espectadores e jornais. Nas ruas do entorno, o comércio fechou suas portas com receio de saques e depredações, nas ruas escuras e já sem trânsito ordas de jovens caminhavam como se fossem participar de um show de rock. Até alguns funcionários das lojas, liberados por seus patrões, também foram “contagiados”. Enquanto isso no epicentro da aglomeração, onde antes se concentravam repórteres e câmeras em busca do melhor ângulo, o largo ficava estreito. Alguns chegam a dizer que foi uma das maiores mobilizações da história. Na posição privilegiada de observador e participante, em um mar de celulares e câmeras, tentei não focar meu olhar, passeava e mudava de posição, tentando ver o que via. O primeiro momento da mobilização foi de concentração, pessoas vinham de todas as direções e aguardavam mais pessoas, bandeiras de partidos e outros coletivos organizados eram rechaçadas, um pastor enlouquecido pregava em meio a turba, jovens paqueravam e algumas palavras de ordem como mantras eram repetidas, enquanto um pequeno grupo de polícias militares olhavam com espanto a massa crescer. O segundo momento, mais marcante, foi quando os grupos começaram a se deslocar, como se não houvesse rumo, apenas um fluxo, como o de um rio e aos poucos a aglomeração foi virando passeata. Nesse momento cartazes e cantos

---

141 Ver: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos\\_no\\_Brasil\\_em\\_2013](https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_no_Brasil_em_2013)>

ganharam vida e a cidade virou um palco. A proliferação de discursos lembrava uma *timeline*, nas bordas do rio, gente e mais gente, entre discursos e espanto – uma criança segurava um cartaz, olhar assutado e contente, enquanto dezenas de câmeras e flashes iluminavam sua face.

Sem precisar de bandeiras ou direção, os rolezinhos lembram mais algo como o *Project X Haren*<sup>142</sup>, que em 2012 reuniu milhares de jovens em uma cidadezinha da Holanda convidados via Facebook para o aniversário de uma garota. A não intencionalidade de causar confusão parece ser diretamente proporcional à vontade de se divertir presencialmente com “um milhão de amigos” virtuais. Uma derivação dos encontros de fãs, uma tietagem sem a histeria e o distanciamento dos ídolos midiáticos, uma multidão que, mesmo sem fazer nada, assusta por ser multidão.

#### 4.1.3 CONSIDERAÇÕES E CONTROVÉRSIAS

Sem dúvida, a Cartografia é uma forma interessante de abordar um fenômeno que envolve em uma controvérsia, até então inédita, redes sociais (Facebook, Twitter), espaços físicos (*shoppings*, parques), jornais e grande mídia (onde os cadernos de cultura acabam por contaminar as editorias de política), jovens “alienados” e “consumistas”, ativistas, militantes de partidos, donas de casa, marcas de grifes, donos de *shoppings*, funkeiros etc.

O mapa das redes envolvidas no debate sobre a controvérsia dos rolezinhos nos ajuda a ver o fenômeno a partir de perspectivas diversas, sem necessariamente tentar explicá-lo ou fechá-lo em alguma caixa-preta predefinida. O que poderia reduzi-lo a apenas uma de suas múltiplas possibilidades interpretativas, como o caso das análises que “explicam” os rolezinhos como questão de classe ou raça. Assim, tomando o cuidado de abordar os

---

142 Ver: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Project\\_X\\_Haren](http://en.wikipedia.org/wiki/Project_X_Haren)>.



fenômenos sem reduzi-los antecipadamente, foi possível identificar os rumos para a experiência etnográfica que veremos a seguir.

## 4.2 ETNOGRAFIA DOS ROLEZINHOS

Como disse antes, para conseguir manter o foco da minha atenção “etnográfica” no campo mediado digitalmente, criei um perfil no Facebook, independente do meu perfil pessoal. Identifiquei o perfil com meu próprio nome acrescido do termo *pesquisador*. Não vi necessidade de criar um perfil *fake*, nem tentar forçar interações tentando ser um rolezeiro. Na descrição desse perfil, inclusive, existe um *link* para meu perfil pessoal no próprio Facebook. Assim, poderia ser mais simples estabelecer algum tipo de troca com meus interlocutores e, ao mesmo tempo, manter algum tipo de independência entre meus dois perfis, facilitando a pesquisa.

Com o perfil *pesquisador* passei a seguir “rolezeiros”, sem adicioná-los e confirmei presença em diversos eventos/grupos de “rolezinhos”. Também passei a seguir as indicações do algoritmo<sup>143</sup> do Facebook que passou a me sugerir outros eventos relacionados aos rolezinhos. Mas evitei qualquer tipo de participação mais ativa em qualquer um dos grupos, também não poste nada em meu perfil de pesquisador, nem tentei “curtir” as postagens dos outros. Quase um fantasma, *stalkeando*<sup>144</sup> como dizem nas redes. Como veremos depois, o efeito desse perfil foi criar uma espécie de antiambiente ao meu próprio perfil no Facebook, levando-me a perceber de uma forma diferente como se dá a mediação nesse ambiente cognitivo.

---

143 Sem dúvida um dos actantes da pesquisa.

144 Ou seja, seguindo obsessivamente os rastros. Ver: <<http://www.dicionarioinformal.com.br/stalkear/>>.

Na obra *Reagregando o social*, Latour (2012a) dá pistas de como lidar com as incertezas que nos permitem manter aberto e vivo o quase-objeto de nossa pesquisa. Toda a tentativa de aproximação, seja ela quantitativa (mesmo usando grafos ou questionários) ou qualitativa (com base etnográfica ou com base sociológica), pode combinar os polos, mais próximo de um “qualculo”<sup>145</sup>, um híbrido, sensível aos números e aos sabores. Para Latour, se quisermos orientar nossa pesquisa pela Teoria Ator-Rede, podemos fazer três testes e tentar realizar três tarefas para conseguir o selo ANT, ou pelo menos, assumir sua inspiração.

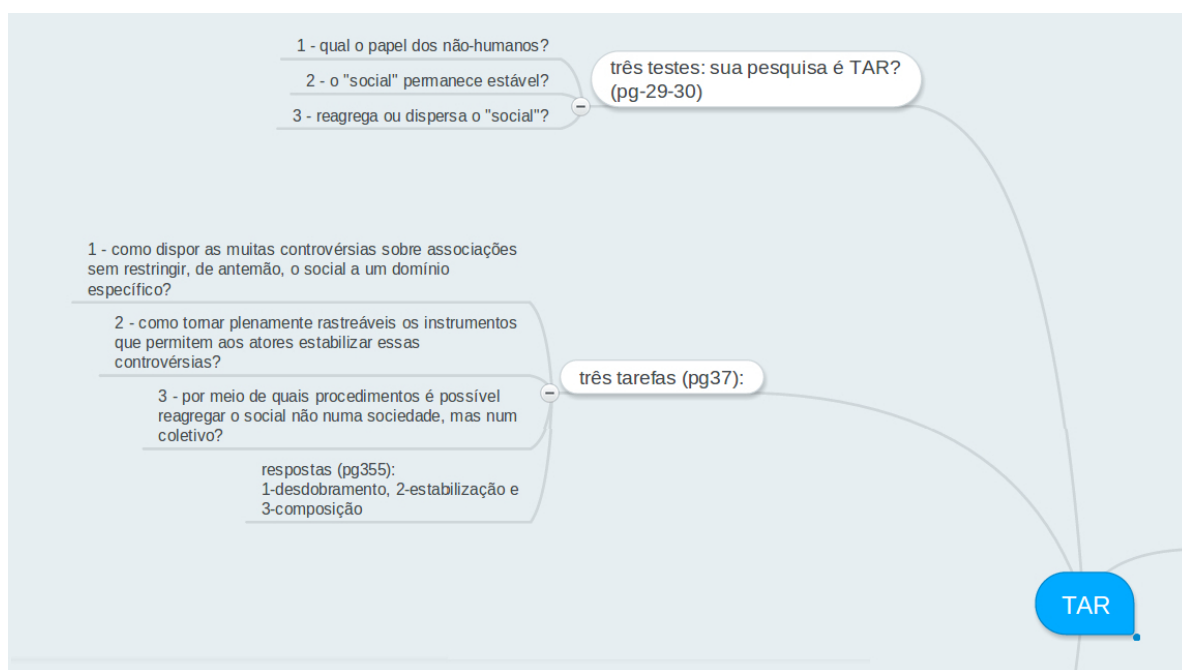


Figura 12 – Perguntas e tarefas da Teoria Ator-Rede

Se a pesquisa sobreviver aos testes e se esforçar para realizar suas tarefas, o mapa do percurso ganha contornos mais nítidos através de cinco incertezas (Figura 13). E são elas os nossos guias nessa etapa inicial da pesquisa.

<sup>145</sup> Ver p. 48



Figura 13 – As cinco incertezas da Teoria Ator-Rede.

#### 4.2.1 – Rastros coletivos

Dia 13/08/2014 “Jefiinho” cria um grupo/evento “ROLEZINHO LOTADÃO NO “PARQUE IBIRAPUERA” A VOLTA PARTE II (20/09)” no Facebook<sup>146</sup>, dando início à digitalização da atenção de vários outros interlocutores. Fase que podemos chamar de formação do grupo (primeira incerteza).



Figura 14 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos

Em 17/09 o grupo/evento já estava sendo administrado por “Jefiinho” e outras 17 pessoas, já tinha 3,6 mil convidados que “comparecerão”, 1,2 mil que “talvez” e 100,4 mil

<sup>146</sup> Minha experiência no grupo se cristalizou em um arquivo .pdf de 1.904 páginas, gerado a partir da função “imprimir para arquivo” no browser Firefox, instalado no sistema operacional Ubuntu. Isso só foi possível depois de “descer” até o começo das postagens no grupo, e essa operação aparentemente simples usou quase todos os recursos de processamento de meu laptop, um Sony Vaio, com Intel® Core™ i5 CPU M 430 @ 2.27GHz × 4 e 3,5 GB de RAM. Depois de quase uma hora, o arquivo .pdf estava pronto, mas restava saber como mergulhar nessa imensidão de dados...

convidados sem resposta. Ou seja, em um pouco mais de um mês, “Jefiinho” e seus amigos (os porta-vozes), com a possível ajuda do algoritmo do Facebook, “engajaram” mais de três mil interessados no evento. Na foto que ilustra a capa do grupo/evento, uma imagem sugerindo o clima do encontro, com destaque para a presença masculina dos jovens em um rolezinho. Uma postagem fixa do “Jefiinho” dá os limites e explicações para a formação do grupo:

**ROLEZINHO NO PARQUE IBIRAPUERA VOLTOU!!!  
VAMOS QUE VAMOS COM TUDO, LOTAR DE NOVO O IBIRA ♥  
PONTO DE ENCONTRO VAI SER NA ARANHA GIGANTE !!!**

*- {...} Gente Como Todo Mundo Sabe ESSE E MAIS UM Rolezinho Feito Por Nois, De Volta No Parque Do Ibirapueira A Volta Á Todo Mundo ja SABE o Lugar de econtro parágrafo QUEM SABE Localidade: Não ER La Do Lado da Aranha Gigante No Patio Ninguem Aqui e Famoosinho e sim Esteja La Vai Começa as 14:00 QUEM Localidade: Não Saber Chega-me Chame Não Conversação que Do Informações Grato a Todos e Obrigado Pela Atenção {...}*

A demarcação do local, do dia e do horário é complementada pela identificação negativa, “ninguém aqui é famosinho”. Importante destacar o agradecimento de “Jefiinho” pela atenção de todos. Sem essa atenção não há grupo e não seria possível mobilizar um rolezinho. Várias são as postagens que tentam normatizar e organizar a ação do rolezinho, com regras, “papos retos”, dicas e pedidos de interação.

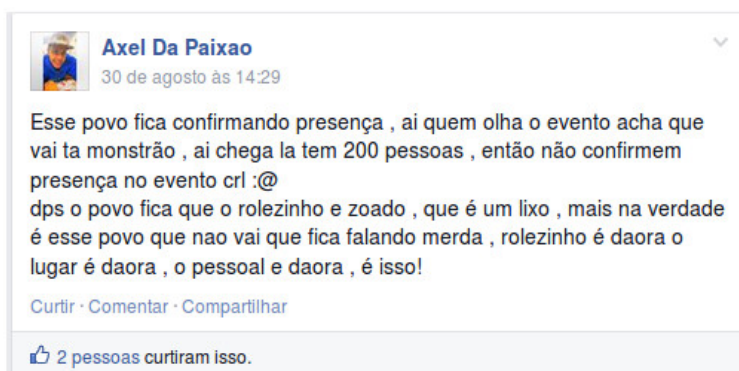


Figura 15 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.



Figura 16 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.

A tensão das paqueras e dos xavecos não correspondidos também recheiam as postagens que cobram *selfies* e interações na hora do rolezinho. Assim, os antigrupos se formam a partir da definição dos comportamentos esperados no evento.

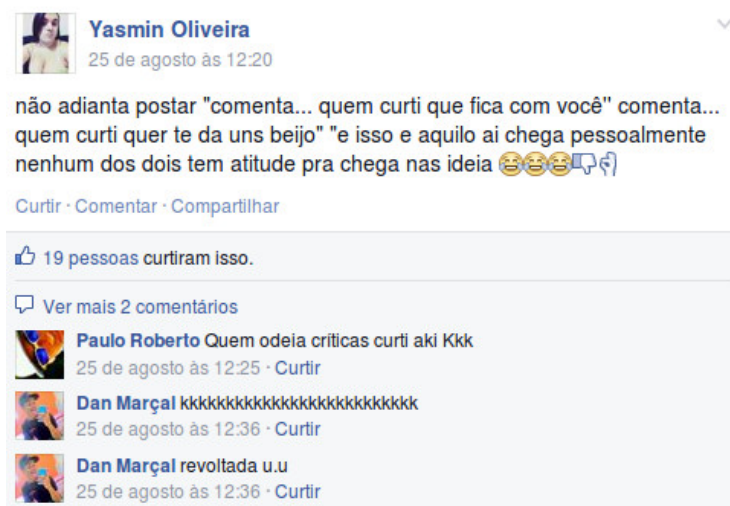


Figura 17 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.



Figura 18 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.

A diferenciação da experiência de interação no ambiente cognitivo do “face” e no local do evento pode ser outra forma de demarcação. Aqui entra em “ação” a terceira incerteza, os não humanos, no caso o *software* social, Facebook (e WhatsApp), as ferramentas usadas para acessá-lo e alimentá-lo: computadores, celulares, fotos, pacotes de dados, *wi-fi*, rede elétrica etc.

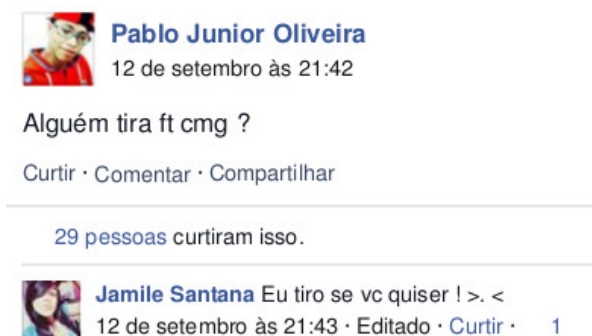


Figura 19 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.

A forma abreviada (como na postagem acima, onde “ft” é foto e “cmg” é comigo) e a desatenção com a grafia usual das palavras sugerem o deslocamento entre a ecologia cognitiva da oralidade eletrificada e a digitalização, sem se deter na experiência da leitura impressa (ou pelo menos, sem a escolher).

Também são diversas as postagens que indicam a relação dos jovens com elementos da visão de mundo propagada pelo neopentecostalismo, seja para reforçar algum tipo de identificação, seja para atrair algum tipo de respeito pelos pares. Aqui um pouco de aporte macrossociológico pode ser inspirador (de novo a primeira incerteza).



Figura 20 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.

Os grupos formados assumem a ação (segunda incerteza), seus efeitos, identificando os contradiscursos (a repressão de segurança e policiais) e desenham metateorias que podem



aprimorar os próximos eventos. Essa fase pode ser complementada pelos diversos vídeos postados no Youtube<sup>147</sup>, filmados pelos próprios participantes.



Figura 21 – Postagens nos grupos de eventos dos rolezinhos.

147 No link tem uma playlist com alguns desses vídeos: <https://goo.gl/XztyCf>

#### 4.2.2 – Controvérsias

Em um curto período de tempo houve uma explosão de reportagens na grande mídia sobre os rolezinhos, alguns columnistas, os clássicos formadores de opinião, tentaram tecer análises e estabilizar o evento partindo de categorias da sociologia ou de posições ideológicas. Podemos dividir questões de fato versus questões de interesse em três oposições básicas: os que identificam uma novidade política ou cultural, os que criminalizam a ação e os que remetem a explicações prévias (desigualdade social e discriminação racial). A seguir alguns poucos exemplos<sup>148</sup> que ajudam a ilustrar a quarta incerteza, com destaque em negrito para os principais posicionamentos.

“O rolezinho é uma **novidade política**, comportamental e estética das mais importantes. O encontro marcado por jovens paulistas em grandes shoppings para “subir as escadas rolantes num sentido contrário, ouvir funk, zoar e beijar” é um acontecimento que mostra a juventude da periferia inventando uma **nova linguagem de produção de presença pública**. (...) O rolezinho vai além e traz à cena os adolescentes populares. Orkutizando a estética das manifestações. Falo de orkutização como uma forma de “copiar e colar” repertórios que não são de uma comunidade com outros atores sociais não organizados reoperando. Ali no rolezinho tem um pouco de junho de 2013, um pouco de estratégia de guerrilha, um pouco de intervenção urbana, happening, baile, um pouco dos filmes americanos de adolescentes nos shopping centers etc. São eles reoperando os repertórios que conhecem com o próprio corpo, para além das bandeiras políticas consensuais, produzindo uma **ação que coloca em xeque o lugar dos shoppings**. Já que os shoppings marcam a experiência afetiva desta geração, eles precisam se tornar mais abertos às formas de expressão desta juventude e não apenas serem um lugar de captura dos desejos para o consumo.” (FAUSTINI, 2013)

Alguns textos, inclusive assumem os rolezinhos como proposta política. Uma forma de ação não mediada pela classe política.

“O Brasil está em transe e **os jovens não querem nem saber** se os governantes vão criar rolezódromos, centros culturais ou que tais para preservar a segurança e o sono das “pessoas de bem” nos templos máximos do consumo de “classe”. Mas como assim?, se as propagandas nos bombardeiam a todos, diariamente, para consumir, consumir e consumir? **A nova geração – em todas as classes sociais – quer consumir**, consumir com ostentação, inclusive a música que a representa atualmente com maior precisão. Acontece que, se os batidões incomodam muita gente, uma ou várias dezenas desses jovens reunidos num shopping incomodam muito mais. O rolezinho, diz a

---

148 No site da pesquisa é possível encontrar uma listagem mais completa - <https://andrestangl.wordpress.com/pesquisas/>

imprensa mundial, é um “**flash mob dos pobres**”. Não, é bem mais que isso. Origens escravocratas, racismo e apartheid cultural fazem parte dessa incrível salada de frutas, legumes e verduras.” (Nunomura e Sanches, 2014)

Ainda que alguns representantes da classe política até tentassem absorver a força “política” do fenômeno dos rolezinhos, como foi o caso, na época da ministra da Cultura Marta Suplicy.

“...o susto das liminares conseguidas por alguns shoppings para impedir a periferia de fazer rolezinho nos seus espaços, muita reflexão e pesquisas aconteceram. As primeiras respostas e análises foram confusas e provocaram reações de medo e espanto. **O preconceito ficou escancarado**, mas os episódios acabaram provocando diálogos não pensados e inimagináveis há alguns meses. O Brasil muda e todos nós vamos ter que abrir a cabeça e repensar comportamentos frente esta gigantesca **massa que passou a consumir**. Sem medo, sem preconceito, civilizadamente como bons brasileiros que achamos que somos.(...) Vejo alguns processos: **ascensão social, afirmação e curiosidade** adolescentes que merecem estudo. Ir a shoppings em grupo, como as melhores análises apontaram, não descamba para vandalismo, se o **policimento preventivo** for adequado, e no máximo faz a madame perceber que o mundo está mudando. Assim como sua empregada doméstica comprou um carro e tem direitos que nunca se imaginou que chegariam ao Brasil. A juventude que mudou de classe social e há alguns anos passou a consumir em shoppings não quer mais se manter no bairro, seja ele num shopping que já frequenta seja no espaço que sua comunidade conquistou para reuniões ou festas. **Não querem ser confinados**.” (SUPLICY, 2014).

Mas são os posicionamentos mais tradicionais, seja nos raivosos comentários do grande públicos (nas páginas das reportagens e colunas), seja na análise de ícones do pensamento conservador, que dão o tom da percepção dos rolezinhos como algo que foge da normalidade, e portanto deve ser reprimido.

“Infelizmente, noto que muita gente, inclusive na imprensa, está tentando ver essas manifestações como se fossem uma espécie de justa revolta de jovens pobres contra templos de consumo da classe média. Isso é uma tolice, um cretinismo. Os shoppings têm se caracterizado como os mais democráticos espaços do Brasil. São áreas privadas de uso público, muito mais seguras do que qualquer outra parte das cidades brasileiras. Os pais preferem que seus filhos fiquem passeando por lá a que façam qualquer outro programa, geralmente expostos a riscos maiores. É uma irresponsabilidade incentivar manifestações de centenas ou até de milhares de pessoas num espaço fechado. Ainda que parte da moçada queira apenas fazer uma brincadeira, é evidente que marginais acabam se aproveitando da situação para cometer crimes, intimidar lojistas e afastar os frequentadores. **Esse negócio de que se trata de**

**uma espécie de revolta dos pobres contra os endinheirados é uma grossa bobagem.** Boa parte dos shoppings de São Paulo, hoje em dia, serve também aos pobres, que ali encontram um espaço seguro de lazer. A Polícia precisa agir com inteligência para que se evite tanto quanto possível o uso da força. É necessário **mobilizar os especialistas em Internet** da área de Segurança Pública para tentar identificar a origem dessas convocações.” (AZEVEDO, 2014)

Em alguns casos a própria experiência dos analistas remete ao sentido pessoal do rolezinhos, nos dando a dimensão emocional dos episódios.

“O rolê é ainda uma **vivência de grupo** onde o estado de um interfere no de todos que estão juntos. São várias brasas que se juntam e se aquecem. Ninguém vai dar rolê em chácara. O rolê deve ter diversão. Tem que tirar onda, flertar com o perigo, **provocar adrenalina**. O "rolezeiro" tem alguma coisa dentro que não pode expor no dia a dia. É no rolê que essa coisa sai do corpo. Por isso, o rolê é uma experiência que mexe com a química do organismo. A pessoa quer extravasar um estado. Nem que seja para transformá-lo em culpa e remorso. Não é de hoje que **a internet serve para marcar rolês**. Em São Paulo, pelo Orkut, MSN ou em fóruns se marcava qual rua ia ter o "paredão de som" para embalar sexo, drogas e funk. Já o shopping é o que a periferia gosta. Tem tudo compactado no mesmo espaço: loja, comida, ostentação, mulherada, curiosidade, moda, roupa, boné, celular, ar-condicionado, porta automática. Antigamente era quase impossível a pessoa da periferia ir ao shopping. Não tinha acesso. Era uma viagem, em termos de distância física e de diferença. Chegava lá e não sabia nem usar o banheiro. Um rolê no shopping há 15 anos rendia **a admiração dos que ficavam**. O "rolezinho no shopping" evoluiu dessas duas experiências: a do rolê em busca de aventura e a da busca do shopping como lugar onde a pessoa se sentia mais gente, mais vista e incluída socialmente.” (SOUZA E SPYER, 2014).

Na academia alguns pesquisadores também produziram tentativas de explicação do fenômeno. Em geral é recorrente tentativa de reduzir o evento a categorias (ou caixas-pretas) já estabilizadas.

As notícias nos jornais trouxeram declarações dos responsáveis pelos shoppings centers e, invariavelmente, tais declarações tomaram esses jovens como invasores do espaço privado, baderneiros ou, o que dá no mesmo, perigosos manifestantes que provocam medo nos clientes. Tais declarações fazem eco ao que boa parte dos frequentadores de shoppings sentem com relação aos 'rolezinhos'. Nas redes sociais, as postagens repercutiram em grande medida as declarações das direções dos shoppings, quando não eram ainda mais enfáticas em relação à necessidade de proibição desses eventos, prisão de seus organizadores, identificados como bandidos que põem em risco a segurança das boas famílias. Nada mais comprobatório das disputas por

espaço, reconhecimento e direitos. Uns acham que têm mais direitos do que os outros (estranhos, mulatos, pobres, favelados, oriundos da periferia e da escola pública). Também **nada de novo**, é histórica e reincidente a face fascista das classes médias quando se sentem ameaçadas e confundidas com as camadas populares, expressão pura da luta de classes. (FÍGARO e GROHMANN, 2014).

Como também as tentativas de adicionar alguma carga ideológica aos episódios.

O caso dos “rolezinhos” evidencia um fenômeno que, na verdade, **não é, em sua essência, novo**, ao menos quanto à incursão de jovens da periferia em áreas centrais e/ou shopping centers à noite. Mas não deixa de ter na atualidade uma dimensão impactante e polêmica nas cidades, sejam metropolitanas como em cidades médias. Dramatizada pelas mídias jornalísticas e polarizada por opiniões que vão da contemporização – estes bem menos – até a acusação de um novo tipo de delinquência juvenil. Representada como uma turba de jovens selvagens e alienados. (MADUREIRA, 2015)

Depois de percorrer alguns “desdobramentos” dos rolezinhos, podemos dizer, em resposta às três perguntas de filiação a ANT (Figura 12). Em primeiro é possível identificar o papel determinante da ação de não humanos, como o Facebook. Em segundo, os rolezinhos são explicitamente desestabilizadores. Em terceiro, o evento parece indicar uma nova forma de recomposição de agrupamentos. Quanto às nossas tarefas, a primeira das três já foi desdobrada, nas próximas páginas nos dedicaremos as duas últimas tarefas conforme indicado (Figura 12).

### 4.2.3 – Primeiro movimento (fluxo): estabilização

Partindo da Cartografia de Controvérsia, identifiquei um porta-voz dos rolezeiros, Darlan, um jovem que aparece em mais de um dos vídeos de reportagens sobre os rolezinhos coletados para a cartografia. Depois de encontrar o perfil dele no Facebook, tentei fazer contato por mensagens *inbox*, sem nenhum sucesso, mesmo depois de tentar várias vezes. Darlan é um dos organizadores da Associação Oficial dos Rolezinhos. Por ele ser um pouco mais velho e mais articulado que os outros jovens rolezeiros, parecia ser alguém com quem eu poderia conversar de uma forma mais analítica sobre os eventos. Em seu perfil, constavam informações que indicavam que estava cursando ciência política em uma faculdade de Direito, sem maiores detalhes sobre qual faculdade ou que tipo de curso. Depois, ele próprio retirou essa informação de sua página. Em uma das últimas vezes que visitei seu perfil, ele se apresenta como blogueiro e dono da empresa de eventos *orbital music*.



Figura 22 – Rolezinhos oficiais.

Um dado interessante sobre Darlan é que ele escrevia sobre os rolezinhos para um blog, no

jornal Diário de Sp, o blog<sup>149</sup> *#É nois diário*. Alguns de seus textos já mostram uma tendência a politizar o rolezinho caminhando para um viés reivindicatório, lutando por direito ao espaço e ao encontro em *shoppings* ou parques.

Darlan, na época, tinha quase cinco mil amigos e quase quatro mil seguidores, assim, através do Facebook, foi difícil fazer contato com ele. Também não consegui encontrar um *e-mail* ou outra forma de contato, nem no blog, nem em sua página no Facebook. Foi somente através da página oficial da associação *Rolezinho A Voz Do Brasil*, organizada por Darlan e Mc Chaveirinho, que encontrei um telefone para contato em uma postagem que convocava para uma reunião com a secretária de Igualdade Racial na prefeitura de São Paulo.

Liguei para o número e perguntei por Darlan. Alguém atendeu: “Quem quer falar com ele?”. Como imaginei, ele parecia desconfiado e não se identificou. Mas depois que me apresentei como pesquisador da USP, interessado nos rolezinhos, ele ficou aparentemente mais tranquilo. Conversamos sobre a experiência dele, enquanto “representante” e organizador dos rolezinhos oficiais. Ele relatou muitas situações de pressão, citando inclusive o texto<sup>150</sup> que descreve a forma com tem sido tratado no Shopping Itaquera, palco do famoso rolezinho de 7 de dezembro.

Em nossa primeira conversa por telefone, depois de alguns minutos falando por celular, ele me sugeriu ligar no telefone fixo. Uma prática comum para quem tem que economizar na tarifa das ligações via celular. Por telefone, seguimos a conversa sem um rumo muito claro. De forma dispersa, falamos sobre a Bahia, pois me identifiquei como baiano (tinha visto em sua *timeline* indicações de que sua família era baiana também), falei do interesse em estudar etnograficamente os aspectos culturais dos rolezinhos oficiais e não oficiais. Ele me contou do interesse de vincular os rolezinhos com bandeiras sociais, como a

---

149 Ver: <<http://enoisnodiario.diariosp.com.br/>>.

150 Ver: <<http://enoisnodiario.diariosp.com.br/lider-de-rolezinho-sofre-preconceito-descriminacao-por-seguran-cas-de-shopping-itaquera/>>.

melhoria da acessibilidade, pois tem amigos cadeirantes, por exemplo. Por outro lado, mencionou a dificuldade de organizar os rolezinhos oficiais no período eleitoral (setembro e outubro de 2014). Na página dele no Facebook, por sinal, ficava explícito o apoio à candidatura de Netinho<sup>151</sup> para deputado federal.



Figura 23 – Postagem de Darlan sobre a pesquisa.

Marcamos um encontro no Shopping Itaquera, local do primeiro rolezinho, sábado, dia 20/09/2014, às 18h. Ele me contou que uma equipe de TV iria fazer uma reportagem com câmera oculta, para tentar registrar a forma como ele tem sido discriminado pelo *shopping*. No sábado, preparei-me para a primeira ida a campo. Troquei algumas mensagens por SMS com ele confirmando e embarquei na jornada de metrô. Um deslocamento de mais de uma hora, passando por mais de 15 estações, de Pinheiros (Faria Lima) até Itaquera-Corinthians.

Tinha calculado chegar uma hora antes do combinado, ou seja, 17h. Assim teria tempo para me ambientar no lugar. A caminho recebi nova mensagem de Darlan remarcando para as 19h. Com isso teria bastante tempo para circular pelo local. A minha percepção sobre os

<sup>151</sup> Netinho de Paula (PCdoB) era o secretário de Promoção da Igualdade Racial da prefeitura de São Paulo, na gestão do petista Haddad, e foi o principal interlocutor do poder público com os “representantes” dos rolezinhos.



vídeos<sup>152</sup> que documentam o rolezinho que tinha ocorrido ali foi se modificando bastante. Agora tinha outro tipo de percepção sobre a dimensão do evento. Existe um espaço entre o *shopping* e o metrô, um híbrido, com alguns *stands* e boxes com venda de alimentos e serviços (celular, TV a cabo etc). Um espaço ideal para marcar um encontro antes de entrar no *shopping*. Na área externa, onde se dá a ação do vídeo, tem um vão livre ao lado da entrada. Outro espaço ideal para marcar encontros. Ali vi a primeira manifestação de algo que remetia aos rolezinhos, uma placa dizendo ser proibida a permanência naquele lugar. Sem nenhum motivo aparente, como, por exemplo, uma obra, ou uma saída de emergência. Na área entre o *shopping* e o metrô também encontrei um aviso: “Grupos que estejam com comportamento inadequado poderão ser orientados a se dispersarem” (Figura 24).



Figura 24 - Aviso no shopping Itaquera

152 Ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=H4oRqmLGDd8>>.

Depois de algum tempo, comecei a desconfiar que Darlan não iria aparecer. Como confirmei depois, ele tinha até recebido ameaças caso comparecesse ao *shopping*. Um parente, policial civil, não deixou ele sair de casa, temendo por sua segurança. Que tipo de ameaças? E por que ele estaria sendo ameaçado? No *shopping*, enquanto esperava, observava. Era sábado, o *shopping* fervilhava de gente. Para alguém que vinha de outra experiência de cidade, como Salvador, ir a um *shopping* paulista como o Itaquera tem algo de retorno e reencontro. É uma São Paulo mais misturada, negra e mestiça, mais barulhenta, mais nordestina. Flanei por horas, enquanto tentava sem sucesso fazer contato com Darlan. Nesse meio tempo fui fazendo anotações no caderninho:

O que caracterizaria a diferença entre um rolezinho e esse mundo de gente circulando pelos corredores do shopping num sábado à tarde? A concentração de jovens? A ausência de famílias? A repressão policial? Olhando os jovens circulando em pequenos grupos, de três a cinco pessoas, com seus bonés de aba reta, bermudas e tênis, quem deles não é rolezeiro? Seria o rolezinho o encontro simultâneo desses pequenos grupos? Em uma parede, de forma a lembrar uma história em quadrinhos, estão representadas as datas mais importantes do shopping, desde o projeto inicial até a construção e citando inclusive um Natal que reuniu 6.000 pessoas para ver um Papai Noel descer de um balão. Será que irão acrescentar o rolezinho que também reuniu 6.000 jovens numa tarde de sábado?

Depois de circular bastante no *shopping*, fiz um lanche e até algumas compras. Foi lá que comprei um caderninho e uma caneta, as ferramentas básicas de todo etnógrafo. Mas quando fui comprar, para minha surpresa, o shopping não tinha nenhuma livraria ou papelaria. Acabei comprando em um supermercado. Na hora, não percebi que esse poderia ser um bom indício de uma ausência significativa, que poderia indicar que, na ecologia cognitiva desses jovens consumidores, o livro perdeu sua relevância.

Decidi ficar mais um tempo naquela área híbrida entre o *shopping* e o metrô. Na rampa que liga os espaços, que também dá acesso a um Poupa-Tempo<sup>153</sup>, havia até alguns

---

153 Um serviço público para resolver questões relacionadas a documentação, tributos e etc.

vendedores ambulantes (ali talvez lembrasse algo do espaço entre o *shopping* Lapa e a Estação da Lapa, em Salvador), além de alguns “moradores de rua”, um fato que me desacostumei a ver em São Paulo, por ser muito incomum nas imediações dos *shoppings* paulistanos que estava habituado a frequentar.

Um desses “moradores de rua”, um rapaz branco, meio *rapper* (lembrando vagamente Gaspar, do grupo Z'África Brasil), com pernas e pés sujos indicando a sua situação, circulava pedindo trocados que depois usou para comprar um sanduíche no *Subway*. No *shopping* cheguei a ver um senhor “malvestido” para os padrões usuais dos *shoppings* e, no banheiro, me chamou a atenção um aviso sobre a importância de lavar as mãos para não transmitir doenças. Sim, a periferia de São Paulo, por si só, já se configurava um mundo à parte da experiência urbana a que estava acostumado em regiões centrais como o bairro de Pinheiros, onde morava na época.

Depois de uma espera de quase quatro horas, resolvi tentar conversar com alguns funcionários. Escolhi um quiosque de lanches localizado bem na frente da escada que dá acesso à entrada lateral, onde ocorreram as cenas filmadas no vídeo citado. Aproveitei um momento em que três funcionárias estavam ociosas e perguntei se era ali mesmo que tinha ocorrido o tal “rolezinho”, depois me identifiquei como pesquisador da USP. Segue o relato:

Eram uma senhora, a moça 1 e a moça 2 (esta quase não falou). Uniformizadas e com touca higiênica, primeiro confirmaram que foi ali mesmo que ocorreu o rolezinho, “um absurdo”, disse a senhora (esta depois que me identifiquei foi a mais falante). “Era como um **formigueiro**, sabe quando a gente mexe e elas ficam ouriçadas?”. Segundo ela, primeiro os grupos estavam no shopping, mas aos poucos foram sendo expulsos e a aglomeração foi se espalhando pela rampa e pelo estacionamento. A polícia nem sabia o que fazer, tinha até alguns jovens armados. Segundo ela, um deles, um “rapaz lindo”, pediu para ela esconder uma arma no quiosque. Ela viu arrastões, mães com seus filhos pequenos horrorizadas, o próprio quiosque foi “arrastado”, levaram doces e outras coisas que estavam acessíveis. Elas foram orientadas a cobrir o quiosque e depois a ir embora. Segundo a senhora, “o patrão delas não estava nem aí com a segurança delas”. O certo, segundo ela, seria ter permitido fechar o quiosque

imediatamente. Ela também relatou que um rapaz foi despido em um banheiro, ficando só de cueca, pois suas roupas e pertences foram roubados (provavelmente roupas de marca). No momento de maior desespero, ela disse que orou (ela é evangélica) e indignada afirmou: “Quem gosta dessa bagunça, não gosta de trabalho. Onde já se viu atrapalhar quem está no seu ofício?”. Tentei entender o que caracterizava um “rolezeiro”, pois ali mesmo no momento da conversa tinham vários jovens, possivelmente “rolezeiros”, circulando normalmente. Sim, eram meninos e meninas, como as que estavam passeando. Mas as “rolezeiras” seriam “bandidinhas”. Argumentei que o fenômeno estava chegando em Portugal. “Jesus!”, disse uma delas. Afirmar que eles agora tinham até uma associação e estavam negociando com a prefeitura outros lugares para o encontro acontecer, pois o objetivo deles era apenas paquerar e se divertir, sem tumulto. “É mesmo?”, uma delas comentou. E a senhora completou: “Um absurdo, era só o que faltava...”.

#### 4.2.4 - Segundo movimento (refluxo): composição



Figura 25 – Imagens do Perfil de Lucas no Facebook.

*Mano vamo para de viver uma vida imaginária ai pq curta e faminha de FACE nao vai acrescentar nada pra vc viu .! #pega\_visao\_rapa !  
Boa Noite ... - Lucas (sua última postagem no Facebook)*

Lucas ficou conhecido como o organizador do primeiro rolezinho e chamou a atenção da grande mídia. A sua história é ilustrativa de um acidente que pode ter significados diversos:

como no mito do herói, ele não escolheu ser o que foi. Circunstâncias imprevisíveis, agências não humanas, oportunidade, acaso, destino, serotonina. Seja o que for, a trajetória de Lucas tem algo de mítico. Se os rolezinhos fossem reconhecidos como um movimento social, ele seria seu primeiro mártir.

Nem só de ídolos, claro, são feitos os ‘rolezinhos’ – que ganharam vida própria, transformando-se em baladas. Lucas não está entre os famosos, mas nem por isso se diverte menos. Em dois rolês anteriores, ele garante ter beijado "16 ou 17 meninas", perde-se no cálculo. E a questão política? "Não perco meu tempo em manifestações, os políticos vão continuar roubando", diz. Durante duas semanas, a Folha acompanhou a rotina dele e de seus amigos, que convocam os eventos, com o objetivo principal de se dar bem com as garotas. Lucas não sabia, mas estava "na mira das autoridades" desde o fim do ano passado, quando postou no Facebook a convocação para o "Rolezinho Shopping Itaquera Part 3", como o nome deixa claro, o terceiro no mesmo local. Antes mesmo dos garotos entrarem, oficiais de Justiça já aguardavam na porta para cumprir liminar que proibia a realização do evento, sob pena de multa de R\$ 10 mil por dia a quem fosse pego fazendo arruaça (KREPP, 2014).

Olhando seu perfil no Facebook, podemos recompor um pouco dos seus passos. Logo depois das jornadas de junho<sup>154</sup> (fato que, por sinal, parece não ter lhe chamado a atenção), em julho de 2013, Lucas trocou algumas vezes a imagem de capa de seu *Face*. Primeiro postou a foto de carrões, alguns tênis de marca e, por fim, uma homenagem à amizade, onde afirma: “Nao aa Dinheiro e nen Nada Que Compare uma Fiel e Verdadeira Amizade . #isso eu Nao Troco Por Nada”. Depois voltou a postar carrões, bebidas... E, em outubro, postou alguns *selfies* trocando a foto do perfil. Nas fotos, destacam-se os óculos estilosos. Na segunda foto, ele mostra a língua desafiadoramente, postura que eventualmente ele repete. Em novembro, reflete: “Muitos Querem A Vitoria Com Sabor De Mel, Mas Poucos Querem Enfrentar As Abelhas Para ConquistaLa. TO MENTINDO ?” . Também em novembro demonstra seu

---

154 Grandes manifestações, também organizadas com ajuda do Facebook, que aconteceram em São Paulo e outras cidades brasileiras em 2013. Ver: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos\\_no\\_Brasil\\_em\\_2013](https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_no_Brasil_em_2013)>.



arrependimento. Talvez refletindo os dilemas entre a "vida loka", desejo de realização e transcendência:

E Foi Na Beira Do Abismo, Que Deus Me Deu Asas.  
Não Fumo Mais , Não Bebo Mais , Não Saio Mais 'Pegando" Ninguém, E  
Não Vou Pra Mais Balada. Bom, Eu Não Preciso Disso Para Ser Feliz,  
Minha Felicidade Vem De Deus. — se sentindo abençoado.

Na iminência do famoso rolezinho, posta: "Nao Olhe Pros Outros faça A Diferença".  
Na postagem seguinte acaba por se contradizer, como se estivesse dando ouvidos ao que andam falando sobre ele:

MEDÍOCRE É AQUELE QUE NÃO FAZ NADA PRA MUDAR A SUA  
PRÓPIA VIDA, MAIS SE INCOMODA COM A MUDANÇA QUE VOCÊ  
FAZ NA SUA — se sentindo ABENÇOADO Obrigado Senhor Por Mais Um  
Dia De Vida s2.

Em dezembro, faz mais duas postagens em que afirma se sentir abençoado e, depois, posta uma cutucada nos famosinhos do *Face*: “mulher que escolhe namorado por curtidas acaba tendo ele compartilhado”. Sem dúvida, a ideia do rolezinho se inspira nos encontros de fãs, dos famosinhos, mas, de alguma forma, subverte a proposta, gerando outro tipo de encontro, sem a centralidade do “culto” aos famosinhos que parece irritar e esnobar os não famosos. Depois do evento, em uma reportagem, Lucas deixa transparecer sua surpresa com sua famosa nova condição de “organizador de rolezinhos”:

Lucas foi um dos abordados pela Polícia Militar no sábado (11). Apontado como um dos organizadores do “rolezinho” (fato que ele nega), o jovem foi intimado por um oficial de Justiça. *“Ele me disse que, caso acontecesse baderna em um outro ‘rolê’, eu teria que pagar R\$ 10 mil. Não tenho como pagar tudo isso”*, diz. Por não ter o dinheiro, o jovem teme ser detido se receber a multa. Morador de Itaquera, ele vive com a família em uma casa simples em uma viela a poucas quadras do shopping. O centro de compras era um dos lugares mais frequentados por ele. É lá que Lucas gasta o dinheiro (acumulado em bicos de auxiliar de pedreiro e de estoquista, entre outros) em roupas de marca. Vaidoso, ele gosta de usar grifes caras, como

Oakley, Adidas e Polo Ralph Lauren. Os encontros começaram como pancadões, segundo Lucas. Jovens marcavam de se encontrar em ruas perto de escolas do bairro para cantar e ouvir funk. Com o interesse e o conseqüente aumento do número de participantes, os jovens decidiram participar de encontros nos shoppings. *"A gente queria marcar no estacionamento, porque cabe mais gente."* O estudante lembra com carinho dos primeiros "rolezinhos". *"A gente conhecia muitas pessoas, fazia amizades. E ficava com as meninas. Em cada um eu fiquei com umas seis, sete"*, diz. Depois de sábado, ele decidiu parar de frequentar o shopping em Itaquera. *"Não vou nem mais sozinho para fazer compras. Acho que estou marcado."* Questionado se pretende participar de outros "rolezinhos", o jovem lembra da multa e é categórico: *"Do jeito que aconteceu, não quero nem aparecer. Vai ficar meio difícil"* (PIZA, 2014a).

Lucas, o suposto organizador de rolezinhos, segue surpreso e, tão surpreso quanto ele, segue a imprensa. Tentando estabilizar o fenômeno, como relatado na cartografia, são diversas as tentativas de explicá-lo. Mas como um actante vê o que ocorreu? Nesse sentido é interessante ler essa entrevista para o portal G1.<sup>155</sup> Segue a transcrição:

Lucas: meu nome é Lucas, tenho 17 anos, sou estudante... trabalho de ajudante de pedreiro... trabalho fazendo uns bicos... como vou falar... garçom, estoquista... e hoje, pra mim, tá sendo meio difícil ir no shopping, né?... (inaudível) muito a forma como eu organizador do rolê... e o que ocorreu... ocorreu baderna, ocorreu muita coisa, aconteceu... mas, pra mim... o que seria no shopping era um rolê, pra gente se conhecer mais, tipo como se fosse um fim de semana comum... pra conhecer novas amizades, como passear, comer no Mac, tomar um sorvete e cada um ir embora... mas como aconteceu essa repressão com a polícia, que vieram agredir nois... que seriam autoridade... como vou falar? autoridade de guardar a gente, tipo proteger, mas ele fizeram o contrário... chegou em agressão, pra gente tudo ir embora... bala de borracha, gás.. e eu achei errado dessa parte... eu acho que se fosse numa conversa como gente grande, a gente poderia chegar num acordo... colocar numa... num lugar melhor, pra gente tá fazendo esses rolês.. e praticamente moro por aqui, Itaquera, aqui é meu bairro... pessoal onde moram... comunidade como vocês pode estar vendo... e aqui a gente tá tentando crescer, né? mas desse jeito que o pessoal tá dando multa na gente, de dez mil reais, tá difícil crescer ser alguém na vida, com uma besteira, né? por causa de um rolê...

Repórter: você pretende (inaudível)?

Lucas: acho que pretend... acho que eu pretendo nem aparecer mais, por causa dessa repressão que teve junto comigo, contra mim, contra os amigos e o pessoal que tava no rolê... eu acho uma besteira... é como vou falar... acontecer isso aí com a gente, se os bandidos, arrastão, esses negócios, quem

---

155 Ver: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/nao-querer-cair-em-cadeia-por-causa-disso-diz-participante-de-rolezinho.html>>.



tá fazendo são os outros pessoal, bandido gente grande... agora eles estão preocupados por causa da Copa, a Copa está chegando aí, e os hospital como vai ficar? tem várias gentes no... no posto de saúde, procurando remédio, querendo ser atendido e quantos atendentes estão lá? dois, três, tem gente que morre na fila e os caras tão preocupados com rolezinho do shopping? que geração é essa? colocando sujeira embaixo do tapete, tá errado.

Repórter: o que você faria pra quem pretende então...

Lucas: eu acho que pra quem pretende vir no shopping, melhor esquecer assim porque do jeito que vai... do jeito que vai tá difícil, do jeito que vai tá muito ruim, então é melhor a gente que vir pra fazer o rolê, que venha pra se divertir e não pra fazer tumultuação.

Fica nítida a surpresa de Lucas com toda a atenção gerada por um simples rolê, mais ainda com a responsabilização judicial, sobre uma ação que a princípio não é sua responsabilidade exclusiva. Será que o Facebook também foi multado? Por que um em meio a seis mil jovens? Por ter criado o evento no *Face*? Mas como desconsiderar todos os outros elementos que mediam e possibilitaram a realização desse tipo de evento?

Alguns meses depois do famoso rolezinho, Lucas perde sua vida em circunstâncias nebulosas, talvez por ciúme ou inveja. Talvez algum “mediocre”, como prenunciava sua postagem. Já quase mito, os jornais tentam entender sua vida e sua morte.

Naquela noite de sexta, ele desligou o computador (seu perfil no Facebook tem 57 mil seguidores) e se despediu do pai, Luiz Carlos, por volta das 22h: *"Vou dar um 'rolezinho"*. Vestia uma camisa xadrez, bermuda e tênis. *"Não sei de que marca, mas devia ser tudo réplica, viu"*, conta o ex-motorista de caminhão e hoje encarregado de logística de uma empresa de tubos e conexões. Ele só reencontraria o corpo inerte do filho quase 48 horas depois no necrotério. Lucas tinha caprichado no visual para a balada daquele final de semana. Até passou novamente no salão. *"Você aqui de novo? Já cortei teu cabelo ontem, rapaz"*, surpreendeu-se o cabeleireiro. *"Vou dar um rolê"*, justificou-se. Saiu de lá com o cabelo assentado com gel, como gostava de aparecer nas "selfies" que lotam seu perfil na rede social. A boa daquela noite era o X do Morro, um baile funk famoso na zona leste, realizado a céu aberto por uma garotada que faz das vias públicas espaço de lazer nos finais de semana. Só que a polícia, naquela noite, chegou antes e acabou com a festa de Lucas e da galera. Na dispersão do pancadão que não rolou, o estudante encontrou a morte. A versão contada por testemunhas no 64º Distrito Policial, onde o homicídio é investigado, é a de que ele teria mexido com uma garota e acabou sendo trucidado pelo namorado dela (TRINDADE, 2014).

Em outra reportagem, o *Face* também aparece como agente, Lucas parece perceber que o *Face* também agiu para transformar sua vida.

O perfil no Facebook do estudante Lucas Oliveira Silva de Lima, de 18 anos, participante famoso dos "rolezinhos" que morreu no sábado (5), mostra um jovem mais contido na exibição de roupas de marca, bebidas e mulheres do que outros adolescentes que costumam ir aos eventos. Ele, inclusive, dizia ter vontade de apagar sua conta da rede social. Lucas ficou conhecido na mídia em janeiro após comparecer ao "rolezinho" que terminou em confusão no Shopping Metrô Itaquera, na Zona Leste de São Paulo. Na época, o estudante contou que frequentava os encontros desde o fim de 2013 para se divertir, conhecer pessoas e cantar funk. O gênero de música se popularizou com a alcunha de "ostentação" entre os jovens da periferia de São Paulo e fala de carros caros, artigos de luxo e dinheiro. Seguido por 57 mil pessoas no Facebook, principal ferramenta na organização dos "rolezinhos", o jovem escreveu pela última vez na quinta-feira (3) reclamando da busca por sucesso na rede social. *"Mano, vamo para de viver uma vida imaginária aí pq curtida e faminha de face nao vai acrescentar nada pra vc viu (sic)"*. Lucas havia dito em outra postagem recente que pensava em desativar seu perfil no site. No Facebook, o adolescente costumava colocar frases religiosas e com referência ao trabalho – ele fazia bicos como auxiliar de pedreiro e estoquista. *"Ele cura os que têm coração ferido – Salmos 146:3 #trabalho"* e *"Futuramente você entenderá porque Deus permitiu certas coisas em sua vida"* são algumas das mensagens. Apesar de dizer em entrevista ao G1 que gastava seu dinheiro com roupas de marcas, os bens não tinham destaque no perfil do jovem. Desde janeiro, após a confusão no "rolezinho" de Itaquera, ele passou a postar menos na rede social. À época, gravou um vídeo para o G1 dizendo que iria "se afastar" dos encontros por conta do tumulto. *"Não quero cair em cadeia por causa disso"*, afirmou na época (PIZA, 2014b).

É assustadora a reação, na página do *Face* de Lucas e nos comentários das reportagens, onde dezenas de raivosos desconhecidos – festejando sua morte e partindo de estereótipos ligados ao *funk* – fazem alusão ao “primitivismo” representado por Lucas. O abismo e autismo social parecem sustentados por um tipo de fundamentalismo sobre o que é normal e o que é belo. Por isso, muitas das análises ideologizantes que tentam enxergar nos rolezinhos um movimento social acabam por alimentar o círculo político do modo [POL], como diz Latour, que infla os extremos interpretativos.

#### 4.2.5 – Considerações e conexões

Rolezinho é um termo sobre o qual ainda não existe um consenso quanto ao significado.<sup>156</sup> O rótulo<sup>157</sup> aparentemente foi uma apropriação jornalística, pois nem todo evento rotulado como rolezinho era reconhecido pelos participantes como sendo um “rolezinho”.<sup>158</sup> Por outro lado, o uso do rótulo serviu para dar certa identidade aos grupos, e acabou sendo adotado pela maioria dos jovens. A forma com esse termo tem sido usado e apropriado abre questionamentos interessantes sobre o surgimento de novos termos/conceitos que tentam estabilizar fenômenos mais complexos, principalmente no campo dos estudos das novas tecnologias de comunicação.

O rolezinho, segundo ÉPOCA apurou em longas conversas com seus participantes e organizadores, é um encontro de jovens marcado pelas redes sociais. Preferencialmente o Facebook. Pela rede social, milhares deles combinam uma data para ir ao shopping “curtir, tumultuar e tirar várias fotos”. O rolezinho começa na internet, e toda a sua mecânica depende da rede. Quem cria o evento – geralmente um garoto desconhecido – se ocupa de convidar gente famosa no bairro: meninas e meninos cujos perfis na rede social têm até dezenas de milhares de seguidores, que são chamados de “ídolos”. “Para funcionar, o rolezinho precisa ter o ídolo”, diz Matheus Lucas Bernardo, de 16 anos e mais de 30 mil fãs virtuais no Facebook. “Se chamar o ídolo, as meninas virão. E os meninos virão atrás das meninas” (RIBEIRO; CISCATI; LOYOLA; IMERCIO, 2014).

---

156 O dicionário Houaiss sugere alguma relação com um movimento da capoeira ou com o termo francês que deu origem ao bife à rolê.

157 Na cultura midiática, a expressão “rolê” é anterior ao fenômeno e consagrada, pelo menos, desde a década de 1970, quando Gal Costa cantou “Dê um rolê”, dos Novos Baianos. Na década de 1990, a música “Chopis Centis”, dos Mamonas Assassinas, faz alusão ao tema: “Esse tal 'Chópis Cêntis' / É muicho legalzinho / Pra levar as namoradas / E dar uns rolêzinhos”. A expressão “dar um rolê” também é usada por coletivos de pixadores para se referir ao ato de sair na noite para pixar.

158 Como foi o caso do evento “color 1.0” em Jardim de Alah, Salvador - Bahia, no dia 20/07/2014, que tinha uma configuração mais semelhante a uma rave, mas foi chamado pela mídia de rolezinho. Na página do grupo/evento os participantes ora ironizavam a classificação, ora se identificavam com ela.

O fenômeno dos rolezinhos, apesar de guardar alguma semelhança com a ideia da TAZ<sup>159</sup> e dos *flash mobs*<sup>160</sup>, tem características próprias e, aparentemente, é uma invenção de jovens brasileiros, uma versão territorial das invasões dos *fotologs* e do *Orkut*. Uma orkutização do espaço físico ou, como disse um dos Mídia Ninja<sup>161</sup>, um tipo de ataque DdoS? Na grande mídia<sup>162</sup> surgiram muitas interpretações<sup>163</sup>, boa parte relacionando a repressão aos rolezinhos a questões raciais e socioeconômicas.

A questão dos rolezinhos, quando cruzada com as propostas da AIME, é transportada e, com isso, somos desafiados a descrever como os outros actantes dessa imensa rede agem. Nas experimentações etnográficas, nas tentativas de aproximação, meu olhar foi reconduzido ao espelho. Falar dos rolezinhos me fez lembrar da minha própria adolescência, uma turma de roqueiros, ou quase, que se sentia deslocada, identitária e culturalmente, na mais africana das cidades brasileiras, Salvador. Esse deslocamento nos obrigava a encontrar meios de identificação que se chocavam com os sinais dos outros modos de identificação e a redescobrir aspectos positivos na hibridização (STANGL, 2004). McLuhan (2005, p. 315) dizia que “todas as formas de violência são buscas de identidade”. Os rolezinhos também representam um tipo de violência identitária, são o resultado de uma nova ecologia cognitiva, um novo tipo de coexistência que ainda busca o espaço de seu florescimento.

---

159 A sigla T.A.Z. (do inglês Temporary Autonomous Zone) é um conceito/proposta criado por Hakim Bey (pseudônimo de Peter Lamborn Wilson), que habita no horizonte das utopias poeticamente anarquistas e intrinsecamente iconoclastas, por isso aparentemente incompatíveis com os rolezinhos de jovens neopentecostais dançando o passo do romano no estacionamento de um shopping depois de comer no McDonald...

160 Um *flash mob* em geral tem uma proposta definida, alguma ação de terrorismo poético, com começo, meio e fim.

161 Em uma postagem no Facebook.

162 No site da cartografia sobre os rolezinhos tem uma listagem das principais reportagens. Ver: <[http://www.astangl.net/rolezinhos/?page\\_id=41](http://www.astangl.net/rolezinhos/?page_id=41)>.

163 Por se tratar de um fenômeno recente, ainda são poucos os artigos acadêmicos que tentaram analisar os rolezinhos. Ver: FÍGARO; GROHMANN, 2014; MADUREIRA, 2015; TAVARES; PAULA; ALMEIDA, 2014.

Não conheci Lucas pessoalmente, mas senti vontade de imaginar como seria uma conversa com ele. Inteligente como um Mano Brown, sagaz como um capoeirista, malandro como um pagodeiro, esperto como um funkeiro, reto como um pastor, Lucas fala:

- como eram seus dias, Lucas?
- não sei... marcar com um pessoal no shopping... talvez apareçam alguns manos... eu gostava de encontrar com o pessoal... depois do trampo... minha vida era assim... também gostava de estar alinhado... e, claro, dar um rolê... rs.
- você se incomoda de me deixar usar sua voz?
- não... pode usar... quero deixar uma mensagem para as pessoas.
- qual mensagem?
- eu não sou nada, não se importem comigo. Agora sou como um anjo... já fui e quem se importa?
- para você, as redes sociais são uma bobagem?
- pois é... disse isso na minha página no face...a galera fica achando que curtida é tudo na vida... não é nada... o que importa é o que você é... fica posando... na cortiça... dá em nada isso. Se você não tiver caldo, não serve nem pra pegar mulher.
- você ajudou a reunir quase seis mil jovens no dia 7 de dezembro... isso é alguma coisa...
- é verdade... parece até que sou alguma coisa... rs. mas não sou nada... depois fiquei todo enrolado... e todo mundo sumiu... até muita me arranjaram. eu queria ser alguém, dar certo na vida. só isso... o lance do rolê foi engraçado... a gente vai direto lá no shopping... quase todo fim de semana tamo lá... curtir um som, dançar um pouco... eu puxei o evento, mas a galera foi colando, foi colando... ninguém imaginava que ia ter tanta gente...
- você se sentia só, eles também... parece que a rede não basta como companhia...
- a gente quer estar junto, é só isso... pra que serve esse lance de marcar evento no face se a gente não pode usar?

Uma conversa imaginada com Lucas<sup>164</sup>, mediada por palavras que parecem dizer, por si só, o que ele não teve tempo de dizer. Quando estamos nas redes, não convivemos só uns com os outros, convivemos também com outros seres, não humanos, que nem sempre querem nos fazer companhia. Eles podem nos deixar falando sozinho ou, quando estão animados, nos

---

164 Essa experiência foi inspirada pelos seres da [FIC] que habitam a AIME.

preenchem de alegria. Ainda sabemos muito pouco sobre esses seres, mas as pistas estão aí. Não podemos olhar para eles diretamente, isoladamente, só para as nossas relações com eles.

A pergunta então é: por que estes seres plasmaram algo como os rolezinhos junto com Lucas e outros? Será que eles querem nos avisar algo? Estamos rumando ao colapso? Somos uma praga? Ou simplesmente: desconectem-se e... vivam? Estamos desaprendendo a conviver? Essa é uma possibilidade ou o sentido do convívio está mudando a nós, enquanto espécie, mudando nossas estratégias de sobrevivência, nossa forma de permanecer, coexistir e reproduzir [REP]? Os jovens rolezeiros buscam uma forma de reprodução, de reinserção no mundo? Nossos instintos podem estar sendo ludibriados, talvez isso se dê por uma confusão entre modos distintos de coexistência mediada, um erro de percepção de nossa atenção distribuída digitalmente. Será essa a hipótese que vamos defender a seguir.

## **5. COEXISTÊNCIA MEDIADA COMUNICACIONALMENTE**

McLuhan já tinha explorado as diferenças cognitivas dos ambientes mediados, como no caso da pintura e da poesia (MCLUHAN; PARKER, 1975), apesar de não ter chegado a conhecer a digitalização e suas ramificações. Por outro lado, a filosofia da AIME nos dá um suporte mais interessante para desenvolver novos jogos de linguagem, sem esquecer de multiplicar os mundos. Foi assim que, partindo da insatisfação com as explicações sociológicas, ou demasiadamente ideologizadas sobre os rolezinhos, um fenômeno tão irreduzível quanto qualquer outro, cheguei às formulações sobre os modos de coexistência mediada comunicacionalmente.

Como vimos, a mediação tem seu próprio percurso histórico, chegando quase a ser aceita como modo de existência no tabuleiro da AIME, faltando para isso a sua inserção no intrincado sistema de correlação com os outros modos de existência já estabelecidos por Latour. Não sendo esse o objetivo da presente pesquisa, busquei outra forma de interpretar a mediação, mantendo a inspiração na AIME, mas sem querer reproduzi-la.

Se os rolezinhos indicam alguns dos elementos geracionais de nossas novas formas de coexistência, pode ser mais interessante focar nas mutações dessa coexistência. Ainda que se possa dizer que toda coexistência é um tipo de mediação, também podemos escolher apenas aquelas mediações que nos permitam repensar as estratégias de convivência geracional, uma vez que esta parece ser a distância que teremos de superar se quisermos contribuir com a proposta diplomática de compor um mundo comum.

## 5.1 COEXISTÊNCIAS

Como será atravessar um cruzamento entre o modo [PRE] e o quase-modo [MED]? Algo como um tipo de premediação<sup>165</sup>, uma antecipação do ver? Ou quando contornada pela

---

165 Richard Grusin desenvolve uma interessante abordagem da noção de Premediação, onde a remodelagem dos



ramificação do ouvir, uma quase passagem entre as dobras do tempo? Aqui McLuhan, com suas pontes entre o sensível e o constituível, recoloca o horizonte do provável na escala de nosso passado remoto. Sejam tribos, ou/e urbanas, a questão que se coloca, segundo Latour, é: quem de fato vai ouvir nosso grito quando o planeta/aldeia sumir?

No livro *Guerra e Paz na Aldeia Global*, McLuhan (1973) recupera os trovões de Joyce no *Finnegans wake*, 10 alertas de um ciclo que estava chegando ao fim. Mas não podemos esperar um recomeço se o ciclo terminar, o tempo não será percebido. Estaremos em algum ponto entre o que queremos ser, o que fomos e o que não foi. Esse lugar, esse aqui/agora, que não notamos mais, como uma estrela distante, talvez deixe nossa solidão em paz. Foi buscando seguir esses sentimentos, antes de mim, antes de ser esquina, o olhar que não determina, que não visa, mas que tudo ilumina, como quis outrora aquele ermitão na caverna, onde se escondia Zaratustra. Um clique, um link, um deslocamento angelical, diria Serres. Não, não, o duplo não. Mais que o (duplo) clique, a denegação (Freud), seria então a melhor afirmação.

Por trás dos ruídos distorcidos, até uma voz como a de Thurston Moore, cantando “*Disconnection Notice*”, pode nos lembrar que a desconexão é um ponto de vista. Ou, na verdade, uma ponte de vista, estando sempre em relação a algo, a conexão ou a desconexão. O contato, figura da conexão, é tátil, estando em um ambiente, já nos lembrava McLuhan quando cita a percepção, ou a falta de, do peixe na água. Por sinal, a metáfora fica bem ilustrada no famoso discurso de David Foster Wallace (2009), “*This is water*”, em que todos os elementos dos cotidianos são descortinados, em um *flash* de consciência, na atenção plena do ordinário/extraordinário. Todos esses exemplos, de alguma forma nos lembrando, jamais fomos desconectados, ainda que essa conexão seja sempre relativa.

---

meios, que ele chama de remediação, pode antecipar ambientes cognitivos que podem ser experimentados através das novas mídias (GRUSIN, 2013).

Uma forma de entender o funcionamento e as características da conexão é entendê-la como um tipo de mediação. Nesse prisma, a mediação assume então a condição de *link*, ponte ou passagem que alimenta e anima todas as formas de coexistência. Ou, como observa Antoine Hennion, nem ovo, nem galinha, na dinâmica de nossa relação com as coisas, não existe lado.

É preciso deixar de lado este jogo de resultado nulo entre os objetos e o social, para mostrar como o gosto vem às coisas graças aos seus amadores. Com isto, nós assumimos plenamente a postura pragmatista: “é ela que faz sair de um mundo dual, com, de um lado, coisas autônomas, mas inertes, e de outro, puros sinais sociais, para entrar num mundo de mediações e de efeitos, no qual são produzidos, juntos e um pelo outro, o corpo que aprecia e o gosto do objeto, o grupo que gosta e o repertório dos objetos de que gosta.” Os vínculos afetivos são tudo isto; os corpos e os grupos, as coisas e os dispositivos, todos são mediadores, eles são ao mesmo tempo determinantes e determinados, eles carregam limites e fazem retomar o decorrer das coisas (HENNION, 2010, p. 55).

Aquilo que Serres (1996) chamou de quase-objetos e quase-sujeitos, mas com atenção no quase, advérbio, quase modo (quasimodo?) de transporte, o entre sujeito e objeto, o meio, a mediação. Sem atenção, essa relação se apaga, nos dando a impressão (no sentido gutemberguiano) de situações isoladas no tempo e no espaço. Ovo ou galinha? McLuhan ironiza, e ironizando se livra do dilema, quando cita Sam Butler: “uma galinha é apenas um meio para o ovo fazer outro ovo” (MCLUHAN, 2005, p. 249).

Nas artes, ou melhor, como prediz a AIME, os seres da ficção [FIC] podem muitas vezes apontar essa relação de forma mais direta. Paulinho da Viola uma vez cantou: “Não sou eu quem me navega / Quem me navega é o mar”. A condição de navegador, aqui, é justamente a relação de coexistência mediada, entre mar e navegador. Paulinho, que é da “viola”, ilustra essa condição de forma sutil e, às vezes, despercebidamente. Outro belo exemplo cantado por Alcione, na música “Meu nome é pandeiro”, faz o interessante exercício de dar voz aos

instrumentos de percussão, que apanham para produzir o som: “Você cantando, tocando e batendo na gente / Passando por tudo tão indiferente / Não conhece a dor do instrumental”.

Se ampliamos o foco, na música muitos são os exemplos. Um dos mais explícitos está na obra do Kraftwerk (KIHM, 2012). Seres da ficção entre música, design e performance, na exposição sobre sua obra no museu britânico Tate Modern, a coexistência é assumida: “O uso de robótica e outras inovações técnicas em performance ao vivo ilustra a crença de Kraftwerk a respeito da colaboração entre homem e máquina na criação de arte”.<sup>166</sup>

Como também depois, no Mangubeat, Chico Science cantou: “computadores fazem arte / artistas fazem dinheiro”. Trazendo para o palco um actante que, ainda hoje, no campo das artes, busca seu reconhecimento enquanto cocriador, e não me refiro aos computadores. No chamado *funk* ostentação, jovens cantam sua relação com os produtos de consumo e com o dinheiro, esse actante tão renegado pelo ideal romântico da arte pela arte, da autenticidade e da visão crítica que instituiu o conceito de “indústria cultural”. Dizia Caetano: “não me amarra dinheiro não... beleza pura....” Ou não?

O fenômeno que motivou o começo dessa investigação, os chamados “rolezinhos”, muitas vezes é associado ao grupo de jovens que consome/ouve, dança, canta e produz o *funk* ostentação. Uma variação aparentemente mais aceitável do *funk* “proibidão”, que cantava, ou canta, sobre: sexo, drogas e contravenção. Na época em que fiz parte de um projeto de oficinas de cultura digital em uma escola da periferia de São Paulo, fiquei muito impressionado com a fama do Mc Zoio de Gato, um garoto, de morte precoce, um tipo de James Jean, propagado via Youtube. Entre suas músicas mais famosas está uma homenagem à própria mãe, louvações ao PCC e o desconcertante relato de uma saidinha bancária na perspectiva do criminoso.

---

166 <<http://www.tate.org.uk/whats-on/tate-modern/music-and-live-performance/kraftwerk-catalogue-1-2-3-4-5-6-7-8>>.

O *funk* ostentação, por outro lado, seria uma estratégia de autoajuda mais proativa e, conseqüentemente, mais aceita e estimulada pelos próprios familiares. Uma boa parte deles, protestantes neopentecostais, possivelmente com menos culpa em relação ao actante dinheiro, que, por exemplo, os roqueiros de matriz latina/católica. Ainda que o desenho desse quadro pareça estável, e talvez esse seja o maior risco desse tipo de generalização sociológica, um olhar mais demorado sobre a complexa teia de coisas, seres, grupos e subgrupos pode redinamizar o quadro.

É como se o acesso à realidade<sup>167</sup> dependesse de nossos sonhos distribuídos. Falar do social sem dar atenção às suas redes e mediações é como tentar isolar uma partícula do tempo. No filme *A Origem* (*Inception*, 2010), dirigido por Christopher Nolan, Leonardo DiCaprio é uma espécie de *hacker* chamado Dom Cobb e sua especialidade é invadir sonhos. Como se nossas cabeças fossem computadores e nossos sonhos seções escondidas quando estamos em *stand by*, ou seja, dormindo. A metáfora é interessante, mas o que mais me chamou a atenção no filme foram os “totens”, um objeto pessoal que os invasores usam quando estão sonhando no sonho de outra pessoa para evitar confundir sonho e realidade. A única forma de saber se estão acordados é interagindo com esse objeto que só eles mesmos sabem a forma ou o peso, um artifício que valida o real. Apesar da aparente contradição, essa ideia de usar um artifício para conhecer a verdadeira realidade é, sem dúvida, uma das grandes questões do chamado mundo moderno. Latour chama esse objeto de “*faitiche*”.<sup>168</sup>

No filme de Nolan, há uma cena em que o personagem Dom Cobb explica à sua “aluna” Ariadne como se constrói/percebe um sonho, criando e descobrindo simultaneamente. Exatamente como o “*faitiche*” de Latour, para quem a feitura de santos nos terreiros do

---

167 A realidade já não basta, agora é estendida, ou aumentada, o fenômeno do game Pokémon Go pode dar bons rastros para futuras pesquisas. Ver: <<http://epoca.globo.com/vida/experiencias-digitais/noticia/2016/07/pokemon-go-fara-pela-realidade-aumentada-o-que-o-google-nao-conseguiu.html>>

168 Junção de “feito” e “fetiche”, no original em francês “*fait*” e “*fétiche*”. A tradução brasileira tentou recriar o efeito usando o neologismo fe(i)tiche, mas prefiro usar o termo original (LATOUR, 2002).

candomblé brasileiro seria o melhor exemplo dessa simultaneidade (LATOURE, 2002, p. 106). Mas essa simultaneidade não pode ser confundida com uma ausência, ou com a impossibilidade de falar, criar e se posicionar. A dinâmica dessa simultaneidade é a alternância, não a imobilidade.

Entretanto, houve realmente alguém que esqueceu o Ser? Sim, aquele que acredita sinceramente que o Ser foi esquecido para sempre. Como diz Levi-Strauss, "o bárbaro é antes de tudo o homem que crê na barbárie". Aqueles que deixaram de estudar empiricamente a ciência, as técnicas, o direito, a política, a economia, a religião e a ficção perderam as pistas do Ser distribuídas entre os entes. Caso, ao desprezar o empirismo, você se afaste das ciências exatas, depois das ciências humanas, depois da filosofia tradicional, depois das ciências da linguagem, e então você se recolha em sua floresta, certamente ira sentir uma falta trágica. Mas é você que sente falta, não o mundo. Os seguidores de Heidegger transformaram esta fraqueza notável em uma força. "Nada do que sabemos é empírico, mas não importa, porque o mundo de vocês é vazio de Ser. Nós projetamos a pequena chama do pensamento do Ser contra tudo, e vocês que têm todo o resto, não têm nada." Pelo contrário, temos tudo, porque temos o Ser, e os entes, e nunca esquecemos a diferença entre o Ser e os entes. Realizamos o projeto impossível de Heidegger que acreditava naquilo que a Constituição moderna dizia sobre si mesma sem compreender que isto era apenas a metade de um dispositivo mais vasto que nunca abandonou a velha matriz antropológica. Ninguém pode esquecer o Ser, já que nunca houve mundo moderno e, por isso, nunca houve metafísica. Nós ainda somos pré-socráticos, pré-cartesianos, pré-kantianos, pré-nietzscheanos. Nenhuma revolução radical poderá separar-nos destes passados. Sim, Heráclito é um guia mais confiável que Heidegger: "*Einai gar kai entautha theaus*" [Também aqui os deuses estão presentes] (LATOURE, 1994a, p. 66).

Latour acerta quando se posiciona mais perto de Heráclito do que de Heidegger; não se trata de lamentar nada, *amor fati* diria o estoico Nietzsche.<sup>169</sup> O esquecimento do ser, a angústia, a náusea, a melancolia e todas as formas de nostalgia pelo desencantamento moderno do mundo perdem o sentido quando miramos a proximidade dessa simultaneidade anterior à contraposição entre Ocidente e Oriente. Nossa a-modernidade, coexistindo como todos os entes, sem culpa, sem medo e sem negar suas possibilidades. A lamentação não é pragmática, nem a multiplicação das possibilidades é uma volta ao imobilismo pós-moderno.

---

169 "Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo - todo idealismo é mendacidade diante do necessário -, mas amá-lo..." (NIETZSCHE, 1999, p. 422).

De fato, pelo menos, por curiosidade, ou mesmo por sina, uma das grandes preocupações dos Modernos tem sido como escolhemos, definimos, compartilhamos, esquecemos, criamos ou amamos aquilo que nos acostumamos a chamar de realidade. Em nossa tradição, Platão é um dos heróis (ou mesmo um dos vilões, como diria Latour), em um dos mais importantes capítulos dessa história.<sup>170</sup> A caverna de seu mito permanece lá, como a Caverna de Chauvet filmada por Herzog, fechada e preservada, alimentando nossa distinção entre real e ilusório, entre realidade e sonho, entre ciência e ficção, entre sanidade e loucura, entre digital e virtual, etc. Sim, nesta última oposição, uma novidade: a digitalização na posição habitualmente atribuída ao real, pois aqui está o x de uma questão que tem gerado muita confusão. A digitalização não é uma desmaterialização, na verdade, é como uma multiplicação dos pães. Mas continua tangível e perecível, como toda matéria. Foi lendo Whitehead que Latour teve o *insight* sobre o sentido da irredutibilidade, o desafio permanente da re-produção [REP] (LATOUR, 2012b, p. 23).

A simples noção de uma substância duradoura sustentando qualidades persistentes, seja essencial ou acidentalmente, expressa um resumo útil para muitas finalidades da vida. Mas sempre que tentar usá-lo como uma declaração fundamental da natureza das coisas, comprova-se um equívoco. Surgindo a partir de um erro e que nunca teve sucesso em qualquer uma de suas aplicações. No entanto, teve sucesso: pois consolidou-se na linguagem, na lógica aristotélica, e na metafísica. Por seu emprego na linguagem e na lógica, não é – como já dissemos – uma sonora defesa pragmática. Mas na metafísica o conceito é puro erro. Este erro não consiste no emprego da palavra "substância"; mas no emprego da noção de uma entidade real que é caracterizada por qualidades essenciais, e permanece numericamente em meio às mudanças de relações acidentais e de qualidades acidentais. A doutrina contrária diz que uma entidade real nunca muda, e que é o resultado de tudo o que pode ser atribuído a ela no caminho da qualidade ou das relações. Restam, portanto, duas alternativas para a filosofia: (i) um universo monista com a ilusão de mudança; e (ii) um universo pluralista em que a "mudança" significa a diversidade entre as entidades reais que pertencem a uma certa sociedade de tipo definido. (WHITEHEAD, 1978, tradução nossa).<sup>171</sup>

170 Talvez até seja por conta desse capítulo platônico que ainda hoje se tenta distinguir entre estória e história, mesmo que nesse caso, por ironia, se deva a uma estória (o mito da caverna) a história dessa distinção...

171 Original: The simple notion of an enduring substance sustaining persistent qualities, either essentially or accidentally, expresses a useful abstract for many purposes of life. But whenever we try to use it as a

Ledo engano foi pensar que a digitalização resolveria o nosso medo de perder as coisas. Basta observar o crescimento da venda de seguros para celular<sup>172</sup> (pelo menos no Brasil...), mesmo com *backup* dos dados na nuvem, a sensação de ser subtraído de seu dispositivo é intolerável. Por isso, é tão forte a metáfora do totem no filme *A Origem*. Sem nossos dispositivos perdemos o chão, somos lançados no reino das virtualidades.

“Sonho que se sonha só / É só um sonho que se sonha só / Mas sonho que se sonha junto é realidade”, dizia Cervantes<sup>173</sup>, mas o “junto” aqui, poderíamos dizer, não se refere apenas aos humanos. Nosso acesso ao real sempre foi mediado, seja pela linguagem, pelos sentidos, por instrumentos, ou por outras pessoas. A certeza cetersiana, que partia do “penso, logo existo”, facilmente poderia cair no solipsismo, pois, se comprovamos nossa própria existência pensando, como comprovaríamos a existência dos outros, já que não podemos “vê-los” pensando? Já dizia Wittgenstein:

Os conceitos são técnicas que criamos para organizar nossa experiência. [52] Nada é unívoco, nem a análise lógica, pois a lógica funciona como uma projeção de nosso ideal na realidade, “afirma-se da coisa o que já se encontra no modo de sua exposição”, entre imagem e linguagem surge a possibilidade de “comparação que nos impressiona para a percepção de uma conjuntura da máxima universalidade” [53] , esta generalização, no entanto nada constrói de novo. Se há uma primazia da lógica sobre as outras formas de pensar, foi

---

fundamental statement of the nature of things, it proves itself mistaken. It arose from a mistake and has never succeeded in any of its applications. But it has had one success: it has entrenched itself in language, in Aristotelian logic, and in metaphysics. For its employment in language and in logic, there is - as stated above — a sound pragmatic defence. But in metaphysics the concept is sheer error. This error does not consist in the employment of the word 'substance'; but in the employment of the notion of an actual entity which is characterized by essential qualities, and remains numerically one amidst the changes of accidental relations and of accidental qualities. The contrary doctrine is that an actual entity never changes, and that it is the outcome of whatever can be ascribed to it in the way of quality or relationship. There then remain two alternatives for philosophy: (i) a monistic universe with the illusion of change; and (ii) a pluralistic universe in which 'change' means the diversities among the actual entities which belong to some one society of a definite type.

172 Veja a reportagem do Jornal Nacional, 08/09/2015: Aumento do número de roubos alimenta venda de seguros de celular. A cada dia quase três mil aparelhos são bloqueados pelos donos no Brasil, porque foram perdidos ou roubados: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2015/09/aumento-do-numero-de-roubos-alimenta-venda-de-seguros-de-celular.html>>.

173 Essa formulação se tornou muito conhecida na cultura pop dos anos 70, depois de ser divulgada por John Lennon e Yoko Ono e até cantada por Raul Seixas. Mas não consegui localizar em que obra de Cervantes está a frase, apesar de a ele ser atribuída em diversas fontes na internet.

por ser ‘a pureza cristalina da lógica’ não um resultado, mas sim, uma exigência. [54]

Goya, o pintor, por outro lado, “desenhou” com uma frase aquilo que ainda é o maior dos temores do mundo moderno: *“El sueño de la razón produce monstruos”*. O medo da barbárie, do irracionalismo, do obscurantismo, medo que Nietzsche explorou até a última gota e que até hoje alimenta os consultórios dos psicanalistas e psiquiatras. Uma criança, desde cedo, já consegue distinguir racionalmente, ou relacionalmente, entre fantasia e realidade. O ambiente cognitivo ajuda nessa delimitação, a conversa com os adultos, os desenhos animados, a convivência com outras crianças etc. Mas esta racionalidade acaba quando a noite se aproxima e começam a surgir os “monstros” escondidos em seu quarto. Sem a luz mediando, a razão não está mais sozinha...

## 5.2 FLUXOS E REFLUXOS COMUNICACIONAIS

Latour (2014a) afirma que, na AIME, a mediação não tem um oposto, por isso deixa de ser uma categoria funcional. Se considerarmos a oposição entre existência (pura e essencialista) e coexistência (relacional e híbrida) temos então uma boa razão para considerar a mediação como um modo de existência. A mediação, enquanto conceito histórico, como vimos, tem sido associada a uma perspectiva pejorativa, algo como a inautenticidade, que nos impede o acesso não mediado ao ser, a mediação nos impede o acesso direto aos entes.



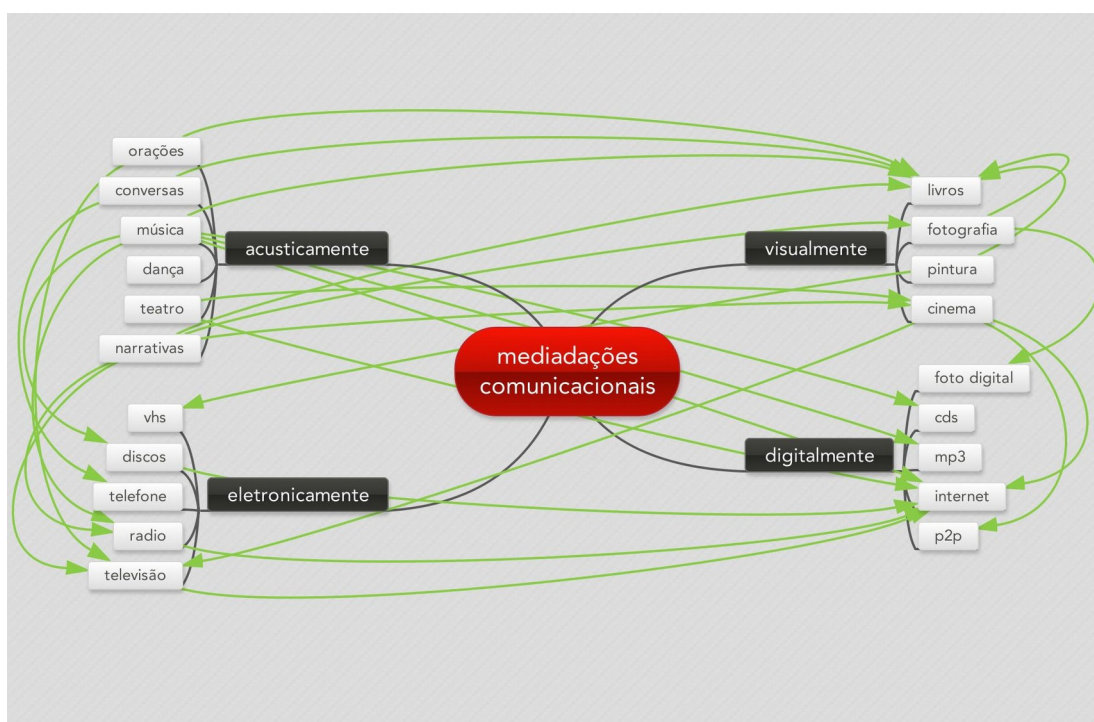


Figura 26 – Fluxos e refluxos comunicacionais

Se pensarmos as mediações como fluxos ontológicos e concentrarmos nossa atenção nas mediações comunicacionais,<sup>174</sup> podemos dividir esses fluxos em quatro ambientes interrelacionados: o primeiro refere-se à coexistência que se constituem a partir das mediações acústicas ou orais; o segundo pode simultaneamente ser relacionado às coexistências alimentadas pela visão; o terceiro fluxo é associado às mediações eletrificadas e, por fim, também ocorrem as atuais mediações digitalizadas.

Se olharmos para o fluxo das mediações, podemos perceber que não é possível isolar os modos de coexistência mediada, eles estão sempre sendo atravessados por um ou mais fluxos. O livro é visualmente mediado, mas é acusticamente percebido; a música via *streaming* é mediada digitalmente e percebida eletricamente (impulsos elétricos vibram a

<sup>174</sup> Muitos podem ser os tipos de mediação não comunicacionais, como por exemplo a mediação temporal, ou a física, ou a espiritual, ou a biológica, ou a química, etc. Só depende de onde focamos nossa atenção, para perceber as mediações, ou as relações de coexistência.

película dos fones) e acusticamente (as películas vibram o ar e os tímpanos que também viram impulsos elétricos); uma foto no Facebook é mediada pelo código digital (os *pixels*) e convertida em luz (mediação visual) na tela do dispositivo. Ela também pode ser alterada pelos dedos na tela do *smartphone* (a tela traduz o toque em eletricidade). McLuhan já apontava essa característica híbrida das mediações, como nos lembra Irene Machado:

No entender de McLuhan, quando a sociedade passa a operar uma nova tecnologia, não é a área de incisão desse meio aquela que sofre maior afetação, mas sim todo o sistema onde ela está inserida. Ao considerar essa afetação, formula uma das mais notáveis noções semióticas do efeito de sentido, sobretudo quando ele afirma: “qualquer impacto altera a ratios de todos os sentidos”, não é a sucessão o que importa; esta em si não leva a nada. O que importa é o efeito de sentido que faz com que o efeito do rádio, por exemplo, seja a visualidade ou o efeito da fotografia seja a audição: a conjugação do som e da voz, num caso, e do enquadramento, em outro, é produzida de maneira tal que o efeito surge como se fosse produzida pelos códigos que lhes são específicos. Porque são ambientais, os efeitos operam sínteses estruturais e jamais podem ser considerados isoladamente. Os meios audiovisuais ou auditáveis não podem ser desmembrados sem o risco de decompor sua estrutura (MACHADO, 2009, p. 12).

No fluxo das coexistências mediadas – a música tocada e cantada acusticamente passou a coexistir com a partitura, com o rádio, com o disco, com a TV, com o CD, com a internet. Ou talvez a música mediada, por exemplo, por CD passou a ser mediada por *streaming*. Não existe a entidade música, existe um tipo de mediação que permite a manifestação da música. A perspectiva histórica nos leva a um ideal de origem na sequência temporal, por isso associamos a “essência” da música à mediação acústica.

Mas o que acontece quando nos fixamos sobre um tipo de mediação, ignorando seu fluxo, estacionados sobre uma forma de perceber que se transforma continuamente e que às vezes pode nos confundir?

### 5.3 – EFEITO FLAMMARION

Para entender a confusão gerada pela transição entre os modos de coexistência mediada basta lembrar do susto do público nas primeiras projeções do filme<sup>175</sup> dos irmãos Lumière, quando um trem parecia sair da tela. Ou a reação de pânico coletivo ao programa<sup>176</sup> de rádio de Orson Welles que narrava uma invasão alienígena. Um exemplo simples, mais atual da confusão entre essas distintas ecologias cognitivas, ocorre quando tentamos alterar uma imagem com os dedos em um suporte impresso. Seja uma foto em uma revista, ou mesmo um livro impresso que esperamos conseguir aumentar, melhorando a visualização de seu texto como fazemos com uma imagem em um *tablet* ou *smartphone*. Possivelmente a confusão surge quando a relação com uma informação imersa em uma ecologia cognitiva, é transportada para outra ecologia cognitiva, mas continuamos agindo como se estivéssemos na mediação anterior.

No entanto, ao usar a expressão erro de percepção ou perceptivo, corremos o risco de reacionar essa experiência perceptiva a um tipo de ilusão, como se fosse possível, dentro desse jogo de linguagem<sup>177</sup>, fazer uma distinção entre o que é real e o que não é. Não se trata disso, a inspiração para essa distinção são as formas de “veridicção” e as condições de felicidade de Austin. Portanto, proponho usar outro termo, que pode indicar com mais precisão o tipo de experiência ontológica que a passagem entre ecologias cognitivas, ou a tradução de diferentes tipos de coexistência medidas pode suscitar. Chamemos essa experiência de **Efeito Flammarion**, em homenagem a gravura publicada no livro *L'atmosphère: météorologie populaire* (1888) de Camille Flammarion, e que tem inspirado

---

175 Ver verbete na wikipedia sobre o filme: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/L%27Arriv%C3%A9e\\_d%27un\\_train\\_en\\_gare\\_de\\_La\\_Ciotat](https://pt.wikipedia.org/wiki/L%27Arriv%C3%A9e_d%27un_train_en_gare_de_La_Ciotat)>.

176 Ver o relato: <<http://www.dw.com/pt/1938-p%C3%A2nico-ap%C3%B3s-transmiss%C3%A3o-de-guerra-dos-mundos/a-956037>>.

177 Talvez seja possível buscar algumas inspirações nas experiências de tradução intersemiótica.

tantas interpretações, desde as mais místicas até as mais científicas.

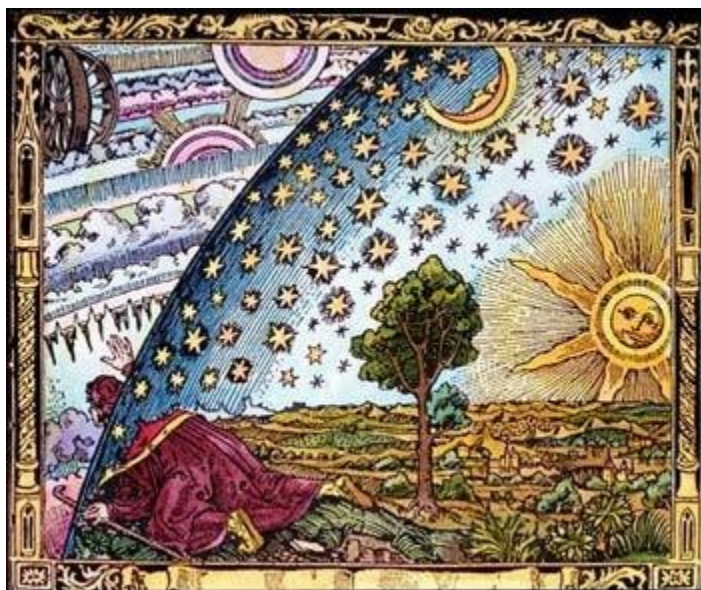


Figura 27 – Gravura de Flammarion.

McLuhan também descreve esse ambiente cognitivo que não percebemos. Para ele, a arte pode gerar antiambientes que nos ajudem a perceber que estamos olhando pelo retrovisor. Em *Palemo Shooting*, Wenders descreve a conversa entre a Morte e um fotógrafo. Uma mistura de Bergman com Antonioni, a cena revela um curioso receio do mítico personagem interpretado pelo lendário Dennis Hopper. Ele/a lamenta o surgimento da fotografia digital, pois assim o ser humano perderia a revelação e a ligação com o real; na fotografia pré-digital, as fotos tinham a poder de documentar. Uma vez fotografado, aquilo que não existia passava a ser real. Mas com a digitalização, o real se multiplicou e perdeu sua força sobre outras formas de narrar; uma foto digital não traz certezas. As possibilidades de manipulação e adulteração, através de programas como *Photoshop*, instauram incertezas e deslocam a foto da coexistência mediada visualmente para a vizinhança da coexistência mediada oralmente.

Se temos múltiplas naturezas via mediação tecnológica, esse perspectivismo tecnológico leva a uma metafísica. Por outro lado, a cultura se ontologiza, não se trata apenas do simbólico, mas de outros modos de existência. A presença digitalizada tem alguma coisa do acústico, do visual e do elétrico. Aquilo que chamávamos multimídia, múltiplos meios, múltiplas mediações, múltiplos universos, um tipo de perspectivismo. O perspectivismo nos ajuda a ver que a natureza é multimídia.

Como disse Latour: “fomos do virtual para o material, não do material para o virtual”.<sup>178</sup> O fluxo da digitalização está rematerializando seus códigos, as impressoras 3D estão recompondo aquilo que antes se dizia intangível. Uma frase postada no Twitter, pelo perfil do projeto AIME, citando uma conferência de Latour, dá uma chave interessante para pensar essa rematerialização operada pela digitalização: “Um pouco de digitalidade inclina a mente do homem à virtualidade, mas digitalidade em profundidade traz a mente dos homens para a materialidade”.<sup>179</sup> Se pensarmos a coexistência mediada digitalmente como camadas, a superfície, ou seja, o contato mais comum com as redes, e-mail, vídeos, games etc. nos leva a uma sensação de virtualização, algo como um deslocamento, o aqui agora se multiplica, gerando a coexistência de espaços. Eu aqui em frente ao *laptop* e eu ali no bate-papo, ao mesmo tempo, como se uma parte fosse física e outra imaterial. A segunda camada, mais profunda de perceber essa situação, é um tipo de conexão mais próxima dos místicos e dos físicos, uma complementariedade entre os universos, o físico e o virtual, digitalmente mediados, uma coexistência que antes não era percebida, uma alternância semelhante aos *frames* de uma película, que olhados isoladamente se distinguem, mas, em movimento, nos transportam para outro mundo, o do cinema, um transporte que não desloca só o corpo, que

---

178 “On est passé du virtuel au matériel, et pas du matériel au virtuel”. Ver: <<http://www.internetactu.net/2010/06/22/bruno-latour-on-est-passe-du-virtuel-au-materiel-et-pas-du-materiel-au-virtuel/>>.

179 Postagem do perfil no Twitter do @AIMEproject: “A little digitality inclineth man's mind to virtuality, but depth in digitality bringeth men's mind to materiality”.

não exclui um lugar em função do outro. A coexistência tem essa característica, algo do sol-ao-meio dia, noite e dia, um híbrido que se movimenta.

A história dos híbridos é antiga, se olharmos a cultura como forma de agrupar percepções sobre os instantes, de purificação e mistura. A oscilação que compõe as identidades, aquilo que Stuart Hall chamava de e/ou. O híbrido tem um pé no chão, outro no ar. Por isso falar em hibridismo necessariamente nos desloca, nos desestabiliza. As ideias isoladas, ou purificadas, não são menores ou menos importantes, só não precisam ser imobilizadas. O movimento que as desestabiliza, pode reestabilizá-las também. Como nos lembra Serres:

Como é possível que as ciências humanas ou sociais nunca falem do mundo, como se os grupos permanecessem suspensos no vazio? Como é possível que as ciências ditas pesadas não tomem os homens em consideração? As suas falhas respectivas evidenciam frontalmente o problema. Como podem os nossos principais saberes continuar a ser hemiplégicos (paralisia em um dos lados do corpo)? Ensiná-las a andar com os dois pés, a utilizar as duas mãos, parece-me um dos deveres da filosofia: como sabe, em *O Terceiro Instruído (Filosofia Mestiça)* designo como corpos completados os canhotos ditos contrariados e faço o elogio dos mestiços e das misturas de que as filosofias da pureza têm horror (SERRES, 1996, p. 192).

A atenção etnográfica é uma forma de buscar esse deslocamento impuro, movimento de identificação e estranhamento. Sem ela, a antropologia continuaria alimentando a crença na crença, o indiscutível ocidental e racional. Por outro lado, o colonialismo, ou como se convencionou chamar a ideologia/visão de mundo, que sustenta essa prática violenta de convivência e invasão, é paradoxalmente a fogueira que alimenta as misturas e as purificações, fluxo e refluxo. Se queremos reinventar a convivência entre humanos e humanos, devemos nos lembrar que nessa relação de convivência entram também os não humanos. Muitas vezes é justamente um ator-rede não humano o elemento que amplifica a dificuldade ou a discordância entre humanos. Se pensarmos nos recursos naturais, no ouro, no pau-brasil, na água e no petróleo. Ou mesmo nos territórios, como no caso de Israel/Palestina,

onde uma confusa coexistência é atravessada por identificações híbridas, como a sacralidade histórica e política de suas construções e localizações. Não se trata de desqualificar as coisas e o que elas nos dizem, pelo contrário, se trata de ouvir e recompor nossas identificações buscando formas novas e mais fluidas de convivência.

A obra aberta de Eco não é só para os livros e textos, a multiplicidade de identificações e interpretações também está nas coisas, nos seres, e nos modos de existência. Ainda que esse horizonte nos aproxime do temido relativismo, e ninguém pelo contrário quer permanecer no absolutismo, aceitar as relações entre sentidos e existências é superar o essencialismo que nos isolava em certezas e verdades universais. A multiplicação dos universos não é apenas uma abertura das nossas possibilidades simbólicas, não é o privilégio de um grupo, um povo ou uma cultura que, posicionada no altar da ciência, bondosamente aceita os outros e seus símbolos, guardando bem trancada a chave que dá o acesso privilegiado ao real; não é isso que nos permitirá conviver. Como lembra Latour, a “crença na crença” não nos aproximou. Em seu livro sobre os “*faitiches*” ele relata o desafio para evitar essa rua sem saída.

Escolhi centrar minha comparação na noção multiforme de crença. De fato, nossos antepassados, adeptos do pensamento livre, ao zombarem de nossas crenças extravagantes e, ao mesmo tempo, das dos outros, nos legaram a ironia a qual Voltaire, após tantos, soube dar o tom. Mas para ridicularizar assim todos os cultos, para derrubar todos os ídolos, seria preciso acreditar na razão, única força capaz de refutar todas essas loucuras... Como falar simetricamente de nós como dos outros sem acreditar nem na razão nem na crença, respeitando, ao mesmo tempo, os fetiche e os fatos? (LATOUR, 2002, p. 9).

Estamos mais próximos quando olhamos uma lâmpada funcionar. McLuhan já nos falava sobre a impressionante força, não apenas simbólica, de um ambiente iluminado. Não importa onde, essa experiência nos transforma, transportando um pedaço do dia para a noite, para o interior de nossas cavernas. Ainda que diferentes culturas e formas de entender o

mundo possam explicar as razões por trás desse fenômeno de formas diferentes. O efeito da luz em nossas pupilas e a sensação de conforto e segurança de uma lâmpada acesa nos aproximam.

Circula na rede um texto interessante de Hossein Derakhshan<sup>180</sup>, blogueiro iraniano mais conhecido como Hoder. Considerado um dos pais da blogosfera iraniana, ele foi preso pelo regime iraniano e ficou *off-line* por seis anos, entre 2008 a 2014. Hossein pesquisa cultura digital e escrevia sobre tecnologia antes de ser preso. Para ele, a internet tinha uma possibilidade revolucionária e descentralizadora. Mas, quando saiu da cadeia e viu um novo ecossistema de informações gravitando, principalmente, em torno do Facebook, sua impressão foi de um monstruoso retrocesso.

O hyperlink oferecia uma diversidade e uma descentralização que o mundo real não tinha. O hyperlink representava o espírito aberto, interconectado da World Wide Web—uma visão que começou com seu inventor, Tim Berners-Lee. Era uma maneira de abandonar a centralização—todos os links, linhas e hierarquias—e substituí-la por algo mais distribuído, um sistema de nós e redes. Os blogs deram forma a esse espírito de descentralização: eles eram janelas para vidas que você raramente conheceria de perto; pontes que conectavam vidas diferentes umas às outras e, assim, as mudava. Os blogs eram cafés onde as pessoas trocavam ideias diversas sobre todo e qualquer assunto que você pudesse se interessar (DERAKHSHAN, 2015).

Ele aponta uma mudança ontológica dos *links*, sua leitura é atravessada por uma perspectiva ideologizante da internet. Por sinal, essa é uma forma que se tornou frequente de interpretar as mudanças na forma de difusão informativa. Uma espécie de interpretação de viés anarquista do diagrama das redes de Paul Baran<sup>181</sup>, ainda que estes diagramas sejam abstrações. No domínio da comunicação, as escolas de inspiração marxista sempre buscaram uma forma de denunciar o controle dos meios de comunicação sobre as massas. Com a internet, esse controle parecia finalmente ser empiricamente demonstrado, a liberação do

---

180 Ver: <<https://medium.com/p/987bc70ecd9d#.vi3cwfw0>>.

181 Ver: <<http://escoladeredes.net/profiles/blogs/breves-consideracoes-sobre-o>>.



“polo de emissão” na mídia pós-massiva (LEMOS, 2014) que apontava a descentralização e a expansão das formas colaborativas de difusão informativa. Manuel Castells (2003, 2013) também, em vários textos, aponta nessa direção emancipatória. Mas o problema com essas formas ideologizantes de interpretar o ecossistema digitalizado é certa tendência a desconsiderar o complexo borramento das fronteiras entre o que está descentralizado e o que está centralizado (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 14). Purificar ou estacionar os fenômenos relacionados em um dos polos não impedirá a confusão.

Se a centralização dominasse, o lamento de Derakhshan não se espalharia, as mobilizações e as denúncias seriam todas silenciadas. Ou se só a descentralização predominasse, não haveria *trendtopics*, famosinhos, Facebook, portais, jornais e nem rolezinhos. Henry Jenkins tem uma forma interessante de descrever como um ecossistema informativo se mistura com outro, gerando novos híbridos, naquilo que ele chama de Cultura da Convergência (JENKINS, 2009). Formas de difusão descentralizadas sempre existiram, em maior ou menor escala, como o caso dos grafites desenhados nas paredes na Itália antiga (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 81).

A rede é uma transposição estruturalista/sociológica que tenta dar sentido ao caos social. Enquanto metáfora gráfica, pinta belos instantes de nossas interações em ambientes como o Twitter, como ilustram os grafos produzidos pelo Labic<sup>182</sup>. Um tipo de ordenação gráfica, priorizando algumas *tags* no Gephi. Abaixo um exemplo<sup>183</sup> desse tipo de visualização.

---

182 Laboratório de estudos sobre Imagem e Cibercultura (Ufes) - <<http://www.labic.net/>>

183 Ver: <<http://blogs.oglobo.globo.com/na-base-dos-dados/post/comunidades-mais-ativas-no-movimento-primeiroassedio-nas-redes-sociais.html>>.

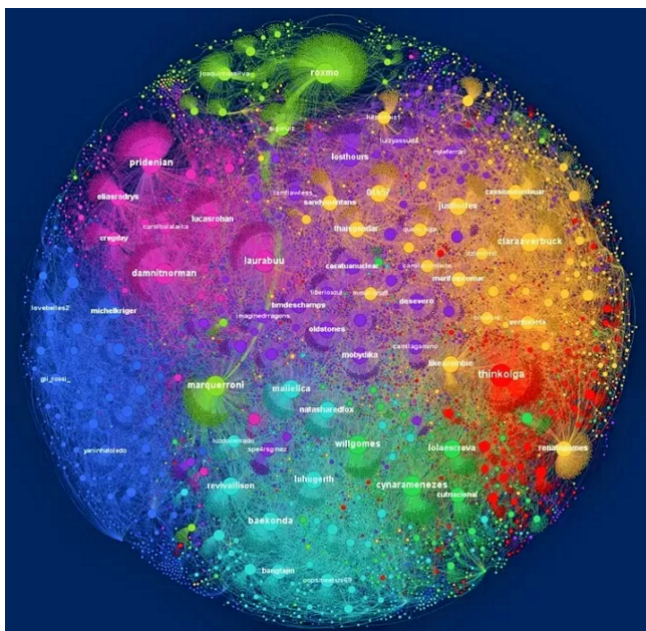


Figura 28 – Exemplo de grafo.

Antes de a sociologia encurtar nossas descrições e a forma como se descreviam grupos de pessoas (e não pessoas), como ocorria, por exemplo, nas genealogias da Teogonia de Hesíodo, na Ilíada e na Bíblia, nossas descrições multiplicavam enumerações intermináveis, com os patriarcas, descendentes e etc. Com o crescimento das populações, é provável que essa prática foi ficando cada vez mais inviável, seja pelo tempo despendido ou pelo espaço (em papel) necessário (lembra como eram os catálogos telefônicos?). A sociologia agrupa páginas e páginas de indivíduos em categorias que simplificam as descrições, mas desenha uma paisagem em baixa resolução ou definição, uma imagem pré-hd. A Gestalt nos conforta, pois podemos preencher os espaços (do social) com nossas predefinições. Uma característica interessante da digitalização, ou da forma como podemos nos *linkar*, é justamente a economia de tempo e espaço em nossas descrições do “social”. Uma *hashtag*, por exemplo, pode agrupar rapidamente diversas pessoas (e não pessoas), não importa quem ou o que criou a *tag*,

uma vez que ela é usada, passa a ser um aglutinador, um gerador instantâneo de identificações (política, cultural etc.). A possibilidade de criar eventos no Facebook também é um aglutinador poderoso, mas, de alguma forma, ali também a digitalização tem nos empurrado para um tipo de experiência materializada, como nas impressões em 3D; a materialização se completa nas ruas, nos rolezinhos ou nos protestos.

#### 5.4 ATENÇÃO DISTRIBUÍDA DIGITALMENTE

A imagem do formigueiro, citada por uma das funcionárias do *shopping*, me acompanhou por um tempo. Em uma das chaves interpretativas do fenômeno dos rolezinhos enxerguei semelhanças entre o comportamento dos jovens rolezeiros e o de algumas espécies de insetos, como os gafanhotos que podem se agrupar em imensas nuvens migratórias. Esse comportamento é um dos grandes mistérios da entomologia; existem até pesquisas que associam o surgimento das nuvens à ação da serotonina<sup>184</sup>, que faria os jovens gafanhotos se tornarem intensamente sociáveis. Por outro lado, algumas pesquisas<sup>185</sup>, na fronteira entre estatística, física e biologia têm desenvolvido modelos para entender o aparente caos dessas trajetórias coletivas.

(...) um enxame não é tão caótico quanto parece e está sempre perto de um ponto de transição entre o movimento agrupado e a anarquia. Há uma razão para isto: Se o sistema também está ordenado, não pode adaptar-se ou responder a alterações no seu ambiente e, se ele for muito desordenado, a resposta pode não ser suficientemente forte. (CRESTEY, 2014, tradução nossa).<sup>186</sup>

---

184 Ver *Blocking 'happiness' chemical may prevent locust plagues*: <<https://www.newscientist.com/article/dn16505-blocking-happiness-chemical-may-prevent-locust-plagues/>>.

185 Ver *Insect Swarms Go Critical*: <<http://physics.aps.org/articles/v7/120>>.

186 Original: a swarm is in not as chaotic as it looks and is always near a transition point between grouped movement and anarchy. There is a reason for this: "If the system is too ordered, it cannot adapt or respond to change in its environment; if it is too disordered, the response may not be strong enough.

Em uma reportagem para a TV, um dos rolezeiros canta uma rima: “somos a praga que o sistema criou...”. A analogia com os insetos pode ser interessante também se levarmos em conta que a própria Teoria Ator-Rede usa a metáfora das formigas (ant) para sua laboriosa abordagem (LATOURET, 2012a, p. 28). Por sinal, na pesquisa citada foram identificados padrões nos movimentos de enxames que parecem ser indícios de um ponto de virada, como se o ecossistema estivesse passando por uma transição.

Os cientistas encontraram evidências tentadoras em diversos sistemas biológicos, incluindo o cérebro humano, as redes de expressão gênica, bandos de aves e cardumes de peixes, que se comportam como se estivessem perto do “ponto crítico” de uma transição de fase, como spins correlacionados em um ímã à beira de ordenação. Em bandos de estorninhos, por exemplo, as flutuações de velocidade de dois pássaros distantes influenciam-se mutuamente. Tais correlações “livres de escala”, que ocorrem em todas as escalas de comprimento possíveis no rebanho, são uma marca registrada de criticidade. A ideia de que os sistemas biológicos podem ser descritos pela física das transições de fase é emocionante, uma vez que poderia apontar para um princípio de organização comum na evolução entre estruturas biológicas aparentemente diferentes. Mas a evidência direta para essa ideia, que surgiu pela primeira vez há duas décadas, permanece relativamente escassa. Agora, um estudo estatístico de enxames de insetos realizado por Alessandro Attanasi e seus colegas na Universidade La Sapienza de Roma, na Itália, fornece novas evidências em apoio a essa imagem. Os pesquisadores usaram vídeo para acompanhar as trajetórias de centenas de mosquitos que pululavam (um tipo de mosca pequena comumente encontrada em cidades). Ao analisar as propriedades estatísticas de trajetórias em enxames de tamanhos diferentes, eles mostram que mosquitos apresentam as mesmas correlações de escala livre que os estorninhos, reunindo-se, e argumentam que os enxames parecem sempre estar posicionados em um ponto crítico. (CHATÉ; MUÑOZ, 2014, tradução nossa).<sup>187</sup>

---

187 Original: Scientists have found tantalizing evidence that diverse biological systems, including the human brain, gene expression networks, bird flocks, and fish schools, behave as though they are near the “critical point” of a phase transition, like correlated spins in a magnet on the verge of ordering. In flocks of starlings, for example, the velocity fluctuations of two distant birds mutually influence each other. Such “scale-free” correlations, which occur on all possible length scales in the flock, are a hallmark of criticality. The idea that biological systems could be described by the physics of phase transitions is exciting, as it could point to a common organizing principle in the evolution of seemingly different biological structures [1]. But direct evidence for this idea, which first emerged two decades ago [2, 3], remains relatively scarce [4]. Now, a statistical study of insect swarms by Alessandro Attanasi and his colleagues at the University “La Sapienza” of Rome in Italy provides new evidence in support of this picture [5]. The researchers used video to track the trajectories of hundreds of swarming midges (a type of small fly commonly found in cities). By analyzing the statistical properties of trajectories in swarms of different sizes, they show that midges exhibit the same scale-free correlations as flocking starlings, and argue that the swarms appear to always be poised at a critical point.

No livro *O Colapso* (DIAMOND, 2007), partindo de uma perspectiva histórica, Jared Diamond relata os riscos de algumas escolhas coletivas, em se tratando de agrupamentos, que às vezes estão circunscritas em ambientes específicos, como o caso dos habitantes da Ilha de Páscoa. Não há como determinar, de forma exclusiva, o que levou a convivência desse grupo a entrar em colapso com seu ambiente, mas Diamond indica algumas possibilidades. Entre elas, uma desconexão entre os interesses do grupo e os limites ambientais de sua localização. Uma característica interessante da hipótese de Diamond é desmistificar a perspectiva necessariamente mais ecológica dos povos primitivos. Segundo ele, eles não são nem mais, nem menos conectados ao seu ambiente do que nós. Isso inverte o vetor da responsabilidade sobre o iminente colapso ambiental: não somos nós os humanos, os únicos responsáveis, alguns fatores geográficos podem ou não contribuir. Evitando personalizar a agência desses fatores, que de alguma forma coatuam com os grupos humanos, esses fatores às vezes podem “escolher” o colapso, que, sob sua perspectiva não antropocêntrica, pode nem ser entendido como colapso, mas apenas como mudança.

Richard Grusin (2013), em seu livro *Premediation*, descreve um tipo de antecipação, não premonitória, mas algo como um padrão emergente, que pode ser antevisto em algumas mídias. Obedecendo a uma forma não linear de tempo, como as dobras de Serres, ou os antiambientes de McLuhan, algumas mediações podem indicar transformações em curso, ainda pouco notadas. Os rolezinhos parecem ser o indicativo de um tipo de colapso prenunciado na mediação entre o Facebook e o espaço físico. Ou seja, como no caso da coexistência entre os habitantes da Ilha de Páscoa e o ambiente, os rolezeiros coatuam indicando um novo tipo de colapso, mas não serão as ruínas de pedra o seu legado, e sim suas *selfies* e o colapso do espaço.

Michel Serres (2011), no livro *O Mal limpo*, mostra como, ao longo da história, poluir é possuir; a profanação do espaço é uma forma de construir. Compor é ocupar, e muitos são os

indicativos dessa necessidade entre os jovens, ainda sem lugar definido. As gangues picham muros com suas identificações; em muitos bairros da periferia essa é uma prática comum para demarcar os territórios sob domínio do tráfico.

No livro *O espaço na poesia e na pintura através do ponto de fuga* (1968), McLuhan e Harley Parker experimentam um cruzamento entre dois ambientes (ou modos de existência ficcionais), a poesia e a pintura, buscando a forma como eles perturbam e alteram nossa percepção do espaço. Os antiambientes que nos mostram a “água” onde vivemos. Olhando para o quadro “full fathom five” de Pollock, McLuhan descreve um tipo de imediação e simultaneidade semelhante à percepção dos cegos, diferente da ecologia cognitiva que prioriza o visual, como no caso da cultura letrada (MCLUHAN e PARKER, 1975, p. 223).



Figura 29 – Fathom-five (pintura de Pollock).

O quadro de Pollock remete a uma ecologia cognitiva imersa no mundo da coexistência mediada eletronicamente, onde tudo é simultâneo. McLuhan traça algumas tentativas de comparação com outros ambientes cognitivos, apostando em um tipo de relativismo cultural perceptivo, às vezes um pouco ingênuo, mas profundamente rico em sugestões.

McLuhan acreditava ser possível evitar o “colapso” entre as estratégias de convivência/sobrevivência através dos jogos, do paradoxo e da ambigüidade que podem ser usados como metalinguagens para nos chocar, espantar e acordar. Para McLuhan, os jogos eram uma espécie de catarse e, por meio deles, os homens da cultura letrada retomariam um tipo de transe: “o mundo do jogo é necessariamente o da incerteza e da descoberta a cada momento, enquanto a ambição do burocrata e do construtor de sistemas é ter de tratar somente com conclusões previstas” (MCLUHAN, 1968, p. 173).

Serres, em uma entrevista, certa vez disse que a melhor forma de compreender como se dá a relação entre humanos e não humanos era observar um jogo de futebol, onde o comportamento de 22 homens é explicitamente orientado por uma bola. Tanto os jogos quanto o humor podem ser formas de embaralhar nossas certezas, descentralizando o pretenso poder e a imparcialidade humana. Em 1969, McLuhan chegou a criar um baralho, *Distant Early Warning*<sup>188</sup>, no qual cada carta tem uma frase e/ou conceito que podem ser sorteados e usados como inspiração para a construção de uma argumentação ou reflexão, agindo então como uma espécie de oráculo.

Criar/descobrir uma argumentação partindo do acaso nos liberta da pretensão de controle, segurança e aprovação, com isso estamos mais próximos das ecologias cognitivas que operam entre criar e perceber, como os seres da [FIC] e os seres da [MET]. Mas, nem por isso distantes da ciência, os seres da [REF] também podem ser surpreendidos pelo acaso.

---

188 Existe uma versão digital disponível no link: <<http://tinyurl.com/baralho-mcluhan>>.

Latour, em diversos momentos de sua obra, elege o acaso como parceiro, algo que ele já observava na prática dos cientistas, mas que poucas vezes era assumido como uma etapa ou mesmo um parceiro. O acaso se presume livre de intenções ou limitações, talvez seja até imparcial. O poeta Mallarmé dizia que nem mesmo um lance de dados conseguiria aboli-lo.<sup>189</sup>

O horizonte caótico do acaso se choca com as paisagens pintadas, com as rotas definidas, o sentido de um destino. Algo foge de nosso controle, da linearidade de nossas pretensões racionais quando o acaso se intromete em nossos planos. O despertar que o acaso pode trazer é uma das mais interessantes experiências de antiambiente que nossa atenção pode vivenciar.

Associado a esta transformação do mundo real em ficção científica, situa-se o processo de reversão, que ora se vai desenvolvendo rapidamente, pelo qual o Ocidente se aproxima do Oriente, e o Oriente do Ocidente. Joyce codificou esta reversão recíproca em sua frase críptica: O Ocidente alerta, o Oriente desperta / Quando se troca a noite pelo dia. O título de seu *Finnegans Wake* é um conjunto de trocadilhos de múltiplos níveis a propósito da reversão pela qual o homem ocidental reingressa em seu ciclo tribal, ou Finn, seguindo a trilha do velho Finn, bem desperto desta vez, enquanto tornamos a entrar na noite tribal; é como nossa consciência contemporânea do Inconsciente (MCLUHAN, 2001, p. 53).

O meio e a mensagem, a figura e o fundo, uma coexistência que abala nossa atenção, basta revisitar as diversas experiências da Gestalt para perceber a complexa relação entre os estímulos físicos visuais e a forma como elaboramos conceitualmente essa experiência.

Segundo os pesquisadores, muitas de nossas “ilusões” são reflexos de nossa memória, agindo como um antecipador de possibilidades, já que nosso cérebro<sup>190</sup> é mais lento que a

---

189 Como pressupõe seu poema *Un Coup de Dés Jamais N'Abolira le Hasard* (1897).

190 Ver: CHANGIZI, M. A.; WIDDERS, D. M. Latency correction explains the classical geometrical illusions. *Perception*. v. 31, n. 10, p 1241-1262, 2002.



realidade. Com isso criamos premediações, preposicionamentos que, de alguma forma, nos ajudam a evitar as hesitações, os hiatos que atravessam nossas trajetórias.

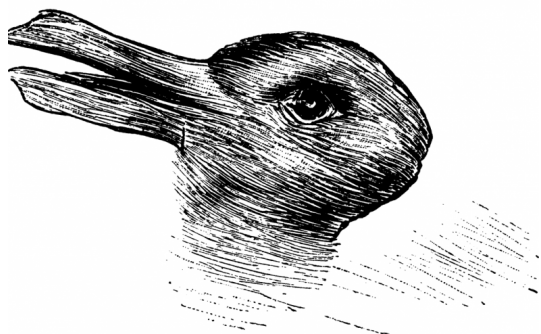


Figura 30 – A coexistência gráfica.

Muitas de nossas pressuposições são a base da forma como organizamos a informação visual. Olhando para a pintura Number 8<sup>191</sup>, de Pollock, podemos lembrar os grafos gerados com ajuda do Gephi, de uma forma aparentemente mais caótica, uma visualização predigitalização. Sem a colaboração de algoritmos organizadores, a rede de relações experimentada pela pintura de Pollock traduz, como disse McLuhan, uma forma eletricamente mediada de percepção acústica.



Figura 31 – Number 8 (pintura de Pollock).

---

191 Ver: <<http://www.wikiart.org/en/jackson-pollock/number-8-detail>>.

Os grafos organizam o caos da informação mediada digitalmente, através de *tags* específicas e recortes temporais. O quadro de Pollock é um bom retrato da imersão na ecologia cognitiva mediada pela eletricidade, os grafos Gephi ilustram uma aparente organização espacial que a digitalização opera sobre o caos informativo. Seja como for, a atenção mediada digitalmente opera de modo diferente da atenção mediada eletronicamente. A digitalização permite uma flexibilidade maior de customização da informação, uma modulação mais particular da gestão do tempo. Sincronizando e dessincronizando a atenção, ou seja, distribuindo o acesso à informação entre suportes e dispositivos diversos, lembretes, agendas, marcadores, arquivos, fotos, gravações, vídeos etc.

Daniel Goleman oferece um interessante retrato das atuais transmutações da atenção no horizonte da coexistência mediada digitalmente. O seu livro *Foco* é um manual de sobrevivência para as novas gerações, recém-chegadas nesse ambiente e muitas vezes carentes de experiências diversas. Segundo ele, a atenção pode ser comparada a um músculo, por isso pode ser fortalecida através do treino (*mindfulness*) que nos ajuda a transitar entre nossas mediações. A sobrecarga desse músculo se dá justamente quando tentamos nos fixar na correnteza do fluxo de informações que atravessamos constantemente.

Nosso cérebro tem dois sistemas mentais semi-independentes, amplamente separados. Um tem grande capacidade computacional e trabalha constantemente, funcionando silenciosamente para resolver nossos problemas, nos surpreendendo com uma solução repentina para raciocínios complexos. Como trabalha além do horizonte da percepção consciente, não enxergamos seu funcionamento. Este sistema nos apresenta o fruto de seus vastos trabalhos como se surgissem do nada, numa profusão de formas, seja guiando a sintaxe de uma frase ou construindo provas matemáticas extremamente complexas. Esta atenção do fundo da mente costuma se tornar o centro do foco quando acontece o inesperado. Você está falando ao celular enquanto dirige (a parte da direção está no fundo da mente) e de repente uma buzina faz você se dar conta de que o farol ficou verde. Muito dessa estrutura neural fica na parte inferior do nosso cérebro, no circuito subcortical, embora os frutos de seus esforços venham à consciência ao sair lá de baixo e avisar nosso neocórtex, ou seja, as camadas mais altas do cérebro. Através de suas reflexões, Poincaré e Gauss colheram progressos

das camadas mais baixas do cérebro. “De baixo para cima”, ou “ascendente”, se tornou a expressão da ciência cognitiva para tais funcionamentos desta máquina neural da parte inferior do cérebro. Da mesma forma, “de cima para baixo”, ou “descendente”, se refere à atividade mental, principalmente no neocórtex, que pode monitorar e impor seus objetivos ao funcionamento subcortical. É como se houvesse duas mentes trabalhando (GOLEMAN, 2014, p. 31-32).

A coexistência entre os fluxos ascendente e descendente de nossa atenção pode ajudar a entender a complexa relação que desenvolvemos nos ambientes digitalmente mediados. Na atenção digitalizada, ou distribuída, o erro de categoria é uma transposição de expectativas que experimentamos em outras formas de mediação. Os meninos e meninas dos rolezinhos que vivenciam 200 a 300 curtidas em uma postagem, quando marcam um encontro sincronizado espacialmente, não conseguem atingir o mesmo grau de estímulo ou de atenção que no ambiente digitalizado. Por isso, depois do encontro retornam para as redes atrás desse novo estímulo realimentado pelo evento. Nos grupos de eventos dos rolezinhos é comum ver tentativas de retroalimentação, primeiro “vamos lá, nos conhecer e tirar fotos” e depois “quem foi, posta aí as fotos”. As *selfies* apontam uma tensão interessante entre a percepção *off-line* e *on-line*, é como se, sem as fotos, não fosse possível perceber o “estar aqui”, assim o fluxo e refluxo mediado digitalmente, de fazer as fotos, postar e receber as curtidas, ajuda a construir a percepção do “eu estou assim agora” curtindo o rolezinho.

No Facebook é comum o debate acalorado sobre os mais diversos temas, mas diferente da mediação oral, em que os “bate-bocas” se dissolviam no ar, os atuais “bate-bocas” se eternizam nas *timelines*, mesmo não sendo fácil reencontrá-los, talvez por estratégia dos programadores. Nas culturas tradicionais, os desafios orais, como no repente, que por rimas improvisadas trocam ofensas e graças, ou em sua remodelagem nas batalhas de Mcs que, de forma semelhante, encenam essa forma de paródia dos grandes debates da ágora grega. Nas *timelines*, quase sempre com menos talento e humor, os desafetos se estabelecem em torno de

temas que antes se esvaíam no ar, nas mesas de bar, ou nas rodas de amigos. Um típico erro de categoria ambiental, que trata o velho “bate-boca” com os critérios de controvérsias escritas, com a lógica da argumentação, da tese e da antítese.

Não deve ser difícil para os programadores identificarem padrões nos comportamentos antissociais de algumas práticas mediadas por ambientes como Facebook. Um súbito crescimento de comentários em uma postagem, as curtidas e os laços desfeitos depois de algumas interações discursivas. Na época das eleições no Brasil, o fenômeno se tornou recorrente, os “bate-bocas” entre petistas e tucanos ilustram bem a dificuldade do modo de existência da [POL], naquilo que Latour chamou de círculo político. Uma forma de verificação que nada tem a ver com certo ou errado.

A atenção distribuída digitalmente pressupõe uma nova forma de lidar com as emoções, algo que nos modos ficcionais [FIC] multiplicava os mundos, nas mediações digitalizadas está gerando outra confusão. Como diziam os estoicos, as emoções<sup>192</sup> não precisam ser guardadas e eternizadas em nossas *timelines*; no inglês a dinâmica das emoções fica mais explícita (*e*)motion, (em)movimento. A digitalização paradoxalmente permite a eternização de momentos fugazes, mas sempre foi associada a uma forma menos segura e estável de guardar informações do que as formas, ditas, físicas. A digitalização, de alguma forma, remete à fluidez do oral, pelo menos a algumas de suas formas e remodelagens.

No tabuleiro da AIME, as condições de felicidade e infelicidade dos seres do [HAB] estão em prestar ou perder a atenção. Segundo Latour, o modo [HAB] está em oposição ao modo [PRE], pois nada pressupõe. No cruzamento entre os dois modos, é justamente a tensão entre prestar atenção aos cursos de ação e antecipar as composições sem esquecer de seus elementos, os outros modos que permitem a pluralidade das existências. Ou seja, sem

---

<sup>192</sup> Uma interessante combinação entre seres da técnica [TEC], da ficção [FIC] e da metamorfose [MET] possibilitou a criação da terapia das emoções conhecida como Método Sedona (DWOSKIN, 2008). A eficácia dessas terapias desafia nossas noções de modernidade e por isso mesmo são pontes a serem atravessadas na busca diplomática por um mundo comum.

distribuir ontologicamente a atenção, não existem outros modos.

Como vimos, a experiência da coexistência mediada digitalmente tem feito os jovens rolezeiros buscarem outras formas de rematerialização, seja através da reificação de suas *selfies*, seja através da implosão perceptiva que a sincronização de um megaencontro opera sobre sua atenção. Sozinhos, não conseguimos mais seguir todos os seres que compõem nossas coexistências, assim devemos delegar aos nossos coonscientes parte das tarefas de composição do mundo comum. Sem reconhecer essa parceria, não conseguiremos manter vivo o fluxo de nossa atenção entre as diversas formas de mediação que nos compõem.

## 6. QUASE-CONCLUSÕES

A tentativa, nesta pesquisa, de trazer à tona uma ontologia da atenção se deve ao papel ativo dos seres do [HAB]. O modo de existência do hábito apresenta como condição de felicidade e infelicidade: prestar atenção ou perder a atenção. Esses misteriosos seres que nos permitem perceber e, uma vez percebendo os fluxos e os refluxos, nos ajudam a desmobilizar o imobilizado e não essencializar o essencializado.

A grande virtude ontológica de hábito é servir de alteridade radical para tudo aquilo que nos leva a mobilizar, ritualizar, domesticar, prevenir e enganar (...) com uma aparência de essência.<sup>193</sup>

A experimentação etnográfica de nossa pesquisa nos levou a redescobrir a atenção mediada digitalmente. Se o oral se destaca pelo som, o tom... A escrita domina o espaço, a diagramação... O elétrico setoriza o tempo, a audiência... O digital redireciona a atenção, o acesso...

Ontologicamente falando, essa é a exploração de toda experiência da atenção etnográfica. A etnografia povoa inevitavelmente nossos relatos, no campo, seja ele onde for, digitalmente mediado, oralmente mediado, visualmente mediado ou eletronicamente mediado. É impossível não notar a ação dos não humanos envolvidos, sejam eles computadores, deuses, plantas, objetos ou lobos.

A filosofia, enquanto domínio, localizado historiograficamente, refere suas palavras a seus textos e seus cânones. Heidegger já nos apontava a dificuldade de retilhar a tradição do filosofar, não é mais o mesmo rio, não é mais o mesmo filosofar. Mas talvez não seja o caso de lamentar como fazia o saudoso pensador alemão. Ontologia é outra forma de falar metafísica, segundo Abbagnano:

---

<sup>193</sup> Ver nota 43

A Metafísica apresentou-se ao longo da história sob três formas fundamentais diferentes: 1- como teologia; 2- como ontologia; 3- como gnosiologia. A caracterização hoje corrente de Metafísica como "ciência daquilo que está além da experiência" pode referir-se apenas à primeira dessas formas históricas, ou seja. à Metafísica teológica; trata-se também de uma caracterização imperfeita, porquanto leva em conta uma característica subordinada, por isso inconstante, dessa metafísica (ABBAGNANO, 2007 .p. 661).

No seu sentido primordial, a Metafísica platônica almejava ser a *“Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros”* (Ibid., p. 660). Aquilo que os gregos chamaram de ciências particulares (aritmética, música, geometria, astronomia), mas que, segundo Platão, deveria ser validado por um conhecimento mais profundo, que nem a dialética alcançava.

As demais, que, conforme admitimos, de algum modo apreendem o verdadeiro ser, a Geometria e ciências correlatas, vemos como a respeito do ser o que fazem é sonhar, sem que no estado de vigília consigam contemplá-lo, por só recorrerem a hipóteses, em que não tocam por não saberem fundamentá-las. Ora, quando o princípio é feito de não sei o quê, e o meio e o fim da mesma coisa, que não se sabe bem o que seja, de que modo o que foi concebido desse jeito chegará a constituir alguma ciência? (PLATÃO, 2000, p. 346).

Mas Platão tinha deuses, sua preocupação metódica não esvaziava o mundo. Os modernos olharam para a metafísica platônica com desespero, se não saíssemos da caverna por conta própria, ninguém nos ajudaria.

O deus newtoniano — o deus que criou um universo mecânico, deu corda nele e saiu de cena — morreu há muito tempo. Isso é o que Nietzsche quis dizer e esse é o deus que está sendo observado. Qualquer um que procure por aí por um ícone simulado de deidade à maneira newtoniana pode muito bem se desapontar. A frase “Deus está morto” se aplica adequada, correta e validamente ao universo de Newton, que está morto. A regra básica desse universo, sobre o qual muito de nosso mundo Ocidental foi construído, se dissolveu (MCLUHAN, FIORE, AGEL, 2011, p. 146).

Whitehead dizia que *“A caracterização geral mais segura da tradição filosófica européia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé a Platão”* (WHITEHEAD,

1978, p. 39, tradução nossa)<sup>194</sup>. Segundo ele, ainda que busquemos os fatos, aquilo que nos permite reconhecê-los e experimentá-los enquanto tal continua misterioso. Ou seja, em última instância, o ideal continua dependendo de uma “razoabilidade intrínseca”.

Esta entidade final é o elemento divino no mundo, através da qual a estéril disjunção ineficiente das potencialidades abstratas obtém primordialmente o conjunto eficiente da realização ideal. Essa percepção ideal de potencialidades em uma entidade real primordial constitui a estabilidade metafísica pela qual o processo real exemplifica princípios gerais da metafísica, e alcança os fins apropriados para tipos específicos de ordem emergente. Por causa da realidade desta avaliação primordial de potenciais puros, cada objeto eterno tem uma relevância eficaz definitiva, para cada processo concrescente (Ibid., p. 40, tradução nossa).<sup>195</sup>

A nota de rodapé (*footnotes*), experiência gráfica mediada pela tipografia, transmuta-se em *link* no hipertexto, um transporte metatextual que multiplica os sentidos, os espaços e as ontologias. Como nos lembra Viveiros de Castro: “*sempre deixe uma saída (ou um link) para as pessoas que você está descrevendo*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, tradução nossa)<sup>196</sup>. O *link* que busco quando defendo uma “ontologia da atenção” é o que nos permita a multiplicação diplomática no relativismo das relações da coexistência mediada comunicacionalmente. Mas é o aporte etnográfico que deixa as saídas abertas, como diz Viveiros de Castro: “*A antropologia da ontologia é a antropologia como ontologia; não a comparação de ontologias, mas a comparação como ontologia*” (Ibid., tradução nossa)<sup>197</sup>.

Em um texto bastante esclarecedor, onde revisa a já clássica controvérsia no entorno do assim chamado giro ontológico da antropologia, Viveiros de Castro (2015) pergunta:

---

194 Original: The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.

195 Original: This final entity is the divine element in the world, by which the barren inefficient disjunction of abstract potentialities obtains primordially the efficient conjunction of ideal realization. This ideal realization of potentialities in a primordial actual entity constitutes the metaphysical stability whereby the actual process exemplifies general principles of metaphysics, and attains the ends proper to specific types of emergent order. By reason of the actuality of this primordial valuation of pure potentials, each eternal object has a definite, effective relevance to each concrescent process.

196 Original: always leave a way out for the people you are describing.

197 Original: The anthropology of ontology is anthropology as ontology; not the comparison of ontologies, but comparison as ontology.



“Quem tem medo do lobo ontológico?”. Um lobo que a psicanálise de Freud quis reduzir a um símbolo, mas que Viveiros de Castro, com ajuda de Deleuze e Guatarri, pelo contrário encara e respeita. Não se trata de reduzir os seres a símbolos, sejam eles sonhos ou espíritos. Essa redução esconde outra pergunta: quem teme, teme o que exatamente? A essência do ente que teme deixar de ser é a morte desse mesmo ser que não é e morre. Esse é o medo? A morte dos mortos torna-se insuportável para quem não tem medo dos lobos (já que são apenas símbolos), mas se os lobos persistirem, não haverá morte e nem medo, só respeito.

O “fechamento” original da metafísica platônica era povoado de deuses, não se tratava de reaprender a ouvir, mas aprender a calar. E foi esse o movimento que permitiu a composição das ciências particulares, sua epistemologia era sua solidão. Do que falamos quando trazemos a ontologia no lugar da cultura, por exemplo?

Ontologia veio à tona justamente no momento em que os fundamentos ontológicos da nossa civilização – e a supremacia cultural inquestionável dos povos que a fundaram – dão sinais de começar a desmoronar. Isto levou, entre outras coisas, a uma tendência crescente (não sem seus inimigos ferozes, pode-se dizer) de aceitação da inflexão plural da palavra e a coisa, “internamente” (na defesa de uma ontologia pluralista) ou “externamente” (na ideia de um pluralismo ontológico), e até mesmo no sentido de uma “consciência pós-plural” que eu chamaria de condição performativa da anarquia ontológica, para usar um conceito de Peter Lamborn Wilson<sup>198</sup>. (Ibid., tradução nossa)<sup>199</sup>

Mas do que uma simples troca de símbolos em um encastelado no debate epistemológico, para Viveiros de Castro existe uma dimensão ética e política na opção por uma virada, sem qual não temos os meios para uma “parada”, assim talvez a virada configure um rolé, um giro que nos traga de volta ao começo/fim de nossa história, um novo ciclo, o

---

198 Mais conhecido como Hakim Bey

199 Original: Ontology came to the fore precisely at the moment the ontological foundations of our civilisation — and the unquestioned cultural supremacy of the peoples who founded it — are seen as starting to crumble. This led, among other things, to a growing tendency (not without its fierce enemies, it might be said) to accept the plural inflection of the word and the thing, either ‘internally’ (the profession of a pluralistic ontology) or ‘externally’ (the idea of an ontological pluralism), and even to the ‘post-plural’ awareness of what I would call a performative condition of ontological anarchy, to borrow a concept from Peter Lamborn Wilson.

reciclo de nosso lixo conceitual.

O esgotamento do *nomos* crítico que separava o fenômeno da coisa em si, e a separação para além da divisão hierárquica do trabalho entre as ciências naturais e culturais, bem como entre (teórico) razão pura e razão prática (moral). Mas, talvez, acima de tudo, a expressão do sentimento crescente de que nossa própria ontologia Moderna (singular), tal como prevista pela revolução científica do século 17, não só se tornou em grande parte obsoleta pelas revoluções científicas do início do século 20, mas que também acabou por gerar consequências desastrosas quando considerada como um bom negócio, ou seja, como um "modo de produção" imperialista, colonialista, etnocida e ecocida. (Ibid., tradução nossa).<sup>200</sup>

Usar ontologia no lugar de cultura é reconhecer o status irreduzível ao simbólico dos modos de existência. Para Latour, não se trata de esquecer que esquecemos de pensar sobre o ser, como alertava Heidegger, mas de redirecionar nossa atenção do “ser” para o “como”, ou da “existência pura” para o “modo de existência”, salvaguardando assim a pluralidade dos seres e dos modos de existência. A AIME não quer fechar saídas, mas sim abrir *links*.

Falar de "esquecimento ser enquanto ser (being-as-being)" só tem sentido se concentrar a atenção sobre o componente "enquanto", que o longo parêntese da metafísica omitiu (Heidegger é correto a este respeito) – mas é uma sorte os modos de esquecer o ser enquanto ser (being-as-being), porque sem esse esquecimento não haveria nada. Essa é a tentação niilista de qualquer ontologia: para pedir aquilo que não é e para garantir a subsistência do que deve ser. Para tentar, como Heidegger, se concentrar no sentido do "enquanto", mas apenas se não se concentrar na palavra "ser". Na verdade, se seguirmos a direção designada pela palavra "ser", somos necessariamente empurrados para "seres". Saber ser é saber seres. O conceito de ser não deve adicionar qualquer suplemento, com exceção, precisamente, de uma atenção (relacionado a [PRE]) para o "enquanto": ‘de quantas maneiras posso ser empurrado para os seres se eu focar minha atenção sobre o "enquanto"?’.<sup>201</sup>

---

200 Original: the exhaustion of the critical *nomos* that separated the phenomenon from the thing in itself, and the breaking apart of the hierarchical division of labour between natural and cultural sciences, as well as between pure (theoretical) reason and practical (moral) reason. But perhaps above all, it expresses the growing feeling that our own Modern ontology (singular) such as laid down by the scientific revolution of the 17th century not only was made largely obsolete by the scientific revolutions of the early 20th century, but that it also turned out to have disastrous consequences when considered from its business end, i.e. as an imperialist, colonialist, ethnocidal and ecocidal ‘mode of production’.

201 Tradução nossa, ver verbete *Ontology*. Speaking of "forgetting being-as-being" has meaning only if we concentrate attention on the "as" component, which the long parenthesis of metaphysics omitted (Heidegger is correct in this respect) - but it is fortunate that the modes forget the being-as-being because without this forgetting there would be nothing. Such is the nihilistic temptation of any ontology: to ask that which is not to ensure the subsistence of that which must be. To try, like Heidegger, to focus on the "as" makes sense but only if we do not focus on the word "being". Indeed, if we follow the direction designated by the word

A direção de nossa atenção multiplica os seres. De nada adianta lamentar os limites do racionalismo; se queremos entender e evitar os riscos da modernização devemos reinventar nossos mapas.

Pero, ¿por que hablar de una investigacion sobre los modos de existencia? Es que hace falta preguntarse por que el racionalismo no supo definir la aventura de la modernization de la cual sin embargo ha participado tan claramente, por lo menos en teoría. Para explicar ese defecto de la teoría para captar las practicas, (...) cuando haga falta inventar un nuevo sistema de coordenadas para acoger las diferentes experiencias que la investigacion va a revelar. El problema es que faltaran las palabras, faltara el lenguaje. La cuestion, esta vez filosofica y ya no antropologica, es que hace falta transformar el lenguaje para que pueda absorber el pluralismo de los valores. Y hacerlo seriamente y no simplemente en las palabras. Por lo tanto, es inutil ocultar que la cuestion de los modos de existencia es tambien un asunto de METAFISICA o mejor aun, de ONTOLOGIA, por cierto, regional, puesto que solo concierne a los Modernos y sus peregrinaciones. pg 34

Esse percurso não teria sido possível sem as pistas da investigação sobre os modos de existência. A trajetória do pensamento de Latour enriquece o domínio da comunicação, pois sua atenção aos desafios da simetria epistêmica e sua incansável busca diplomática por um mundo que multiplique os mundos só são possíveis reconhecendo o papel da mediação na organização dessa composição. Não se trata mais de denunciar os intermediários e buscar a pureza do imediatismo ontológico. Não se trata mais de separar a humanidade de suas extensões. Distribuir a atenção é estendê-la a todos os seres. Se temos uma crise a superar, só juntos conseguiremos caminhar.

McLuhan dizia que “não existem passageiros na nave chamada Terra, somos todos tripulação”, somos todos responsáveis. A *selfie* da Terra feita da perspectiva da Lua nos reaproximou da experiência cognitiva de viver em uma aldeia. Mas ainda não reencontramos nossos mitos comuns. A escrita nos mantém separados, o papel parece prender o fluxo das mediações na cela do duplo clique. As religiões do livro, o belo paradoxo do elo transcendente

---

“being”, we are necessarily pushed towards “beings”. To know being is to know beings. The concept of being should not add any supplements, except, precisely, an attention (related to [pre]) to the “as”: ‘how many ways can I be pushed towards beings if I focus my attention on the “as”?’.

sem metafísica, são manifestações escritas do transcendente, mas não são os livros que carregam a culpa do estacionamento fundamentalista, a culpa é do silêncio.

Uma antiga anedota dos círculos ligados à Filosofia da Linguagem contava a história de um escravo analfabeto que era obrigado a transportar mensagens de seus senhores. Indo de um acampamento a outro com uma sacola. Certa vez, lhe foi pedido que levasse uns bolinhos. No caminho, tendo sua curiosidade despertada pelo saboroso cheiro das iguarias, ele se sentou atrás de uma pedra e, escondido, comeu um dos bolinhos. Nas vezes seguintes, comeu mais um ou dois, às vezes mais um pouco... Mas, em uma das mensagens que sua patroa trocava com a amiga destinatária, certa vez foi enviada a receita com a descrição da quantidade de bolinhos transportada. Na resposta, a amiga demonstrou sua surpresa, indicando que o número de bolinhos que chegava ao destino era menor que o esperado. A patroa, então, desconfiada do mensageiro, passou a acrescentar nas mensagens a quantidade de bolinhos. O escravo ao chegar ao destino era então repreendido por suas subtrações. Intrigado, sem perceber como as patroas descobriram sua travessura, notou que, ao chegar ao destino, a amiga de sua patroa olhava logo a mensagem e depois contava os bolinhos. Foi essa, para ele, a grande revelação, a mensagem o entregara. Na remessa seguinte, não pestanejou, antes de comer os deliciosos bolinhos de sua patroa, levou a mensagem até um buraco e a cobriu com folhas...

Essa anedota, que muitas vezes é contada em tom jocoso, esconde algo mais que a diferença entre jogos de linguagem. Nas entrelinhas, está também a diferença entre um mundo povoado de seres e outro deserto. O desafio que enfrentei nesta pesquisa foi tentar pensar na vizinhança cognitiva desse escravo imaginário, multiplicando as testemunhas de sua fome. Por isso, depois de passear pelo pensamento de Latour, tentei traçar algumas reflexões sobre o conceito de mediação, no sentido de identificar esse mensageiro que tem atravessado nossos ambientes cognitivos, muitas vezes nos confundindo a fumaça do Efeito Flammarion.

Exu, a face negra de Hermes, gostava de pregar peças. Conta-se que uma vez pintou

uma pedra, um lado azul e outro vermelho, fazendo dois amigos brigarem por discordarem sobre a cor da pedra, em perspectivas diferentes. A multiplicação dos universos não nos impede de debater a cor da pedra, mas pode desestimular a briga. Por isso, a opção pelo multinaturalismo, perspectivista, relativista, é também uma opção diplomática.

Latour concentra seus esforços na identificação dos erros de categoria que podem estar nos impedindo de compor um mundo comum. Optei por tentar identificar os “erros” de percepção, os desvios operados pelo Efeito Flammarion que podem ocorrer entre as diversas formas de mediação que compõem nossa existência comum. Mais especificamente as mediações comunicacionais, representadas pelos fluxos acústicos, visuais, elétricos e digitais.

Para identificar esses fluxos escolhi a experimentação etnográfica em torno de um estranho fenômeno de mediação digitalizada, o caso dos rolezinhos (um descontrole coletivo semelhante ao descontrole das jornadas de junho). Assim como meus interlocutores, os rolezeiros, experimentei a confusão entre quantidade e qualidade, como se não fosse mais possível distingui-las, ou avaliá-las, na mediação digital; os números ganham novas proporções, o big data, a explosão de dados é uma qualidade sem fim. Como dizia Ungaretti: *M'illumino / d'immenso*. A imensidão de dados me ilumina, não sei como contá-los, nem como esgotar seu potencial. Qualquer etnografia parece ínfima ante um instante.

Perdido no mar dos dados que coletei, tentei uma experimentação autoantropológica, que, como disse Strather, configura-se como um tipo de estratégia de autoconhecimento. Nesse horizonte me vi sem a atenção necessária para a investigação, o que me levou a tentar entender como funcionam os seres meditativos do [HAB]. Foi partindo desse entrecruzamento que percebi/criei a “coexistência mediada comunicacionalmente”, sem essa companhia não chegaria a uma percepção ontológica da distribuição digitalizada da atenção. Este trabalho não tem, portanto, maiores ambições do que descrever esse percurso. E, quem sabe no futuro, tentar inspirar o desenvolvimento de algumas técnicas que nos permitam desviar das

confusões geradas pelo Efeito Flammarion.

O fotógrafo Eric Pickersgill fez uma experiência interessante nas fotos da série “Removed”<sup>202</sup>, removendo os dispositivos (*smartphones, tablets, etc.*) das fotos. Olhando para o resultado, vemos seres quase meditativos, profundamente mergulhados, alguns em simbiose, alguns nem tanto. Mas o mais surpreendente do experimento é que todas as fotos mostram algo como uma força invisível, semelhante a um campo gravitacional que atrai todo o fluxo de nossa atenção. Com essa imagem o percurso (quase) se conclui.



Figura 32 – Foto da série “Removed” (Eric Pickersgill).

---

202 <<http://www.removed.social/>>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARCE, T.; ALZAMORA, G. C.; SALGADO, T. B. P.. Mediar, Verbo Defectivo: Contribuições Da Teoria Ator-Rede Para A Conjugação Da Mediação Jornalística. **Contemporânea** (UFBA. Online), v. 12, p. 495-511, 2014.

AZEVEDO, Reinaldo. A esquerda bocó já está de olho no “rolezinho”...

**Veja**, São Paulo, 13 jan. 2014. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/a-esquerda-boco-ja-esta-de-olho-no-rolezinho/>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

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

BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. **Uma história social da mídia**: de Gutenberg à Internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BRUNO, Fernanda. Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 681-704, 2012.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet**: Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da Internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

CHATÉ, Hugues; MUÑOZ, Miguel A. Insect Swarms Go Critical. **Physics**, v. 7, n. 120, dez. 2014.

CITTON, Yves. **Quid de Med? Contribution au projet Aime** - pour ériger le médiatique au statut de mode d'existence. Entretien avec Bruno Latour. Paris: MediaLab, 31 mars 2014.

COCHOY, Franck. Calculation, qualculation, calqulation: Shopping cart's arithmetic, equipped cognition and clustered consumers. **Marketing Theory**, v. 8, n. 1. p. 15-44, 2008.

COLEMAN, E. Gabriella. Ethnographic Approaches to Digital Media. **Annual Review of Anthropology**, v. 39, p. 487-505, 2010.

COULON, Alan. **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

COUPLAND, D. **Marshall McLuhan**: You Know Nothing of My Work! New York: Atlas, 2010.

CRESTEY, Romain. How tiny ants solve big problems. **We Are Ants**, 2014. Disponível em: <<http://ants.builders/blog/02-12-2014/how-tiny-ants-solve-big-problems.html>>. Acesso em: 22 out. 2015.

DI FELICE, Massimo. Netativismo: novos aspectos da opinião pública em contextos digitais. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 27-45, 2012a.

DI FELICE, Massimo. Redes Sociais Digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social. **Revista USP**, São Paulo, v. 92, p. 06-19, 2012b.

DI FELICE, Massimo. Net-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares. **Contemporânea**, Salvador, v. 11, n. 2, p. 267-283, 2013a.

DI FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Matrizes**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 49-71, 2013b.

DI FELICE, Massimo; TORRES, Julliana; YANAZE, Leandro. **Redes digitais e sustentabilidade**: as interações com o meio ambiente na era da informação. São Paulo: Annablume, 2012.

DIAMOND, Jared. **Colapso**: Como as Sociedades escolhem o Fracasso ou o Sucesso. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

DWOSKIN, Hale. **El Metodo Sedona**. La Clave Para Lograr El Exito, La Paz Y El Bienestar Emocional Duradero. Málaga, Espanha: Editorial Sirio, 2008.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FAUSTINI, Marcus. Rolezinho — 2014 que orkutiza 2013. **O Globo**, Rio de Janeiro, 31 dez. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/rolezinho-2014-que-orkutiza-2013-11181654>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

FELINTO, Eric. Meio, Mediação, Agência: A Descoberta dos Objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour. **E-Compós**, Brasília, v. 16, n. 1, p. 1-15, 2013.

FERREIRA, P. P. Música e Mediação: Rumo a uma Nova Sociologia da Música (Antoine Hennion, 2003). **Pedro P. Ferreira** (blog), 2010. Disponível em: <<https://pedropeixotoferreira.wordpress.com/2010/05/08/musica-e-mediacao-rumo-a-uma-nova-sociologia-da-musica-antoine-hennion-2003/>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

FÍGARO, Roseli; GROHMANN, Rafael. Lutas De Classes E Os ‘rolezinhos’: Uma Abordagem Na Perspectiva Dos Estudos De Recepção. In: 23º Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2014, Belém. **Anais do 23º Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**. Belém: Compós, 2014.

FISCHER, Michael M. J. The lightness of existence and the origami of “French” anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 1, p. 331-355, jun. 2014. Disponível em: <<http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.018>>. Acesso em: 23 mai. 2015.



FLUSSER, Vilém. **A escrita**: Há futuro para a escrita? São Paulo: Annablume, 2010.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de Pesquisa para Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GOLDMAN, M. O fim da antropologia. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 89, mar. 2011.

GOLEMAN, Daniel. **Foco**: a atenção e seu papel para o sucesso. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GALLOWAY, Alexander R.; THACKER, Eugene; WARK, McKenzie. **Excommunication**: Three Inquiries in Media and Mediation. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

GHOSH, Arko; GINDRAT, Anne-Dominique; CHYTIRIS, Magali; BALERNA, Myriam; ROUILLER, Eric M.. Use-Dependent Cortical Processing from Fingertips in Touchscreen Phone Users, **Current Biology**, Volume 25, Issue 1, 5 January 2015, Pages 109-116, Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0960982214014870>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

GRUSIN, Richard; BOLTER, Jay David. **Remediation**: Understanding New Media. Cambridge: The MIT Press, 1999.

GRUSIN, Richard. Da remediação à premediação: ou de como a sensação de imediatismo da sociedade digital dos anos 1990 evoluiu para um clima de contínua antecipação do futuro no século XXI (Entrevista concedida a Elizabeth Saad Corrêa). **Matrizes**, São Paulo, ano 7, n. 2, p. 163-172, jul./dez. 2013.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Tadeu, T. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito** (1807). Parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

HENNION, Antoine. Music and Mediation: Toward a New Sociology of Music. In: CLAYTON, M.; HERBERT, T.; MIDDLETON, R. (Eds.). **The Cultural Study of Music**: a critical introduction. New York: Routledge, 2003. p. 80-91.

HENNION, Antoine. Reflexividades: a atividade do amador. **Estudos de sociologia**: Revista do programa de pós-graduação em sociologia da UFPE/PPGS da UFPE, Recife, v. 16, n. 1. jan./jun. 2010.

HENNION, Antoine. Pragmática do Gosto. Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, nº 8, jan/jul, 2011, pp. 253-277.

HJARVARD, Stig. Midiatização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. **Matrizes**, São Paulo, ano 5, n. 2, p. 53-91, jan./jun. 2012.

JAMES, William. **The Principles of Psychology** (1890). South Australia: The University of

Adelaide Library (eBooks@Adelaide), 2014. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/j/james/william/principles/index.html>>. Acesso em: 04 out. 2015.

JENKINS, H. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.

KIHM, Christophe. Kraftwerk & Kling Klang: le studio comme cyborg. **art press** 2 n°25 "Cyborg". Mai-juin-juillet, 2012. Disponível em: <<http://www.artpress.com/2012/05/10/kraftwerk-kling-klang-le-studio-comme-cyborg/>>. Acesso em: 24 out. 2015.

KREPP, Ana. 'Rolezinhos' surgiram com jovens da periferia e seus fãs. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 15 jan. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/01/13/97831-rolezinhos-surgiram-com-jovens-da-periferia-e-seus-fas.shtml>>. Acesso em: 24 out. 2015.

LATOUR, Bruno. Ethnography of high-tech: about the Aramis case. In: LEMONNIER, Pierre (Ed.). **Technological Choices: Transformations in Material Culture since the Neolithic**. New York: Routledge and Kegan Paul, 1993. p. 372-398.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994a.

LATOUR, Bruno. On Technical Mediation. **Common Knowledge**, v. 3, n. 2, p. 29-64, 1994b.

LATOUR, Bruno. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, jun. 1995.

LATOUR, Bruno. **A Vida de Laboratório: A Produção dos Fatos Científicos** (com Steve Woolgar). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LATOUR, Bruno. **A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LATOUR, B.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S.. Por uma antropologia do centro: entrevista com Bruno Latour por Renato Sztutman e Stelio Marras. **Mana: estudos de antropologia social**. Rio de Janeiro, 2005.

LATOUR, B. La cartographie des controverses. **Technology Review**, n. 0, p. 82-83, 2007.

LATOUR, Bruno. Per un etnografia dei moderni - intervista con Bruno Latour. **Etnografia et ricerca qualitativa** - Societa editrice il Molino, Bologna, 2008a.

LATOUR, Bruno. O que é Iconoclash? ou Há Um Mundo Além Das Guerras de Imagem?

**Horizontes Antropológicos** - Antropologia e Arte, v. 14, n. 29, jan./jun. 2008b.

LATOUR, Bruno.; FIORINI, M. Entrevista. **Revista CULT**, São Paulo, n. 132, p. 14-20, fev. 2009.

LATOUR, Bruno. Networks, Societies, Spheres: Reflections of an Actor-Network Theorist. **International Journal of Communication**, v. 5, p. 796-810, 2011.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012a.

LATOUR, Bruno. **Biografia de uma investigação**: a propósito de um livro sobre modos de existência. São Paulo: Editora 34, 2012b.

LATOUR, Bruno. **Investigación sobre los modos de existencia**. Una antropología de los modernos. Buenos Aires: Paidós, 2013.

LATOUR, Bruno. Les médias sont-ils un mode d'existence? (Entrevista concedida a Lorenz Engell, Michael Cuntz e Yves Citton). **Revue INA Global**, n. 2, p. 146-157, jun. 2014a.

LATOUR, Bruno. Bruno Latour, antropólogo e escritor: “Temos que reconstruir nossa sensibilidade” (Entrevista concedida a Luiz Felipe Reis). **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 set. 2014b.

LEMOS, Andre. Sobre cyborgs, cartografia e cidades: algumas reflexões sobre a teoria ator-rede e cibercultura. **Revista de Comunicação e Linguagens**, Lisboa, n. 42, p. 75-87, 2011.

LEMOS, Andre. Things (and people) are the tools of revolution! Ou como a Teoria Ator-Rede resolve a purificação McLuhaniana do “meio como extensão do homem”. In: VIZER, E. A. (Coord.). **Lo que McLuhan no Predijo**. Buenos Aires: La Curjia, 2012.

LEMOS, Andre. A comunicação das coisas. Internet das Coisas e Teoria Ator-Rede. Etiquetas de radiofrequência em uniformes escolares na Bahia. In: PESSOA, F. (Org.). **Cyber Arte Cultura: A trama das Redes**. Seminários Internacionais Museu Vale / ES. Rio de Janeiro: Museu Vale, 2013a.

LEMOS, André. A crítica da crítica essencialista da cibercultura. **Matrizes**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 29-52, jan./jun. 2015a.

LEMOS, Andre; HOLANDA, Andre. Do Paradigma ao Cosmograma: Sete Contribuições da Teoria Ator-Rede para a Pesquisa em Comunicação. In: COMPOS - Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - XXII Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 22., 2013, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: Compós, 2013b.

LEMOS, Andre. Espaço, mídia locativa e teoria Ator-Rede. **Galáxia**, São Paulo, v. 13, n. 25, jun. 2013c.

LEMOS, Andre. **A Comunicação das coisas**: teoria ator-rede e cibercultura. São Paulo:

Annablume, 2013d.

LEMOS, Andre. Mídias Massivas e Pós-Massivas no fluxo das Redes. Entrevista. “Jornalismo Pós-Industrial. Caminhos para um pós-jornalismo”. **IHU** – Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 447, ano XIV, p. 28-30, 30 jun. 2014.

LEMOS, Andre. Por um modo de existência do lúdico. **Contracampo**, Niterói, v. 32, n. 2, p. 4-17, abr./jul. 2015b.

MACHADO, Irene. Ah, se não fosse McLuhan!.... In: Caramela, E. et al. (Orgs.). **Mídias: multiplicação e convergências**. São Paulo: SENAC, 2009. p. 41-62.

MADUREIRA, Élvis Christian. Territorialidade Dos Jovens Da Periferia: Uma Etnogeografia De Diversão Noturna Em Cidades Médias. **Geosaberes**, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 363-375, out. 2015.

MALINI Luiz de Lima, Fabio. Um método perspectivista de análise de redes sociais: cartografando topologias e temporalidades em rede. In: **XXV COMPÓS**, 2016, Goiânia. 25º Encontro Anual da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Goiânia: UFG, 2016. v. 1

MATTELART, A.; MATTELART, M. **História das teorias da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MCLUHAN, Marshall; CARPENTER, Edmund. **Revolução na Comunicação** (1960). Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1971.

MCLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin; AGEL, Jerome. **Guerra e Paz na Aldeia Global** (1968). Rio de Janeiro: Record, 1973.

MCLUHAN, Marshall; PARKER, Harley. **O espaço na poesia e na pintura através do ponto de fuga**. São Paulo: Hemus, 1975.

MCLUHAN, Marshall; MCLUHAN, Eric. **Laws of Media: The New Science**. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem** (1964). São Paulo: Cultrix, 2001.

MCLUHAN, Marshall. **McLuhan por McLuhan**: conferências e entrevistas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

MCLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin; AGEL, Jerome. **O Meio é a mensagem**: um inventário de efeitos. Rio de Janeiro: Imã editorial, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril/Nova Cultural, 1999.

PAIVA, Cláudio Cardoso de. Sob o signo de Hermes, o espírito mediador: midiatização,

interação e comunicação compartilhada. In: MATTOS, M. A.; JANOTTI JUNIOR, J.; JACKS, N. (Orgs.). **Mediação & Mdiatização**. Salvador/Brasília: Edufba/Compós, 2012. p. 149-170.

PARENTE, Andre (Org.). **Tramas da rede**: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicações. Porto Alegre: Sulina, 2004.

PEREIRA, Débora de C., BOECHAT, Marina P. . Apenas siga as mediações: Desafios da Cartografia de Controvérsias entre a Teoria Ator-Rede e as mídias digitais. **Contemporânea** (UFBA. Online), v. 12, p. 556-575, 2014.

PEREIRA, Vinícius Andrade. **Estendendo McLuhan**: da Aldeia à Teia Global. Comunicação, Memória e Tecnologia. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PIZA, Paulo Toledo. ‘Não quero cair em cadeia por causa disso’, diz participante de ‘rolezinho’. **G1**, São Paulo, 15 jan. 2014a. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/nao-quero-cair-em-cadeia-por-causa-disso-diz-participante-de-rolezinho.html>>. Acesso em: 24 out. 2015.

PIZA, Paulo Toledo. Famoso dos ‘rolezinhos’ pensava em desativar perfil no Facebook. **G1**, São Paulo, 08 abr. 2014b. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/04/famoso-dos-rolezinhos-pensava-em-desativar-perfil-no-facebook.html>>. Acesso em: 24 Oct. 2015.

PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

RIBEIRO, Aline; CISCATI, Rafael; LOYOLA, Leandro; IMERCIO, Aline. A origem do rolezinho. **Revista Época**, São Paulo, 17 jan. 2014. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/vida/noticia/2014/01/origem-bdo-rolezinhob.html>>. Acesso em: 24 out. 2015.

RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço: questões teórico-metodológicas sobre pesquisa de campo e modelos de socialidade. In: RIFIOTIS, T.; MAXIMO, M. E.; LACERDA, J. S.; SEGATA, J. (Orgs.). **Antropologia no ciberespaço**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010a. p. 15-27.

RIFIOTIS, Theophilos. Duas ou três coisas que eu sei sobre elas, a comunidades virtuais. In: RIFIOTIS, T.; MAXIMO, M. E.; LACERDA, J. S.; SEGATA, J. (Orgs.). **Antropologia no ciberespaço**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010b. p. 71-81.

RIFIOTIS, Theophilos. Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica. **Revista de Ciências Sociais**, v. 12, p. 566-578, 2012.

RIFIOTIS, Theophilos. Etnografia no ciberespaço como repovoamento e explicação. In: 29a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2014, Natal. **Anais da 29a. Reunião Brasileira de Antropologia**. Natal, 2014.

RONSINI, Veneza. A perspectiva das mediações de Jesus Martín-Barbero (ou como sujar as mãos na cozinha da pesquisa empírica). In: Encontro anual da Compós, 19., 2010. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: PUC, 2010. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/>>.

Acesso em: 10 out. 2015.

SÁ, Simone P. de. Ando meio (des)ligado? Mobilidade e mediação sonora no espaço urbano. **E-Compós**, Brasília, v. 14, p. 1-20, 2011.

SÁ, Simone P. de. Se você gosta de Madonna também vai gostar de Britney! Ou não?! Gêneros, gosto e disputas simbólicas nos sistemas de recomendação musical. **E-Compós**, Brasília, v. 12, p. 1-18, 2009.

SANCHES, Pedro Alexandre; NUNOMURA, Eduardo. Rolezinho de A a Z. **Farofafá**, São Paulo, 28 jan. 2014. Disponível em: <<http://farofafa.cartacapital.com.br/2014/01/28/rolezinho-de-a-a-z/>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação ubíqua**: Repercussões na cultura e na educação. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTAELLA, Lucia; CARDOSO, Tarcisio. O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. **Matrizes**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 167-185, jan./jun. 2015.

SEGATA, Jean. A Etnografia como Promessa e o “Efeito Latour” no Campo da Ciberultura. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 69-87, dez. 2014.

SERRES, Michel. **Diálogo sobre a ciência, a cultura e o tempo** (conversas com Bruno Latour). Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

SERRES, Michel. **O Mal Limpo**: Poluir para se Apropriar? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SERRES, Michel. **Polegarzinha**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SILVA, L. A. V. da. Práticas de mediação na pesquisa epidemiológica sob o ponto de vista etnográfico. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 109-128, 2009.

SPYER, Juliano; SOUZA, Davi Miguel de. O passado e o futuro do rolezinho no shopping. **A Tarde**, Salvador, 21 jan. 2014. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/opiniaio/noticias/1562885-o-passado-e-o-futuro-do-rolezinho-no-shopping>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

STANGL, Andre. **E-tno – a etnicidade digital**. Salvador: Universidade Federal da Bahia / FACOM, Dissertação de Mestrado, 2004.

STANGL, Andre. McLuhan et la Nature Artificielle de l’Homme. **Les Cahiers européens de L’Imaginaire**, Paris, n. 3, fev. 2011.

STANGL, Andre. Se Ligue! – McLuhan e o Retorno do Sentido Mítico. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 1415, p. 158-167, 2012.

STANGL, Andre. Cartografia de Controvérsias Culturais – o caso dos rolezinhos. **Anais do XI Enecult**, Salvador, 2015.

STEARN, G. E. (Ed.). **McLuhan: Hot and Cool**: a primer for the understanding of and a critical symposium with responses by McLuhan. New York: Dial, 1967.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUPPLY, Marta. O novo é o rolezinho. **Brasil Post**, 10 fev. 2014. Disponível em: <[http://www.brasilpost.com.br/marta-supply/o-novo-e-o-rolezinho\\_b\\_4760532.html](http://www.brasilpost.com.br/marta-supply/o-novo-e-o-rolezinho_b_4760532.html)>. Acesso em: 01 jun. 2016.

TAVARES, W.; PAULA, A. P. P.; ALMEIDA, G. C. O Impacto da Cibercultura nas Mobilizações Sociais: o caso dos rolezinhos organizados via Facebook. In: XXXVIII EnANPAD - Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Administração, Rio de Janeiro, 2014. **Anais do XXXVIII EnANPAD**. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração, 2014, v. 38, p. 1-15.

TRINDADE, Eliane. Foi dar um rolê e morreu sozinho na contramão de um pancadão na ZL. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 15 abr. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/01/1397831-rolezinhos-surgiram-com-jovens-da-periferia-e-seus-fas.shtml>>. Acesso em: 24 out. 2015.

VENTURINI, T. Diving in magma: How to explore controversies with actor-network theory. **Public Understanding of Science**, London, v. 19, n. 3, p. 258-273, 2010.

VENTURINI, T. Building on faults: how to represent controversies with digital methods. **Public Understanding of Science**, London, v. 21, n. 7, p. 796-812, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, p. 7, 16 ago. 1998. Mais!

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Who is afraid of the ontological wolf? Some coments on an ongoing anthropological debate. **Cambridge Anthropology**, v. 33, p. 3-17, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SZTUTMAN, R. (Orgs.). **Eduardo Viveiros de Castro - Série Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALLACE, David Foster. **This Is Water** - Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life. New York City: Little, Brown and Company, 2009.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**: an essay in cosmology (1929). New York: Free Press, 1978.

WHITEHEAD, Alfred North. **O Conceito de Natureza** (1919). São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “Filosofia” (Big Typescript). In: \_\_\_\_\_. **Manuscrito**. Vol. XVIII, n. 2. Campinas: UNICAMP, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.