UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Escola de Comunicações e Artes
Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação

Ian Victor Santana Dawsey

**A EMERGÊNCIA DAS REDES DIGITAIS EM COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA
AMAZÔNIA**

Dissertação de Mestrado

São Paulo
2019

Ian Victor Santana Dawsey

**A EMERGÊNCIA DAS REDES DIGITAIS EM COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA
AMAZÔNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo, Área de Concentração: Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa: Comunicação e Ambiências em Redes Digitais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação, sob a orientação do Prof. Dr. Massimo Di Felice.

Orientador: Massimo Di Felice

**São Paulo
2019**

FICHA CATALOGRÁFICA

Cutter Dawsey, Ian Victor Santana
 A emergência das redes digitais em comunidades ribeirinhas na
 Amazônia / Ian Victor Santana Dawsey. – São Paulo - SP, 2019.
 xiii, 130 f. : il. ; 29 cm.

 Dissertação (Mestrado) Universidade de São Paulo, Campus
 Cidade Universitária, 2019.

 Orientadora: Prof^o. Dr^o. Massimo Di Felice.

 Inclui referências.

 1. Redes Digitais. 2. Comunidades ribeirinhas. 3. Amazônia. I.
 Título. II. Felice, Massimo Di. III. Universidade de São Paulo.

CDD

Ian Victor Santana Dawsey

A emergência das redes digitais em comunidades ribeirinhas da Amazônia

Dissertação apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

Local, ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. (Nome do orientador)
Afiliações

Prof. Dr. (Nome do professor avaliador)
Afiliações

Prof. Dr. (Nome do professor avaliador)
Afiliações

Aos meus pais por abrirem um mundo de possibilidades

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais pelo apoio, afeto, exemplo e por me permitirem escolher o meu caminho.

Agradeço ao professor Massimo Di Felice pelo acolhimento, inspiração, paciência e por acreditar no meu desenvolvimento como pesquisador.

Agradeço à professora Eliete Pereira pela generosidade e pelo convite para participar do intercâmbio cultural que realizamos no Xingu junto aos Ikpengs. Essa experiência ficará para sempre na memória.

Agradeço à USP e, em especial à ECA, pela possibilidade de desfrutar desse espaço de excelência no ensino e pesquisa.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa ATOPOS, que acolhem a todos e debatem no mais alto nível.

Agradeço ao Xanzera, meu irmão querido e melhor amigo.

Sou grato a todos aqueles que me ajudaram e estiveram comigo durante esse processo.

*À força de tanto ler e imaginar, fui me
distanciando da realidade ao ponto de já não
poder distinguir em que dimensão vivo.*

Dom Quixote

Resumo

Desde a década de 1990, a tecnologia digital vem transformando a forma como habitamos o território. Paralelamente, nessa mesma época, povos tradicionais tiveram suas lutas pela defesa da floresta reconhecidas pelo Estado brasileiro que vinculou a eles a ideia de preservação do meio ambiente amazônico. Essas lutas também contaram com o apoio de outros atores, como ONG's e a Igreja Católica ligada à teologia da libertação. Tendo em vista esse cenário complexo, temos como objetivo entender se a chegada das redes digitais na comunidade ribeirinha Suruacá (PA) alterou algum aspecto da comunicação da comunidade e se influenciou na relação de autonomia e interdependência dos ribeirinhos perante esses e outros eventuais atores, não necessariamente humanos, que interagem com a comunidade.

Palavras-chave: comunidade, ribeirinhos, redes digitais, Amazônia.

Abstract

Since the 1990s, digital technology has been transforming the way we inhabit the territory. At the same time, at that time, traditional peoples had their struggles for the defense of the forest recognized by the Brazilian state that linked to them the idea of preserving the Amazonian environment. These struggles were also supported by other actors, such as NGOs and the Catholic Church linked to liberation theology. Given this complex scenario, we aim to understand if the arrival of digital networks in the Suruacá riverside community (PA) has altered any aspect of community communication and influenced the relationship of autonomy and interdependence of the riverside to these and other eventual actors, not necessarily human, who interact with the community.

Keywords: community, riverine, digital networks, Amazon.

Lista de ilustrações

Figura 1 – Dominó que é jogado no barco durante a viagem	85
Figura 2 – Torre da Vivo instalada na comunidade	91
Figura 3 – Telecentro Cultural Japiim	93
Figura 4 – Print Screen da reportagem do El País no Intagram	99
Figura 5 – Jovens do coletivo Reciclabando protestam contra o lixo jogado pelas embarcações no rio Tapajós	100
Figura 6 – Entrevista Djalma	129
Figura 7 – Entrevista Joane	130

Lista de abreviaturas e siglas

a.C.	Antes de Cristo
APC	Association for Progressive Communications
ARPANET	Advanced Research Projects Agency Network
CJT	Coletivo Jovem Tapajônico
d.C.	Depois de Cristo
et. al.	Et Alii
etc.	Et Cetera
FC	Futebol Clube
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IBASE	Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IFF	Instituto Florestan Fernandes
IGC	Institute for Global Communications
IPCC	Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas
IPSO	Instituto de Projetos e Pesquisas Sociais e Tecnológicas
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
p.	Página
PA	Pará, Brasil
PSA	Projeto Saúde Alegria
Resex	Reserva Extrativista
RITS	Rede de Informação para o Terceiro Setor
RNP	Rede Nacional de Pesquisas
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
TAR	Teoria Ator-Rede

TIC	Tecnologias da Informação e Comunicação
TV	Televisão
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
UOL	Universo Online
USAID	Agência de Cooperação dos Estados Unidos

Sumário

	Introdução	14
1	A origem da ideia antropomórfica do social	20
1.1	O que nos une e o que nos separa?	20
1.2	Luz sobre a caverna	30
1.3	Quantos somos?	34
2	A crise da ideia antropomórfica do social	37
2.1	A herança metafísica	37
2.2	Um novo olhar a partir da ciência e tecnologia	43
2.3	A crise do antropomorfismo por meio da crise ecológica	50
3	A discussão sobre o comum	59
3.1	A comunidade a partir da biopolítica	59
3.2	A comunidade que vem	63
3.3	A desaceleração do comum	65
3.4	O comum no contexto de redes digitais	67
4	A questão da autonomia dos ribeirinhos na Amazônia num contexto de redes digitais	70
4.1	A formação das comunidades ribeirinhas na Amazônia	70
4.2	A relação entre a inclusão digital no Brasil e a chegada do primeiro telecentro à comunidade de Suruacá (PA)	75
4.3	A Ecologia comunicativa de Suruacá	81
4.4	A discussão sobre a comunicação de Suruacá com base em pesquisas anteriores	87
4.5	As novas conexões de Suruacá no contexto de redes digitais	95
5	Considerações finais	103
	Notas	110
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116
	APÊNDICES	121
	APÊNDICE A – Apêndice A - Entrevista Djalma	122
	APÊNDICE B – Apêndice B - Entrevista Joane	125

APÊNDICE C – Apêndice C –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	129
APÊNDICE D – Apêndice D –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	130

Introdução

A Amazônia ao longo de sua história foi objeto a serviço de múltiplos interesses humanos que imaginaram o domínio sobre a região, sua flora, fauna e seus primeiros habitantes. Mas o olhar que coloca a natureza como uma entidade externa a ser dominada possui uma origem antiga. É oportuno lembrar que o conhecimento ocidental, no campo da filosofia, desde os primórdios, já sinalizava para uma separação entre natureza e sociedade.

Platão é quem rompe com os filósofos naturalistas e passa a perceber a natureza como produtora de um conhecimento menor. O mundo sensível para Platão era ilusório. Para o filósofo grego, o verdadeiro conhecimento não podia ser encontrado na observação da natureza, mas na metafísica, ou seja, no mundo das ideias. Se como assegurava Heráclito, a natureza como tudo ao seu redor, se transforma, logo para Platão o verdadeiro conhecimento, o conhecimento imutável, deveria ir além da natureza, em um local que jamais pudesse se transformar. Este local seria o mundo das ideias. Portanto, para Platão o conhecimento proveniente da natureza era, se passível de ser modificado, opinativo e conseqüentemente falso. Está dada a ruptura entre natureza e sociedade que acompanha a história do conhecimento ocidental. E aberta a visão antropocêntrica predominante ainda hoje.

O problema que se coloca é que a visão centrada em si mesmo impede que o humano enxergue a relação ecossistêmica de interdependência de sua espécie com tudo ao seu redor, como a tecnologia e o ambiente. Mais do que isso, esquece que o próprio corpo é constituído pelas mesmas propriedades presentes na natureza. Nem o debate que nos separa do animal foi resolvido. Nosso olhar autocentrado ignora tudo e através dele construímos a necessidade de dominação e controle ilusório sobre a tecnologia e a natureza. Paradoxalmente, as pesquisas apontam que nossa própria espécie se encontra ameaçada pelo aquecimento global que nós mesmos ajudamos a produzir. A presença dos *Big Data* e da *Internet of Things*, por sua vez, já passa a questionar nosso controle sobre a tecnologia, dada a quantidade de dados incapazes de serem processados apenas pelo intelecto humano, sem o auxílio da inteligência coletiva das máquinas.

Essa tese parte do princípio de que é necessário repensar nossa relação com o território, com a tecnologia, e, portanto investigar potenciais novas formas de cidadania que coloquem em pauta outro tipo de interação entre o indivíduo e aquilo que o cerca. A região Amazônica, nesse contexto, se apresenta fértil para pensar essas questões, uma vez que, ao abrigar a maior floresta tropical do mundo, se coloca como um ecossistema altamente conectado, não apenas por humanos.

Levando em consideração que os ribeirinhos são apresentados historicamente

como populações tradicionais muitas vezes esquecidas, mas que habitam a Amazônia e possuem uma relação umbilical com a floresta, o objeto de estudo deste trabalho é a emergência das redes digitais nas comunidades ribeirinhas.

A ideia de separação entre política e natureza tem em filósofos como Michel Serres e Bruno Latour referências para a discussão. Ambos atestam que tal separação, fomentada a partir do contrato social, tem provocado a crise ecológica que vivemos hoje. É preciso reconstituir humanos e não humanos, diria Latour.

Na esteira desse problema, é preciso discutir a questão do comum, pois habitamos um planeta ecossistêmico e, como coloca a filósofa Isabelle Stengers, entramos numa segunda história a contragosto. A primeira história seria a de cada um por si, da luta pela sobrevivência. Já a segunda história diz respeito à intrusão de Gaia, à possibilidade de nos extinguirmos enquanto espécie por nossa irresponsabilidade diante da relação com a natureza. A questão para Stengers é “o que é preciso para tentar responder a Gaia de um modo que não seja bárbaro?” (STENGERS, 2015, p. 82). Partimos daí. . . E no nosso entendimento é preciso habitar outros espaços para quem sabe enxergar uma saída, se houver.

Logo, discutir o comum a partir da interação dos ribeirinhos com as redes digitais faz sentido, pois (1) são entendidos como povos que possuem uma relação com alto grau de conexão com natureza; (2) são povos miscigenados cercados por muitas influências e interesses externos; (3) há na literatura a respeito do tema a percepção de que as redes digitais alteram as relações e criam ambientes de autonomia de certos grupos e indivíduos.

Dito isso, o objetivo desse trabalho consiste em verificar se a chegada das redes digitais alterou algumas das relações da comunidade e como podemos pensar o comum a partir da experiência da comunidade ribeirinha Suruacá com as redes digitais. Falharemos, pois já partimos do pressuposto da impossibilidade de reconstituir todo o social. O que faremos é apontar caminhos e experiências que talvez nos faça repensar por onde devemos começar a olhar. Onde surge a ação parece sempre uma questão de difícil resposta.

De todo modo, começaremos por Suruacá, no Pará. Há na bibliografia que tivemos acesso um histórico que conecta Suruacá a um processo histórico de comunicação na Amazônia. É daí que surge nosso interesse. Suruacá é uma das trinta comunidades que ficam às margens dos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns, nos municípios de Santarém, Belterra e na Floresta Amazônica, que fazem parte da *Rede Mocoronga de Comunicação Popular*. A *Rede Mocoronga* é uma rede de comunicação idealizada pelo *Projeto Saúde e Alegria* que afirma ter como objetivo fornecer tecnologias e capacitar jovens ribeirinhos para que eles possam contar suas próprias histórias e desenvolver uma narrativa própria da Amazônia.

Até 1980 Suruacá não tinha sequer telefone público. A comunicação era realizada por barcos que vinham de Santarém (PA), cidade a cerca de 50 km de distância. Duas vezes por semana os barcos traziam correspondências (SILVA e LOBO, 2012). Suruacá foi a primeira comunidade ribeirinha a receber o *Projeto Saúde e Alegria* (SOUZA, 2013). A *Rede Mocoronga de Comunicação Popular* surgiu em 1995, com a produção de jornais, a utilização de máquinas de datilografia e mimeógrafos, além de criarem uma rádio comunitária chamada Rádio Japiim. Mais tarde a rádio foi acoplada a um telecentro construído em 2003. A telefonia móvel, por sua vez, chegou em 2010 (CASTRO e CORDEIRO, p. 94, 2015).

Se tratando de uma comunidade de difícil acesso, no meio da floresta amazônica, nos surpreendeu num primeiro momento esse histórico comunicativo. Porém, ao iniciar a pesquisa constatamos rapidamente que o blog de Suruacá organizado conjuntamente com o *Projeto Saúde e Alegria* por meio do site da *Rede Mocoronga* estava inativo desde 2014. Já o telecentro não estava mais funcionando segundo relatos de seus próprios moradores e da ONG *Projeto Saúde e Alegria*. Dentro desse cenário havia duas opções: Procurar outra comunidade, que não havia encontrado referências sobre a comunicação ou tentar descobrir onde se encontra a relação de Suruacá com as redes digitais, se ela existisse. Optamos pela segunda opção.

Buscamos, portanto, analisar como os ribeirinhos se organizam no ciberespaço, particularmente que tipo de redes sociais, blogs e sites utilizam, que tipo de uso eles fazem dessas plataformas, e que tipo de conteúdo produzem em termos de textos, vídeos, fotos, periodicidade de postagens e interações com demais pessoas na rede. A ideia inicial era apenas essa. Mas sentimos a necessidade de “estar lá”, “ver” ou “sentir” um pouco de como funciona a comunidade ainda que soubéssemos desde o princípio da limitação que existe numa observação “de campo” ou num “estudo etnográfico”.

É possível estar lá e não “ver” ou “ver” algumas coisas, ou quem sabe algumas coisas que os próprios ribeirinhos queiram mostrar. Ainda assim, achávamos importante ao menos observar qual a relação dos ribeirinhos com o seu ecossistema (os rios, a floresta, os animais, os barcos, os demais membros da comunidade etc.) e se convivendo minimamente com eles fosse possível notar alguma alteração na percepção deles sobre esse ecossistema após o contato com as redes digitais. Infelizmente só era possível naquele momento, em dezembro de 2018, passar uma semana com eles. Decidi ir para ao menos estabelecer uma relação mais próxima e entendi nas primeiras conversas que aquela não seria apenas “uma pesquisa sobre ribeirinhos”, ou sobre “ribeirinhos e redes digitais”, mas, sobretudo, uma relação de troca de conhecimentos. Num período curto observei, ouvi e anotei o que pude. Também foram feitas contrapartidas ou sugestões de como eu poderia contribuir com a comunidade. Logo vi que a comunicação se estendeu e pude perceber também que não havia comunicação “presencial” ou “comunicação” virtual. Os processos eram simultâneos. Sempre que

possível nos falávamos, eu e as pessoas que me receberam em sua casa.

De todo modo esse foi apenas um dos processos de construção desse trabalho. Primeiramente, o estudo concentrou seus esforços na revisão bibliográfica durante o ano de 2017. Entendemos que a leitura prévia garantiria um melhor acompanhamento do objeto quando nos colocássemos frente a ele. Seria relevante para adquirir uma base teórica sobre conceitos como ecologias comunicativas^[2], formas comunicativas do habitar^[3], ecologia política^[4], eto-ecologia^[5], além de necessário para a compreensão do processo de formação histórica dos movimentos amazônicos e novas formas de experimentação digital no campo da cidadania.

Importante mencionar que desde 2017 estamos em contato com as atividades do grupo de pesquisa ATOPOS, que tem contribuído na preparação para a apresentação de futuros trabalhos, e também para a discussão sobre temas ligados a tecnologia digital. Nessa etapa, ouvi e observei mais do que falei, mas aprendi mais do que imaginei. O período de 2017 foi, sobretudo, oportuno para o ingresso em disciplinas que contribuíram para um olhar transdisciplinar.

Até esse momento é necessário dizer que estava ainda num processo de construção teórica e que, as convicções que eu tinha, estavam relacionadas ao meu desejo de encontrar experiências que sinalizassem para novas formas de participação social que escapassem da linguagem dos movimentos sociais tradicionais. Com base nas leituras que vinha fazendo e no contato com meu orientador e grupo, além de uma inquietação por conhecer ambientes que fugissem do meu domínio, decidi que iria pesquisar sobre experimentações realizadas por redes digitais e povos da floresta. Ao pesquisar movimentos e ONG's que procuraram fazer uma defesa de seus grupos na Amazônia, nos deparamos com os projetos "Barco Hacker", "Energia solar para inclusão digital" (Instituto Mamirauá) e "Rede Mococonga de Comunicação Popular". Observamos que esses projetos trabalhavam com a inclusão digital de comunidades ribeirinhas como a da ilha de Paquetá-Açu (PA), a comunidade São João do Ipecaçu (AM) e a comunidade de Suruacá (PA).

No caso do Barco Hacker observamos que tinha como objetivo, além de uma nova finalidade para o barco enquanto meio de acesso e trocas, uma ideia de digitalização da floresta e saberes de populações tradicionais através da realização de oficinas, "hackspaces"^[6] e a fomentação da bricolagem^[7]. Já o projeto "Energia solar para inclusão digital" (Instituto Mamirauá), visava à "capacitação em Direitos Sociais, Informática Básica e Energia Fotovoltaica para moradores da cidade de Tefé e para a comunidade ribeirinha São João do Ipecaçu"^[8]. A ideia era "ferramentalizar" as pessoas através do digital para que ganhassem maior autonomia diante da economia na qual estavam inseridas. A Rede Mococonga, por sua vez, trata-se de um projeto grande, mas tanto no que diz respeito à tecnologia digital quanto aos demais meios de comunicação

o objetivo era possibilitar aos ribeirinhos a oportunidade de criar uma narrativa própria sobre suas comunidades e sobre a Amazônia.

Optamos por ficar apenas com a comunidade ribeirinha de Suruacá (PA), pois se tratava de um projeto antigo de comunicação junto a comunidade e porque não daríamos conta de estudar com relativa profundidade as três experiências. Definida a comunidade, e após uma leitura prévia da bibliografia, passei a buscar o contato de moradores de Suruacá que pudessem me receber. Esse processo foi um pouco longo. Em dezembro de 2018 tive a oportunidade de visitá-los para ficar apenas uma semana, uma vez que não poderia me estender em decorrência das festividades de fim de ano, além da possibilidade de deixarem Suruacá para visitarem familiares em Santarém, a cidade mais próxima. Combinamos assim, pois não sabia se haveria outra possibilidade e porque via como o início de uma relação que poderia ou não se estender.

Após minha estadia na comunidade passamos a nos comunicar por WhatsApp esporadicamente. Entrevistei dois moradores formalmente, reuni percepções minhas sobre minha estadia na comunidade, busquei nas redes digitais sites, blogs, páginas no Facebook, vídeos no YouTube e todas as experiências que pudessem sinalizar o envolvimento de Suruacá com as redes digitais. E busquei comparar, com base nas percepções dos entrevistados e nas pesquisas que foram feitas na época em que se dizia predominar uma comunicação voltada para o telecentro, a comunicação daquele período com a comunicação realizada a partir do surgimento da web 2.0.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro discute a origem da ideia antropomórfica do social, para buscarmos compreender de onde surge a ideia de uma separação entre política e natureza. No segundo capítulo, com base em autores como Michel Serres, Isabelle Stengers, Bruno Latour, James Lovelock, Massimo Di Felice, Gonçalves (através de sua discussão sobre Nietzsche), entre outros, afirmamos existir uma crise na ideia antropomórfica do social em decorrência das transformações da sociedade, mas em especial a crise ecológica que nos obriga a introduzir novamente a discussão sobre a natureza e nossa relação de interdependência em relação a ela, que inclusive nos constitui. Dentro dessa perspectiva, passamos a discutir o comum já no terceiro capítulo a partir de Esposito, Agamben, Stengers, Latour e Di Felice, tentando abarcar a natureza na discussão sobre o comum, seja pela leitura da presença do animal no homem (Esposito e Agamben), da cosmopolítica (Stengers), da Teoria Ator-Rede (Latour) ou do habitar atópico (Di Felice). Por fim, no quarto capítulo tentamos mostrar nossa pesquisa sobre a emergência das redes digitais na comunidade ribeirinha Suruacá, no Pará, e como podemos fazer uma leitura sobre esse processo.

Como já mencionado, não temos como pretensão esgotar o assunto, nem dizer o que é a comunidade ribeirinha de Suruacá e o que é a relação dela com as redes

digitais. Essa parece uma tarefa impossível com base em nossa leitura. O que fizemos, com base em nossas limitações, foi apontar caminhos para onde a comunicação ligada à Suruacá no ambiente de redes digitais parece ir sem esquecer que esses caminhos também estão sempre ligados ao olhar do pesquisador. Quem sabe novos olhares surjam a partir dessa leitura.

1 A origem da ideia antropomórfica do social

1.1 O que nos une e o que nos separa?

Conforme afirma o astrofísico Amancio Friaça:

A vida terrestre é constituída por hidrogênio, oxigênio, carbono e nitrogênio, os primeiro, terceiro, quarto e quinto elementos mais abundantes do Universo (o segundo elemento é o quimicamente inerte He) e os primeiros a surgirem. Assim, a vida na Terra é representativa da química do Universo (FRIAÇA, 2008, p.26).

Um outro dado. Calcula-se que 96% do nosso organismo é composto por oxigênio, carbono, hidrogênio e nitrogênio. O que isso tem a ver com a nossa discussão sobre o comum? Nosso corpo abriga em abundância os mesmos elementos presentes na Terra e no Universo. Os mesmos elementos que nos dão a vida, dão a vida a Terra e estão presentes no Universo. Ainda assim, o ser humano não se percebe como parte de uma ecologia do planeta. Não há discussão sobre o comum sem pensar tudo o que nos faz comuns.

Estima-se que há cerca de 13,5 bilhões de anos teve origem o Big Bang, há 4,5 bilhões de anos começou a se formar o planeta Terra, 3,8 bilhões de anos moléculas passaram a se juntar para formar organismos e 6 milhões de anos atrás foi encontrado o último ancestral em comum entre humanos e chimpanzés[1]. Em que momento exatamente passamos a nos diferenciar de outros seres?

Talvez devêssemos começar pelo conceito de vida. É a vida que nos aproxima dos outros seres viventes. Como revela o filósofo italiano Giorgio Agamben o conceito de vida nunca foi devidamente definido. Aristóteles não definiu a vida, apenas separou sua função nutritiva a fim de diferenciar seres animados de seres inanimados.

Agamben explica que para os gregos da Grécia antiga o conceito de vida possuía dois significados: *zoé* e *bios*. Existia, portanto, duas formas de vida. A *zoé*, que era a vida natural, compartilhada por todos os seres: humanos, divinos e animais. E havia a *bios*, que era a vida qualificada, ou seja, era a forma do ser humano viver sua própria vida ou em grupo, portanto se referia as características que diferenciam o homem.

Sendo a *polis* (onde predomina a política pública) o espaço idealizado pelos gregos para alcançar uma vida boa, os gregos excluíram a *zoé* da *polis*. Em outras palavras, para Agamben o homem ocidental, desde os primórdios, com os gregos, nega o divino e o animal através da política. A vida humana para os gregos sempre foi política. Platão definiu o homem por meio dos diálogos socráticos como um animal racional, enquanto Aristóteles o definiu como um animal político. Como veremos, essas definições iniciam uma ontologia que busca separar o homem da natureza por meio da

política. Esse processo irá percorrer toda a história da humanidade no ocidente ainda que a ciência abrisse caminho para problematizar essa separação.

Platão recusava a retórica sofista, mas buscou ir além das conclusões dos filósofos naturalistas. Como se sabe o mundo sensível para Platão era ilusório. Para o filósofo grego, o verdadeiro conhecimento não podia ser encontrado na observação da natureza, mas na metafísica, ou seja, no mundo das ideias. Se como assegurava Heráclito, a natureza como tudo ao seu redor, se transforma, logo para Platão o verdadeiro conhecimento, o conhecimento imutável, deveria ir além da natureza, em um local que jamais pudesse se transformar. Este local seria o mundo das Ideias.

Como revelam Giovanni Reale e Dario Antiseri em *História da Filosofia* havia para Platão Ideias inferiores, superiores (que condicionam as ideias inferiores) e um Demiurgo, um Deus, que rege essas Ideias. O mundo físico, que é aquilo que conseguimos ver, funcionaria como uma cópia do mundo das Ideias produzido por esse Deus. O mundo das Ideias era eterno como Deus, enquanto o mundo físico, sensível, era alterável por se tratar de um mundo sem essência. Portanto, para Platão o conhecimento proveniente da natureza era, se passível de ser modificado, opinativo e consequentemente falso.

Apesar das grandes descobertas científicas, a filosofia de Platão permanece extremamente influente na forma como ainda entendemos o mundo no ocidente. Aristóteles, por exemplo, discípulo de Platão, fez questão de discutir a metafísica platônica, mas como aponta o filósofo Bertrand Russell, não conseguiu se diferenciar em termos substantivos. Para Aristóteles, como no mundo das ideias, as formas se impõe a matéria, mas para conhecer o real precisamos das duas. O concreto, aquilo que vemos, depende da forma que dá o acabamento à matéria.

Na teoria aristotélica, as formas acabam sendo mais importantes do que a matéria. Pois é a forma que cria; a matéria, naturalmente, também é necessária, porém apenas como matéria-prima. A forma passa pelo substancial no sentido literal. Pelo que foi explicado, se compreenderá claramente que isto significa que as formas são entidades eternas e imutáveis, ressaltando o processo do mundo real (RUSSELL, 2016, p.127)

Para Russel não há grandes mudanças em relação à metafísica platônica para a aristotélica, uma vez que como vemos há também em Aristóteles a separação do que é real pelo que é uma entidade imutável, entendida como superior às outras. Platão e Aristóteles apresentaram um mundo que separa o homem e a natureza por meio da razão e da política. Nesse mundo, a natureza observável nos iludia, o verdadeiro conhecimento só poderia ser alcançado pelos filósofos que tinham acesso ao mundo metafísico, enquanto a política era o espaço destinado aos homens para resolver seus problemas sociais.

A grande mudança de percepção sobre o nosso mundo surge em 1543 quando se inicia a Revolução Científica. A Revolução Científica nasce, portanto, em um cenário de questionamento dos dogmas e das ordens vigentes que regiam a sociedade europeia. Sua grande contribuição foi mostrar, a despeito da metafísica platônica, que não só a observação da natureza poderia mudar a forma como entendemos o Universo, como nem o ser humano, tampouco a Terra eram o centro de tudo.

Convencionou-se que a revolução científica começou em 1543, quando Copérnico, moribundo, recebeu a primeira impressão de seu grande livro sobre as revoluções dos céus. A mudança de foco da terra para o sol era um esforço para os olhos ajustados a uma perspectiva galáctica autocentrada, e o sistema de Copérnico levou muito tempo para merecer aceitação. Ainda assim, aperfeiçoado e justificado por Kepler nos primeiros anos do século XVII, esse sistema gradualmente reformulou visões do cosmos, expandiu os limites do céu que era possível observar, substituiu um sistema estático por um dinâmico, e deslocou a percepção do universo para uma nova forma, em torno das trajetórias elípticas dos planetas (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2000, p.177).

Como observa o historiador Felipe Fernández-Armesto, essa Revolução Copernicana ofereceu à ciência uma forma de ver o mundo que já não negava os sentidos, mas pelo contrário se valia deles para conhecer tudo o que fosse possível. Na anatomia, por exemplo, a possibilidade de dissecar os corpos humanos, o que até então era proibido, e compará-los aos dos animais fez com que de forma gradativa a ciência passasse a tentar comprovar as diferenças existentes entre seres humanos, seres divinos e animais através do método científico o que prescindia de uma sustentação não apenas racional, mas também empírica.

No século XVI o belga Andreas Versallius, ao dissecar corpos humanos, encontrou diferenças anatômicas substantivas entre humanos e animais dando início a anatomia comparativa. Apesar do avanço científico os estudos anatômicos se encontravam ainda muito influenciados por Aristóteles que apenas separava os seres vivos dos inanimados com base nas faculdades da alma[2]. Sobre o conceito de vida, no século XIX, o anatomista e fisiologista francês Marie François Xavier Bichat propôs a distinção entre vida animal e vida orgânica. Dizia que havia duas possibilidades de vida: uma vida animal (ou vida animal de fora) que se expressaria na relação com o mundo externo; e uma vida orgânica (ou vida animal de dentro), que se expressaria internamente a um ser sem que ele fosse necessariamente consciente disso, como por exemplo, no caso da respiração ou da circulação do sangue, ações que os seres realizam de forma automática. O homem para Bichat possuía as duas vidas (vida animal e vida orgânica) (Agamben (2017, p.29-30).

Agamben, em sua análise contida na obra *O aberto: o homem e o animal*, partindo de Bichat, diz que o entendimento da separação do homem diante do animal se deve a separação entre a vida de relação, ou seja, a vida animal, e a vida vegetal,

ou seja, a vida orgânica. É reconhecendo essa diferença que o homem se percebe separado de outros seres. É percebendo que, para além de suas funções biológicas e nutritivas, o homem é consciente de um mundo exterior de forma distinta dos outros seres, e é através dessa consciência que ele pode se reconhecer como humano. E o que faz o homem atingir essa consciência é sua linguagem, sua capacidade de atribuir significado às coisas.

Não há aí grandes diferenças para o homem racional de Platão e Aristóteles, se não pelo fato de que a partir do século XVIII, com o avanço da ciência, a ideia de que os seres foram criados sem sofrer com a mutação do tempo vai sendo substituída por teses evolucionistas sobre o homem e os seres da natureza. O surgimento da paleontologia e da anatomia inclina a percepção sobre o mundo e seus habitantes para uma história que não é estática, mas evolutiva. Entra em discussão a ideia de uma passagem do animal ao humano que deve ser explicada pela ciência. Sendo a racionalidade entendida como principal fator distintivo do ser humano em relação a outros seres passa-se a buscar o momento em que o homem torna-se racional, ou seja, o momento em que surge a linguagem para o homem.

Yuval Harari, em seu livro *Sapiens - Uma breve história da humanidade*, afirma que o surgimento da linguagem que produziu diferenças substantivas na forma de comunicação da espécie humana ocorreu entre 70 mil e 30 mil anos atrás. Esse período é compreendido pelo historiador como o momento em que se inicia a história humana por conta de uma revolução cognitiva que foi capaz de nos diferenciar substancialmente enquanto espécie ao longo do processo evolutivo. Não seria possível saber ao certo o que teria causado essas mudanças na comunicação da espécie durante esse período, mas a teoria mais aceita segundo Harari seria a de que em decorrência de mutações genéticas acidentais passamos a complexificar nossa linguagem. Passamos a emitir sons e sinais com grande variação, além de armazenar uma quantidade significativa de informações que nos distinguiu de outros animais.

Isso fez com que desenvolvêssemos modos de cooperação entre a própria espécie estabelecendo relações de confiança que produziam um conhecimento sobre o mundo capaz de garantir a sobrevivência dos grupos humanos. Além disso, a espécie humana seria a única capaz de se comunicar através de lendas, mitos, deuses e religiões, ou seja, entidades que nunca viu. “Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular dos sapiens” (HARARI, 2017, p.32). As ficções possibilitaram a criação de narrativas coletivas de um mundo imaginado para populações inteiras, o que se prova impossível para outras espécies.

Fica claro que a teoria de que a separação do homem se dá por meio da linguagem implica pensar que a espécie humana vai se tornando cada vez mais racional ao longo do tempo, menos instintiva. Se o homem se reconhece através da

linguagem, se o que o separa dos outros seres é a sua capacidade de comunicação, faz sentido se perguntar em que momento esta surge para o homem. O antropólogo Roque de Barros Laraia, em seu livro *Cultura: um conceito antropológico* vai além e coloca a questão em termos específicos: Como e por que o cérebro do primata modificou-se a ponto de permitir o aparecimento do homem? (LARAIA, p. 53, 2001).

Dentro desse contexto, Agamben traz uma questão importante. Ao se perguntar sobre quando surge a linguagem para o homem para saber em que momento nos separamos dos animais, não estaríamos pressupondo, de forma contraditória, que o homem seria anterior a linguagem? Em outras palavras, na medida em que o que faz do ser humano um ser distinto dos demais se deva a sua capacidade de criar a linguagem e consequentemente ser transformado por ela, isso não implicaria que o homem já era consciente da linguagem antes de se tornar homem? Onde se dá a passagem do animal ao humano?

Segundo o biólogo Fabrício Santos a história da humanidade é conectada por 8.000 gerações de nossa espécie. Em um artigo intitulado *A grande árvore genealógica humana*, o biólogo descreve as diferentes teorias evolucionistas e aponta para os consensos estabelecidos entre os cientistas que se dedicam ao estudo da área. Santos (2014, p.90) afirma que há 6 milhões de anos uma população de primatas do noroeste da África se dividiu em duas linhagens que passaram a evoluir separadamente. A primeira linhagem continuou sua evolução no ambiente da floresta tropical, enquanto que a segunda se adaptou a ambiente mais abertos como as regiões de savanas. A primeira deu origem ao chimpanzés, enquanto que a segunda a espécie *Homo sapiens*.

Santos (2014, p.91) afirma que o *Homo sapiens* pertence à família antropoide, que se caracterizam pelo cérebro desenvolvido, olhos projetados para frente, dedos oponíveis, unhas nas mãos e pés que pudessem agarrar, capacidade de se manter ereto, entre outras características. Por meio de fósseis encontrados na África, o pesquisador coloca que há quatro espécies que possuem maior indício de se configurarem como ancestrais diretos do homem moderno.

A primeira seria a espécie *Sahelanthropus tchadensis* há 6 milhões de anos, a segunda seria a *Australopithecus afarensis* que teria habitado a Terra entre 4,5 a 3,5 milhões de anos, a terceira seria a *Homo habilis*, entre 2 e 1,8 milhões de anos, e a quarta seria a *Homo erectus*, entre 1,8 milhões de anos e 200 mil anos atrás. Como observa Santos, muitas espécies de homínídeos habitaram o planeta no mesmo período e local:

A existência de inúmeras espécies de homínídeos bípedes, muitos deles coexistindo na mesma época e local, e similarmente inteligentes (figura 5), nos traz reflexões sobre o passado de nossa linhagem e nossa existência atual. A linhagem humana, que se divergiu do chimpanzé pelo menos há 6 milhões de anos, ocupou ambientes diferentes da floresta equatorial, sendo muito bem

sucedida evolutivamente. Com o aumento do cérebro e a diversificação de espécies, principalmente a partir de 2 *Maa* com as primeiras espécies do gênero *Homo*³, houve uma provável especialização a nichos particulares, com o uso cada vez mais importante do intelecto para a obtenção de recursos alimentares como na caça e coleta, na fuga de predadores e para a vida em sociedade (SANTOS, 2014, p.96).

É consenso na paleontologia que o *Homo sapiens* surgiu na África. Porém não se sabe como foi realizada a passagem de *Homo erectus* para o *Homo sapiens*. Segundo Santos (2014), há duas teorias mais aceitas sobre a origem da espécie humana. Uma acredita que o *Homo sapiens* se originou diretamente do *Homo erectus* africano. A outra acredita que o *Homo sapiens* teria surgido através do modelo Mutirregional, ou seja, teria surgido a partir de populações de *Homo erectus* espalhadas pela África, Ásia e Europa que teriam desenvolvido um cérebro maior e outras características próximas ao *Sapiens* em função da migração entre essas populações. De todo modo, a passagem que nos torna humanos é ainda desconhecida.

Não há, portanto, uma resposta definitiva sobre a passagem do animal para o humano, ainda que seja aceito que a linguagem nos separaria dos animais. Para Agamben, essa indefinição sobre um possível momento de ruptura permite que ao longo da história a sociedade faça do humano mais ou menos animal de acordo com sua necessidade.

O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas esta não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e sim uma produção histórica que como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem. Ao se suprimir esse elemento, a diferença entre o homem e o animal se anula, a menos que se imagine um *homem* não falante – *Homo alalus*, portanto – que deveria servir de ponte de passagem ao humano. Mas isso é, claramente, apenas uma sombra trazida pela linguagem, uma pressuposição do homem falante, por meio da qual obteremos sempre e ao menos uma animalização do homem (um homem-animal, como o homem-macaco de Haeckel) ou uma humanização do animal (um macaco-homem) (AGAMBEN, 2017, p. 60).

Para Agamben a separação entre o homem e o animal é uma produção histórica realizada por uma máquina antropológica com duas variantes, uma antiga e outra moderna. A antiga inclui o não humano no humano, ou seja, se obtém o não-homem através da humanização do animal. Logo é o macaco que evolutivamente se torna humano, mas também inclui o animal no homem para se referir ao escravo ou ao estrangeiro, portanto seres tratados como animais com aparência humana. A variante moderna da máquina antropológica produz o processo contrário: exclui o não humano do humano, o isola, ou seja, animaliza o homem. Logo pensa o homem que pode se tornar macaco, que não deveria mais ser visto como humano, assim como pensou o judeu durante o nazismo que prejudicaria a evolução genética da espécie ou pensa um paciente em coma como ser que só existe através da sua função biológica, sem

consciência de si e do que está ao seu redor. Portanto, animais que deveriam ser separados do humano. Ambas as máquinas obtêm o não-homem: a antiga através da humanização do animal e a moderna através da animalização do homem, a antiga por incluir o não humano no humano, e consequentemente, humanizar o animal, e a moderna por excluir (separar) o não humano do humano, e consequentemente, animalizar o homem.

Curiosamente, como nos mostra Keith Thomas em *O Homem e o Mundo Natural*, de fato o homem se aproxima da natureza, valorizando-a ainda que de maneira externa e paradoxal, quando passa a destruí-la de forma acelerada após a revolução industrial. É a partir da modernidade que o homem urbano passa a desejar o campo, estudar as aves e pensar nos animais como seres que deveriam ser protegidos ou cuidados inclusive como animais de estimação. Estes, por sua vez, mais preservados por apresentarem comportamentos mais próximos ao comportamento humano. Ao mesmo tempo, como veremos mais adiante, nesse período a política passa a ter um controle cada vez maior sobre a vida biológica das pessoas. Humaniza-se o animal, mas animaliza-se o homem.

Temos na modernidade, portanto, na análise de Agamben a generalização do conceito de vida, a mistura entre a vida vegetativa (presente em todos os seres) e a vida de relação (que separaria o homem do animal). Dessa forma, torna-se difícil separar o homem do animal. Se antes tínhamos, como vimos com Bichat, a separação entre a vida vegetativa, ou seja, as funções vitais do corpo presente em todos os seres vivos, e a vida de relação, ou seja, a consciência daquilo que somos enquanto espécie e daquilo que nos cerca, que seria inerente apenas ao homem, na modernidade, por sua vez, temos a vida vegetativa invadindo cada vez mais o espaço da política (pertencente aos homens) e sendo gerida por ela. Temos, portanto, o que Agamben chama de animalização do homem, quando a sociedade passa a querer controlar a vida biológica (vegetativa) das pessoas, regular suas funções vitais nos mínimos detalhes.

A tese sobre o controle da vida biológica das pessoas como veremos mais adiante ganha força com Foucault. O filósofo francês trouxe luz a discussão quando analisou a relação do indivíduo moderno diante da biopolítica. A tensão entre o bíos, ou seja, a vida, e a política será a tensão entre o que nos faz biologicamente humanos e o que nos faz historicamente humanos, como propõe Foucault. Para Agamben a razão para esse processo de animalização do homem a partir da modernidade seria a pós-história para o homem, o fato de que gradativamente a poesia, a religião, a filosofia, os templos, as imagens, os costumes, assim como a ideia de Estado-Nação, perderam sua vocação histórica ao longo do tempo. Não haveria mais tarefas históricas possíveis de serem assumidas pelo homem a não ser a “gestão integral da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem” (AGAMBEN, 2017, p.122).

Quando Agamben menciona o fim da história para o homem faz referência a um mundo que perde seu narrador. Não há mais o que contar, pois não há mais o que perseguir. Sem a ideia de um processo evolutivo da história, sem a promessa do materialismo histórico, a crença na salvação da alma ou a permanência de uma verdade metafísica não resta mais um objetivo a ser alcançado pela humanidade.

A tese do fim da história foi iniciada por Hegel entre o final do século XVIII e início do século XIX. Posteriormente, foi reformulada por outros teóricos. Hegel, porém, não apontava para um mundo que havia se dado conta da ausência de uma verdade metafísica, mas pelo contrário, que poderia tê-la alcançado na modernidade através da reconciliação do povo com o Espírito Absoluto ao conquistar a liberdade universal.

De saída, importante apontar que Hegel não opõe a perspectiva cristã diante da perspectiva iluminista. Hegel acreditava que a história era governada pela razão. Quando é colocado que a verdade metafísica poderia ter sido alcançada por meio da reconciliação do povo com o Espírito Absoluto ao conquistar a liberdade universal, devemos entender que para Hegel o fim último da humanidade e, portanto de sua história, seria alcançar a liberdade universal, ou seja, quando a sociedade for capaz de não apenas intuir como faz a religião, mas se conscientizar de que Deus existe e que se manifesta através da história.

Em Hegel, a base do pensamento que coloca que a liberdade se encontra para o homem na consciência da existência de Deus está contida na separação entre o homem e o animal. Para Hegel a natureza é cíclica, as transformações observáveis na natureza se repetem, enquanto que a história, por sua vez, é progressiva, evolui através de etapas em que a sociedade ganha consciência de si mesma. A história é, portanto, racional. Enquanto o animal apenas consegue agir de forma impulsiva, imediata, o homem consegue suspender esse imediatismo por meio da razão. Ao se libertar do imediatismo o homem ganha consciência de si e distingue-se do animal. A história só atingiria seu fim quando o espírito dos povos, ou seja, a consciência que uma sociedade tem de si, reconhecer sua liberdade.

Logo percebemos em Hegel que o fim da história para o homem estaria ligado a separação do homem e do animal por meio da consciência e da racionalidade humana, o entendimento que a verdade se encontra na metafísica. Porém, a tese de Agamben, que sustenta a animalização do homem a partir da modernidade por conta da pós-história, está mais próxima de Nietzsche. Diferentemente de Hegel, Nietzsche não pensava que a história era construída progressivamente com um destino final. Para Nietzsche, a vida é vontade de potência, ou seja, a vida é guiada por uma força que está em constante luta, em constante conflito interno e externo. Há uma disputa interna em nosso próprio corpo, em nosso próprio organismo, assim como há disputas entre outros corpos. A luta seria a forma da vida. O filósofo italiano Roberto Esposito numa

interpretação Nietzscheana sobre a vida coloca que a vida e o poder sempre estiveram relacionados. Todo corpo lutaria exteriormente contra outros corpos como internamente através do conflito entre seus componentes orgânicos. A luta seria, portanto, a forma da vida, sempre sujeita a uma disputa de forças. Acerca de Nietzsche, como nos lembra Esposito:

A realidade é constituída por um conjunto de forças contrapostas num conflito que nunca chega a uma conclusão definitiva porque os vencidos conservam sempre, apesar de tudo, um potencial de energia que lhes permite não só limitar o poder dos vencedores, mas às vezes, inverter a relação de predomínio em seu favor (ESPOSITO, 2017, p.109).

Depreendemos daí que se a luta é a forma da vida, não há um fim para a batalha. Onde há vida existe um conflito eterno. Portanto, não pode haver um destino final para a humanidade. Para Nietzsche, a vida busca sempre sua potencialização, busca sempre ultrapassar os limites que lhe são impostos, portanto para que isso ocorra deve sempre estar em constante transformação. Porém, como nos lembra Esposito (2017), ao fazer isso a vida tende a destruir e se autodestruir, pois se o princípio vital é a contraposição de forças então ao se expandir de forma ilimitada a vida se depara com uma reação contrária que é o risco da morte. A vida seria política, no sentido de uma eterna disputa entre sua expansão e sua conservação.

Esposito chega a conclusão de que o homem para Nietzsche não possui uma identidade. Ele não seria um ser, mas um devir, que possui um passado e um futuro sem destino. Se o homem está desde sua origem vinculado ao animal, mas o supera em poder e sabedoria, e se a forma da vida é sua força contrária, diz Esposito que é provável que o animal e o homem se aproximem no futuro para produzir um tipo novo, ainda indeterminado. A animalização do homem pode levá-lo a uma biopolítica que produz vida ou, sua força contrária, portanto morte.

Percebemos que a tese de animalização do homem a partir da modernidade de Agamben é influenciada por Nietzsche, que percebe o ser humano como um devir. Outro a tratar do tema foi Heidegger. Agamben se vale de uma interpretação Heideggeriana para discutir a separação entre o homem e o animal. Agamben retorna a tese tripla de Heidegger que dizia: a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o humano é formador de mundo.

Segundo Agamben (2017), inspirado nas ideias de Jacob Von Uexküll, Heidegger imagina como o ecologista que o mundo é diferente para todos os viventes, ou seja, o tempo e espaço não são iguais para todos, uma vez que cada vivente se relaciona e percebe o ambiente de maneira distinta. Partindo desse pressuposto, Heidegger afirma que a pedra é sem mundo, uma vez que não se qualifica como ser vivo, portanto não possui acesso ao que se encontra a sua volta.

O animal é pobre de mundo, pois como afirmava Uexküll está preso no círculo de seus próprios ambientes (Umwelt para Uexküll; desinibidores para Heidegger), ou seja nos poucos elementos que definem o seu mundo perceptivo. O animal só conhece aquilo que entra em contato. Porém, para Heidegger, o que caracteriza a relação do animal com o seu desinibidor (ambiente) é o que ele chama de atordoamento, ou seja, aquilo que ao mesmo tempo paralisa, atordo e aprisiona, absorve. Logo, o animal não age diante do ambiente, apenas se “comporta” (apenas age de maneira instintiva sem conseguir “perceber” o ambiente, o outro).

Ao apenas se comportar diante do ambiente, ou seja, agir de maneira instintiva, o animal não desvela, não descobre o outro. Portanto, o ente para o animal não é revelado. Agamben salienta que para Heidegger isso não significa que o ente esteja fechado para o animal. Ele é aberto, só não é revelado, acessível. É, portanto, um mundo pobre no sentido de um mundo que é aberto ao outro, mas que não desvela o outro.

O ser humano, por sua vez, seria formador de mundo, pois consegue suspender sua relação com o ambiente. Segundo Agamben (2017), para Heidegger, o ser humano suspende sua relação com o ambiente através do tédio. Em uma análise sobre o tédio Heidegger afirmaria a existência de três formas de tédio que vão se instensificando até atingir o tédio profundo. Essa três formas se resumem a dois momentos que podem ser definidos como a essência do tédio.

O primeiro é o ser-deixado-no-vazio. Os nossos passatempos do dia-a-dia nos deixam muitas vezes entediados, absorvidos pelas coisas, ainda que elas não tenham nada a nos oferecer. Ficamos, portanto, absorvidos em um vazio. Neste primeiro momento do tédio o ser está preso ao que o entedia, porém aquilo que o entedia é indiferente a ele, portanto o recusa. O processo é semelhante ao animal quando se encontra atordoado, preso ao seu desinibidor (ambiente) que também lhe recusa ao não se revelar a ele.

O segundo momento que define a essência do tédio é o ser-mantido-em-suspenso. Se o ser-deixado-no-vazio, que corresponde a um primeiro momento da essência do tédio diz respeito a essa recusa do ente, daquilo que cerca o ser e é capaz de entediá-lo, a segunda essência do tédio corresponderia ao que o ser poderia fazer, ou seja, diz respeito às possibilidades que se apresentam diante do ser. No entanto, essas possibilidades se encontram suspensas na medida em que o ser se entedia. Logo o Dasein, o ser-aí, de Heidegger, como mostra Agamben, se apresenta como um “poder-ser”, uma possibilidade, mas uma possibilidade que só pode se comportar em relação ao ente caso se mantenha em suspenso no nada, ou seja, caso interrompa sua relação de vivo com o seu ambiente, caso recuse seu lado animal no instante em que se abre para o outro.

Depreendemos daí, através de Agamben (2017), que o ser-aí de Heidegger, o ser humano, é um ser sempre em construção, que existe sem nunca estar pronto, acabado. É, portanto, uma possibilidade. É um ser que é na medida em que ainda não é, mas que pode despertar para ser. Como explica Agamben, “o Dasein é simplesmente um animal que aprendeu a entediar-se, que desperta do seu atordoamento e para o seu atordoamento. O despertar do vivente para o seu ser atordoado, esse abrir-se angustiante e decidido, a um não-aberto, é o humano” (AGAMBEN, 2017, p.111).

Apesar das ideias de Nietzsche e Heidegger proporem o ser humano como devir, como um ser sempre em construção, a percepção platônica do homem como um ser racional que habita uma cópia de um mundo metafísico imutável estabeleceu uma separação entre homem e natureza difícil de ser superada inclusive pela ciência, como veremos com o filósofo francês Bruno Latour.

1.2 Luz sobre a caverna

Imagina uma caverna subterrânea provida de uma vasta entrada aberta para a luz e que se estende ao largo de toda a caverna, e uns homens que lá dentro se acham desde meninos, amarrados pelas pernas e pelo pescoço de tal maneira que tenham de permanecer imóveis e olhar tão só para a frente, pois as ligaduras não lhes permitem voltar a cabeça [...] (PLATÃO, 2016, p.273 - 274).

Consegue ver daí a cena? Gláucon responde que sim, no que Sócrates prossegue a descrição da situação dos prisioneiros. Detalha como estes enxergavam no fundo da caverna outros homens carregando objetos, estátuas e figuras de animais feitas de pedra e outros materiais. Gláucon intervém: “Que estranha situação descreves, e que estranhos prisioneiros! (PLATÃO, 2016, p. 274)”. Sócrates continua:

Como nós outros – disse eu. – Em primeiro lugar crês que os que estão assim tenham visto outra coisa de si mesmos ou de seus companheiros senão as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede fronteira da caverna? (PLATÃO, 2016, p.273 - 274).

Assim começa a Alegoria da Caverna de Platão. O diálogo se dá entre Sócrates e Gláucon. Como se sabe, Platão, discípulo de Sócrates, escreve a *República* como transcrição dos diálogos de seu mestre. Sendo Sócrates um filósofo que produziu seus ensinamentos com base na oralidade^[3] não deixou nada por escrito. É possível dizer como afirmam Giovanni Reale e Dario Antiseri, que existiu um Sócrates histórico (pessoa física) e um Sócrates platônico (personagem dos seus diálogos, portanto devemos ler o Sócrates dos diálogos platônicos através de uma visão de Platão).

A Alegoria da Caverna é possivelmente a passagem mais célebre da *República* de Platão, em que Sócrates mostraria a Gláucon como o verdadeiro conhecimento se

encontra metaforicamente além do que se vê, além das sombras, além das representações, logo fora caverna.

Na Alegoria Sócrates descreve uma situação hipotética em que um grupo de homens estão presos numa caverna desde meninos. Uma vez amarrados, só conseguem olhar para frente. Ao olhar para frente enxergavam outros homens carregando objetos, estátuas e animais de pedra, de madeira e outros materiais. Acreditavam que se tratava de imagens reais. Porém, só conseguindo olhar para frente, suas visões tinham acesso apenas ao fundo da caverna. Não conseguiam, no entanto, perceber que o que viam eram apenas imagens projetadas pelo sol de seres e coisas que estavam fora caverna.

Porém, certa vez, um prisioneiro se libertou e caminhando em direção a luz saiu da caverna. Assustou-se inicialmente com a luminosidade e todos aqueles objetos reais. Voltou então à caverna para contar a novidade do mundo exterior aos companheiros presos. Estes, porém, não acreditaram na loucura que ouviram e decidiram matá-lo.

A interpretação corrente que se faz da Alegoria da Caverna de Platão é da caverna como espaço-símbolo da ignorância. A caverna seria o mundo que nós vivemos, onde nos encontramos presos e condicionados a observar apenas as sombras, as representações do mundo real. Aqueles que conseguem se libertar, munidos da razão, teriam acesso ao mundo real e escapariam da ignorância.

Os historiadores Giovanni Reale e Dario Antiseri, em *História da Filosofia*, atribuem ao mito da caverna quatro significados que revelam o pensamento platônico. O primeiro é a divisão da realidade em diversos graus: as sombras simbolizariam as aparências sensíveis das coisas, enquanto as verdadeiras coisas se encontrariam fora da caverna representando as Ideias. O segundo significado diz respeito aos graus de conhecimento. As sombras representariam a *eikásia* ou a imaginação, enquanto que as estátuas representariam a *pístis* ou a crença, sendo a passagem da visão das estátuas para a visão dos verdadeiros objetos a representação da dialética. O terceiro significado se refere ao caráter místico e teológico que o mito representa. A vida na caverna sugere viver através dos sentidos, enquanto a vida fora da caverna simboliza a vida espiritual. Ao entrar em contato com o sol se entra em contato com Deus. O quarto e último significado estabelece a importância da política para Platão. Ao se desvencilhar das algemas, se deparar com a verdade e retornar à caverna para libertar os colegas escravos, essa ação pode ser traduzida como uma ação que seria produzida pelo filósofo que deveria ser também político. Ao retornar para libertar os companheiros e trazer a estes a verdade o filósofo estaria cumprindo seu papel e fazendo o bem.

Para Latour, o mito da caverna de Platão apenas reforça a Constituição moderna que separou, através de um contrato com base na lei, a natureza da sociedade, a natureza da política, seres humanos de não humanos.

Qual é a utilidade do mito da Caverna, hoje? A de permitir uma Constituição que organize a vida pública em duas câmaras: a primeira é este salão obscuro desenhado por Platão, onde os ignorantes se encontram acorrentados, sem poder olhar-se diretamente, comunicando-se apenas por ficções projetadas sobre uma espécie de tela de cinema; a segunda se situa do lado de fora, em um mundo composto não de humanos, mas de não-humanos, insensíveis às nossas disputas, às nossas ignorâncias e aos limites de nossas representações, bem como de nossas ficções (LATOUR, 2004, p.32-33).

Se do lado de fora está o mundo real que apenas alguns eleitos têm acesso, e ainda assim não conseguem convencer o restante do grupo, como superar a ignorância? E como conectar seres humanos a natureza, se essa é externa ao nosso mundo? Para Latour a Alegoria da Caverna torna a democracia impossível.

Antes de Platão, os filósofos pré-socráticos eram filósofos naturalistas. Recorriam à natureza, à *physis*, para explicar os fenômenos. Romperam com a mitologia grega que encontrava no sobrenatural a explicação sobre o mundo. A polis, antes dos filósofos naturalistas, vivia das narrativas míticas, das histórias que eram contadas sobre deuses, monstros e heróis, que ajudavam a organizar a vida social das cidades-estados gregas. Os filósofos naturalistas, como Tales de Mileto (624-545 a.C.), Heráclito de Efeso (535-475 a.C.), entre outros, acreditavam que era possível entender o mundo racionalmente a partir da observação da natureza. Tales acreditava que deveria existir algo que representasse a essência de todas as coisas. Ao observar a natureza disse que a água era esse elemento. Heráclito, contrariando Tales, sustentava que a essência para todas as coisas não podia ser a água, pois ela como tudo na natureza está em constante transformação, portanto a verdadeira essência das coisas era a mudança.

Platão ao tomar conhecimento da tese de Heráclito sobre a constante mudança dos fenômenos da natureza concorda com ela. Porém, vai além. Diz que se ao observar a natureza nos damos conta de que os fenômenos estão em transformação constante, não podemos conhecer verdadeiramente por meio da observação da natureza, logo o verdadeiro conhecimento, o conhecimento imutável estaria no mundo metafísico, no mundo das ideias. A ideia seria a verdadeira causa das coisas. Para Platão a essência das coisas poderia ser encontrada em um único princípio, que era o princípio do Bem ou do Um.

Como revela os filósofos Giovanni Reale e Dario Antiseri em *História da Filosofia* existe um princípio supremo para Platão que é o princípio do Bem ou Um, responsável por produzir o ser e a substância. O Um é o princípio supremo, pois organiza o segundo princípio que é o princípio da multiplicidade ou da Díade. O princípio da multiplicidade corresponde a tudo que é múltiplo, que é ilimitado e necessita ser delimitado, portanto é inferior na medida em que necessita ser organizado por outro princípio. O Um funciona como a essência, a substância, aquilo que organiza o resto. Abaixo dos princípios vêm as ideias gerais como a ideia do ser, do repouso, do movimento, da

identidade, da diversidade, da igualdade, da desigualdade, entre outras. O mundo sensível, que observamos na natureza, é organizado por ideias inferiores que, por sua vez, são geradas por essas ideias superiores. Essas ideias superiores são resultado do princípio do Um ou do Bem que delimita, que age sobre a Díade, ou seja, que age sobre o princípio da multiplicidade. Logo, o princípio do Bem age sobre o princípio da multiplicidade, portanto delimita o ilimitado. Para Platão o que vemos, o que podemos observar na natureza, é fruto de um mundo organizado por ideias que funcionam dentro de um sistema hierárquico regido por um princípio supremo.

Como interpretam Reale e Antiseri o mundo sensível, ou seja, o que temos acesso seria uma espécie de cópia do mundo inteligível (mundo das ideias). Essa cópia teria sido produzida por um Deus que decidiu assim fazer porque desejava fazer o bem. O que vemos de mal no mundo sensível é apenas fruto irracionalidade que ainda não atingiu a racionalidade do mundo inteligível.

Se o mundo das ideias seria o mundo onde reside o verdadeiro conhecimento, é possível dizer que o mundo observável, da natureza, é para Platão o mundo falso, da ficção. A verdade não era para Platão acessível a todos nem deveria ser confundida com a opinião. Como mencionado, aqueles que apenas observavam os fenômenos da natureza não poderiam conhecer a verdade. Em outra passagem da *República* Platão determina em mais um diálogo socrático quem deveria buscar a verdade. Gláucon pergunta: “Mas aqueles que amam a verdade em cada coisa devem ser chamados de filósofos ou amantes do saber, e não da opinião?” (PLATÃO, 2016, p.232). Sócrates então responde: “Seguramente” (PLATÃO, 2016, p.232).

A verdade seria restrita apenas àqueles capazes de pensar em termos metafísicos, ou seja, aos filósofos. O mundo ideal de Platão deveria começar por uma cidade ideal. Como observa o sociólogo Massimo Di Felice “somente se o político se tornasse filósofo seria possível edificar a cidade verdadeira, ou seja, a *República*, fundada sobre os supremos valores da justiça e do bem” (DI FELICE, 2009, p. 92). A cidade ideal, a cidade platônica, é assim descrita pelo sociólogo:

A ideia de cidade platônica, dividida em funções, governada pela racionalidade e defendida pela força dos guerreiros, era a materialização e, ao mesmo tempo, a forma comunicante das ideias do filósofo. Totalmente protegida por muro, a cidade, com seus jardins, seus ginásios, seus parques, suas águas quentes e frias, seus canais para a agricultura e o seu palácio real, vizinho das casas dos deuses, constituía a arquitetura visível do raciocínio platônico. Mais do que os seus construtores, o projeto, isto é, um texto e a ordem das coisas racionais escritas, é que dava origem à cidade da “beleza” (DI FELICE, 2009, p.92).

A cidade ideal, compartimentada, dividida em funções e projetada por um filósofo era, portanto, uma cidade hierarquizada. Para Di Felice a cidade ideal platônica colocava como estrangeiro tudo aquilo que estivesse para além dos muros da cidade.

Jean-Pierre Vernant (2002) observa que há uma mudança na cidade imaginada por Platão. Diz ele que para Platão não seriam mais os homens que deveriam dirigir as cidades, mas sim os deuses. Dessa forma, é possível sentir essa transformação do espaço da pólis por meio da construção da Acrópole que substitui a ágora na posição central de Atenas. A centralidade do espaço de decisão dos homens é substituído pelo espaço de culto ao sagrado.

A Alegoria da Caverna e a cidade ideal platônica sugerem a idealização da vida vivida de forma racional, acessível apenas aos seres humanos. Percebe-se aí uma primeira ruptura entre natureza e sociedade que acompanha a história do conhecimento ocidental.

1.3 Quantos somos?

Alguns autores buscaram fazer o resgate da separação entre a política e a natureza do ponto de vista da história e filosofia. Bruno Latour é sem dúvida um dos mais notórios a se dedicar a questão. Talvez a base de toda a construção do seu trabalho epistemológico possa ser resumida pela questão que ele mesmo formula: “quantos somos nós?” Em *Políticas da Natureza* Latour traz essa questão para depois perguntar: “podemos nós viver juntos?”. Não há como responder a segunda pergunta sem refletir sobre a primeira. Aí consiste a grande contribuição do filósofo. Ao perguntar quantos somos Latour questiona o que nos separa dos não-humanos.

O social de Latour não é composto apenas por seres humanos. Sua percepção sobre o social é alargada. Nele cabem artefatos, pessoas, animais, plantas, ideias, rios, reuniões, conferências, enfim, tudo o que for capaz de influir em determinada rede de atores. Para o filósofo francês, habitamos um mundo regido por essas redes de atores formadas por seres híbridos de natureza e cultura. Porém, para Latour o problema é que ainda que estejamos imersos e ao mesmo tempo somos constituídos por essas redes, o homem apenas produz políticas para sua própria espécie, o que impede a humanidade de se libertar da narrativa progressista que acompanha sua história no mundo.

Logo, sendo o social composto por entidades diferentes não faria sentido aderir ao projeto que ele chama de purificação crítica, ou seja, ao projeto que visa separar seres humanos e não-humanos, natureza e sociedade, ou deixar que os cientistas administrem a natureza e os políticos a sociedade.

Sua crítica ao antropocentrismo é influenciada por Michel Serres que na obra *O Contrato Natural* percebe que o contrato social estabelecido pelos filósofos iluministas contemplava apenas seres humanos se esquecendo de outras entidades. Para Serres toda a base do direito e da ciência ignorou o papel da natureza em suas formulações,

logo seria necessário um novo contrato que estabelecesse um pacto com a natureza capaz de desenvolver uma relação de equilíbrio de forças no mundo. Latour, tomando como base as observações de Serres elabora uma crítica ao discurso moderno. Enxerga uma dupla assimetria no conceito de modernidade. (1) A ruptura na passagem do tempo; (2) o combate entre vencedores e vencidos.

A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. (LATOUR, 2013, p.15).

Não há originalidade na narrativa anti progresso, já formulada a exaustão por diversos teóricos. A originalidade de Latour consiste em destrinchar o discurso moderno para elaborar uma teoria que consiga interpretar o mundo híbrido das redes associativas. Para Latour, o que sustenta a modernidade e a dupla assimetria é a separação entre o mundo natural e o mundo social. Dessa forma, só faz sentido falar em modernidade se olharmos separadamente para seres humanos e não-humanos. Buscar a simetria seria olhar ao mesmo tempo para humanos e não-humanos e perceber que essas entidades estão interligadas por redes complexas, as quais o autor chama de híbridos. Logo, híbridos seriam redes e também seres formados pela mistura entre humanos e não-humanos, portanto pela mistura entre cultura e natureza.

Ao aderir a esse projeto de purificação crítica o homem permaneceria moderno, mas ao se atentar para os seres híbridos, para as redes formadas por seres humanos e não-humanos o homem deixaria de ser e ter sido moderno nos termos do contrato social estabelecido.

Sua resposta para o problema da narrativa progressista e antropocêntrica da história, incorporada pelo discurso moderno, está baseada em três frentes: a crítica à modernidade, o apelo à ecologia política e por último a proposta de uma teoria/método capaz de reunir humanos e não-humanos.

A crítica de Latour ao discurso moderno além da elaboração de uma teoria capaz de reagregar o social é sem dúvida original. Como vimos com Agamben, Esposito, Latour, Heidegger e Nietzsche, o ser humano é um ser em construção, interdependente do seu meio social, dos seres e das coisas que compõem o seu meio. Para pensar o comum devemos pensar tudo aquilo que nos faz ao mesmo tempo comuns e diferentes, tudo aquilo que produz transformação em nós, e isso inclui, além dos seres humanos, outras entidades. No próximo capítulo veremos como o surgimento da modernidade,

da ciência, do capitalismo e os avanços tecnológicos transformaram a forma como nos comunicamos e criaram processos que fizeram o homem questionar a si mesmo e sua presença no mundo.

2 A crise da ideia antropomórfica do social

2.1 A herança metafísica

Cada época e local específico ofereceram, não só ao ser humano, mas a todas as espécies determinadas condições para que pudessem sobreviver. As mudanças de temperatura, a formação dos rios, dos mares, as variações das cadeias alimentares dos organismos ao longo do tempo, a formação das cidades, as dinâmicas das florestas, os processos de migrações populacionais, as grandes descobertas, os processos de colonização, o aumento populacional, os avanços tecnológicos, enfim, inúmeras foram as transformações que produziram alterações no rumo do planeta que habitamos. Cada época com suas especificidades.

Porém, a ideia do homem racional como produto de uma história do mundo escrita por um artífice divino perdurou no pensamento ocidental sem maiores questionamentos até o surgimento da Ciência, quando a mesma colocou um ponto de interrogação sobre essa narrativa. Como vimos, Platão dividiu o mundo em dois. O mundo físico, ou seja, o que enxergamos na natureza, e o mundo metafísico, ou seja, o mundo das ideias. No mundo metafísico, do qual se originaria o mundo físico, as ideias seriam organizadas por uma entidade divina e dispostas aos filósofos, aos homens dotados de uma racionalidade que lhes permitissem acessar o verdadeiro conhecimento.

A narrativa platônica que colocava um Deus acima do homem, que por sua vez, deveria se orientar e viver sob certos valores e ideias imutáveis foi incorporada pelo cristianismo durante a Idade Média. O período helênico que antecede o cristianismo instituiu uma abertura para novas formas de pensamento durante o domínio da Macedônia por Felipe II e Alexandre Magno. Alexandre que seguiu a expansão promovida por seu pai Felipe II até Grécia estendeu as conquistas do Império Macedônico até o Oriente Médio, Egito e Índia. Alexandre assumiu a condição de imperador aos vinte anos após a morte de seu pai. Fora educado por Aristóteles e recebeu grande influência da cultura grega introduzindo-a nos territórios dominados pelo Império Macedônico. Durante o período helênico, que antecede o domínio do Império Romano sobre o mundo ocidental, o choque entre culturas produziu uma mistura entre valores orientais e ocidentais, ainda que a cultura grega se sobrepusesse diante das demais. As ideias estavam circulando. É entendido pelos historiadores que o período helênico se estendeu por volta de 336 a.C., quando assume Alexandre Magno como imperador, até 30 a.C. quando os romanos anexam o Egito aos seus domínios.

Como dissemos, a religião cristã que irá regular os valores ocidentais por mais de mil anos a partir da ascensão de Roma sobre o mundo, seguiu uma narrativa platônica. Apesar da influência do cinismo, pitagorismo, epicurismo, hermetismo, orfismo, entre

outras filosofias, predomina-se nos primeiros séculos d.C. em Roma a influência da filosofia platônica da qual as demais correntes filosóficas nutriam suas questões. Como nos mostra o pesquisador Antonio Wardison C. Silva.

Em termos gerais, como nos primeiros séculos do cristianismo não se obteve uma filosofia criativa e nova, apenas vigorou, particularmente, o pensamento platônico, como síntese de todas as especulações. A tendência foi desenvolver uma filosofia prática e de ordem moral e religiosa, em detrimento de uma especulação cosmológica ou gnosiológica. A filosofia se direciona para o campo da interioridade humana, como uma terapia para a alma (SILVA, 2010, p.48).

Nesse sentido, o cristianismo buscava colocar em prática algumas das ideias platônicas. Uniu, por exemplo, a fé à razão, buscou provar a existência de Deus e introduziu a ideia de salvação, ressurreição e pecado. No início do século I e II eram os apóstolos que contribuíram efusivamente para a formação do pensamento cristão. A filosofia apostólica era baseada no registro da figura de Cristo pelos apóstolos. Um de seus principais apóstolos foi Paulo de Tarso responsável por escrever treze epístolas do Novo Testamento. Nos séculos III e IV a Igreja foi influenciada pelos padres apologistas que escreviam cartas aos imperadores defendendo a verdade católica e buscavam converter fiéis. Se nestes primeiros dois períodos já se notabilizava a influência platônica, sobretudo pela concepção semelhante no que se refere à ideia de imortalidade da alma e de santíssima trindade, nos séculos posteriores durante o período patrístico e escolástico Platão e Aristóteles foram amplamente utilizados pelos filósofos cristãos para tentar provar alguns dogmas da Igreja por meio da razão e da lógica. Não bastava apenas crer na palavra de Deus, mas era preciso provar sua existência, como tentaram fazer filósofos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Assim como fez Platão ao trazer para sua filosofia a noção de que existia uma verdade imutável e que apenas os filósofos teriam acesso a esse conhecimento, da mesma forma o fizeram os apóstolos, filósofos e padres cristãos. Como lembra o historiador Fernández-Armesto a Igreja Católica apresentava aos fiéis o “mundo da verdade” por meio de autoridades que intermediavam a palavra de Deus. Cabia aos cristãos possuir a fé necessária nessas autoridades.

Desde o tempo descrito nas Escrituras, quando os apóstolos e outros membros importantes da fraternidade cristã reuniram-se num conselho para deliberar sobre a doutrina, a verdade que lhes fora dita era mediada por uma hierarquia que eles estavam dispostos a acatar. Nenhuma sociedade incorporou tão completamente a ideia de que a verdade depende da autoridade para ser recebida quanto a cristandade medieval. A Idade Média europeia é frequentemente tratada e traduzida como uma “Idade da Fé”, considerando-se que a autoridade e a razão eram tidas na mais alta conta (Fernández-Armesto, 2000, p.93).

Felipe Fernández-Armesto em, *Verdade: uma história*, afirma que a sociedade ocidental e a Igreja Católica foram idênticas por mil anos e que por todo esse tempo a Igreja deteve o monopólio sobre a verdade. A ideia da verdade como recebida por um meio transcendente durante a hegemonia da Igreja Católica pressupôs a confiança numa autoridade que intermediasse essa relação com o sagrado. Como nos mostra a história, a Igreja Católica funcionou como essa autoridade detentora sobre o verdadeiro conhecimento até o surgimento da Reforma Protestante, quando Martinho Lutero no século XVI traduziu a bíblia para o alemão e questionou o poder da Igreja.

A partir da tradução da bíblia para o alemão pelo então monge e teólogo Martinho Lutero se questionou o poder da Igreja Católica e todos os intermediários que se colocavam entre a palavra de Deus e os fiéis. A tradução da bíblia foi importante, pois possibilitava às pessoas a leitura do texto sagrado por conta própria retirando da Igreja Católica o monopólio sobre a palavra. A tradução da bíblia por Lutero, e a publicação das suas 95 teses questionando a Igreja Católica, contaram com a invenção da prensa de Gutemberg, uma tecnologia que passou a difundir e fazer circular as ideias formando um público leitor que não existia até então.

Antes disso, durante o feudalismo na Idade Média cabia apenas à nobreza e ao clero o poder e acesso sobre a palavra de Deus, ainda que outros, mesmo antes de Lutero, reconhecessem a importância da experiência direta das pessoas com a verdade, do contato com Deus. Filósofos como Santo Agostinho, que como revela o historiador Fernández-Armesto, acreditava que o verdadeiro conhecimento deveria chegar de maneira direta sem intermediários a partir de uma relação direta com Deus. Segundo o historiador, para Agostinho:

Haveria verdades que iriam além dos sentidos e da razão, como as verdades dos axiomas matemáticos, dos ideais de beleza e bondade, além da distinção entre verdadeiro e falso. Esse conhecimento deveria chegar através de uma iluminação (FERNANDEZ-ARMESTO, 2000, p.96-97).

Ainda que Santo Agostinho defendesse a relação com a verdade sem intermediários como o fez Lutero, percebemos em sua filosofia mais uma vez a semelhança com a concepção de mundo platônico através das verdades imutáveis e da separação entre o conhecimento verdadeiro e falso.

Avançando um pouco mais vemos que a própria organização da cidade romana idealizada por Santo Agostinho a partir de 416 d.C. se aproxima da República de Platão. O sociólogo Massimo Di Felice em *Paisagens Pós-urbanas* revela essa aproximação. Para o sociólogo, tanto a República platônica quanto a Roma agostiniana foram projetadas como símbolos de cidades ideais, perfeitas para se viver e concebidas com base nos textos e ideias dos respectivos filósofos. Platão escreve *A República* idealizando Atenas, ao passo que Santo Agostinho escreve *A Cidade de Deus* idealizando Roma.

Como colocamos no capítulo anterior, para Di Felice, desde Platão, que expõe suas ideias em *A República*, se busca construir a cidade ideal, “verdadeira”, organizada sobre os valores da justiça e do bem, como no caso de Atenas. Assim como a República platônica, a Roma agostiniana era também uma cidade idealizada. Logo após o saque de Roma pelos visigodos em 410 d.C, o que arruinou a cidade, Santo Agostinho escreve entre 416 e 427 d.C. a obra *A Cidade de Deus*. Santo Agostinho buscava defender uma Roma cristã que não seria vulnerável se estivesse orientada para o culto a um único Deus. Na obra Santo Agostinho descreve duas cidades que representariam dois mundos distintos. Uma era a cidade dos homens, terrena, imperfeita, passageira, habitada pelos humanos, a outra era a cidade de deus, celeste, perfeita, ideal, eterna, disposta aqueles que após a morte tivessem habitado a cidade dos homens seguindo os valores cristãos.

Como observa Di Felice (2009, p.31): “Seja na tradição bíblica, seja na filosófico-literária helênica, o ambiente natural e o território aparecem como entidades separadas e externas ao homem”. A semelhança entre o cristianismo e a filosofia platônica é clara. Platão imaginou um mundo orientado pela razão e pela metafísica, porém com o passar do tempo foi-se levantando questões sobre a compatibilidade dessas duas formas de entender o mundo. Apesar de inspirar outras correntes filosóficas e a própria religião cristã, provar racionalmente a existência de algo imutável, quando ao olhar para a natureza, o observador enxerga constantemente a transformação das coisas, nunca foi tarefa fácil. A lógica aristotélica, utilizada posteriormente pela Idade Média cristã enfrentou com dificuldades o debate entre a separação do que é verdadeiro e do que é falso, encerrando a questão, quando não pela lógica, através da força da autoridade ou recorrendo à tradição das Escrituras.

Em termos de contraponto à verdade metafísica, do ponto de vista da filosofia, foi Nietzsche quem mais enfatizou a necessidade de superar tal questão. O historiador Sérgio Campos Gonçalves em seu artigo *Da premissa metafísica à história do sentido: a verdade em questão e sua concepção como objeto em Nietzsche* mostra como o filósofo alemão debate a construção histórica da verdade metafísica platônica que influenciou decisivamente o pensamento ocidental ao longo do tempo.

A partir de Gonçalves, vemos que Nietzsche mostra que é justamente com Platão na Grécia Antiga que o homem produz uma ruptura com a natureza ao negar os rituais dionisíacos que faziam parte da Grécia pré-socrática. Quando a filosofia de Platão é disseminada, Nietzsche acredita que ao longo do tempo a sociedade vai reprimindo o espírito dionisíaco em favor do espírito apolíneo. Aqui devemos entender o espírito dionisíaco como o espírito ligado ao prazer, ao caos, às emoções, ligada ao deus Dionísio, deus das festas, do vinho e da música. Já o espírito apolíneo remete à razão, à ordem, à autoconsciência, ligado ao deus Apolo, deus do Sol. Para Nietzsche o ser humano possui os dois espíritos, ainda que a partir da influência da metafísica

platônica o homem estaria ao longo do tempo reprimindo seu espírito dionisíaco em função do espírito apolíneo, em função do pensamento racional.

O cristianismo apenas reforçaria o espírito apolíneo a partir da submissão do ser humano a uma entidade superior e ao sacrifício de uma vida dedicada aos valores cristãos. Nietzsche acreditava que a moral cristã nega a vida terrena dos homens, nega a vida em sua potência presente sob a possibilidade de viver uma vida posterior à morte. Esse espírito apolíneo, criado como possibilidade de lidar com o conflito existencial e que foi incorporado pelo cristianismo, nasceria da metafísica platônica que recusava o lado instintivo do ser humano para que se sobrepujasse seu lado racional. Contra a verdade Nietzsche afirma, como coloca Gonçalves, que antes de Platão havia na Grécia pré-socrática a tragédia. Nesse início, o gênero trágico era apresentado através de peças teatrais que conectavam os homens aos deuses por meios de rituais que cultuavam o deus Dionísio. Para Nietzsche, a tragédia era uma forma de arte que questionava a verdade absoluta, pois colocava o homem diante da vida e da morte, da experiência instintiva que leva ao trágico, à falta de sentido para o que vivemos, ou seja, às ilusões que formam a vida. Mas, “a partir da filosofia socrática, nega-se a ilusão da aparência em nome de uma ilusão da essência, e, assim, institui-se a prevalência da verdade como valor superior” (GONÇALVES, 2011, p.124).

Platão, como vimos, em boa parte de seus diálogos socráticos contidos na *República*, funda a separação de mundos através da metafísica, afirma a existência de uma essência para as coisas, nega as artes e produz o que, de acordo com Gonçalves, Nietzsche chamará de “espírito científico”:

Em sua crítica à tradição filosófica, Nietzsche compreende que, a partir de Sócrates, a instituição da metafísica racional produz um “espírito científico”, uma crença na verdade, configurada como busca pela essência contra a aparência, cuja consequência é enterrar o saber trágico e o poder criador do artista (GONÇALVES, 2011, p.124).

Como observa Gonçalves, pela perspectiva de Nietzsche, a ciência moderna não seria um processo de ruptura com a metafísica platônica, mas seu desenvolvimento. O “espírito científico” possui sua base na metafísica platônica na medida em que esta instaura a ideia de uma verdade imutável para as coisas que precisa ser descoberta. O conhecimento nesse sentido seria a busca pela verdade, uma crença na existência de uma verdade sobre as coisas, que deve ser encontrada.

Porém, para Nietzsche a separação entre o que seria verdadeiro ou falso seria apenas mediada pela linguagem. É por meio da comunicação que se estabelece o que aparenta ser verdade ou mentira. Atribuímos significado às coisas e compartilhamos e produzimos o sentido que queremos dar a elas. Sendo assim, não haveria valores inquestionáveis, mas apenas valores construídos historicamente e socialmente. Como

mostramos no primeiro capítulo com Yuval Harari, a espécie humana seria a única capaz de se comunicar através de lendas, mitos, deuses e religiões, portanto, entidades que nunca viu, ou seja, a única que conseguiria por meio da linguagem, criar ficções.

Daí o entendimento de Nietzsche de que a ciência moderna apenas prolonga a crença na busca sobre a verdade do mundo proveniente da metafísica platônica e que foi incorporada pelo cristianismo:

O que funda a ciência é a fé na superioridade da verdade. Dessa maneira, a ciência só existe com a fé no postulado metafísico de que um o verdadeiro é superior ao falso, ao aparente e ao ilusório. Por isso não há, na reflexão sobre a vontade de verdade de Nietzsche, uma distinção entre a racionalidade filosófica clássica e a racionalidade filosófica científica moderna. O que possibilita a continuidade entre filosofia, moral e ciência é o valor metafísico da verdade (GONÇALVES, 2011, p.134).

Como dissemos no primeiro capítulo, a base da filosofia de Nietzsche está na sua percepção sobre a vida, que segundo o filósofo Roberto Esposito, está na luta. A forma da vida para Nietzsche é a luta entre forças contrárias.

A vida não evolui a partir de um déficit inicial, mas de um excesso. Daí seu duplo impulso. Por um lado, voltado para o domínio e a incorporação de tudo que encontra. Por outro, uma vez preenchida inteiramente a sua capacidade aquisitiva, levada a virar-se para fora de si, a dilapidar seus bens excedentes e até a si mesma (ESPOSITO, 2017, p.112).

A vida busca sua potencialização, possui vontade de potência, busca ultrapassar seus limites, porém se a forma da vida é a luta entre forças contrárias em um conflito eterno que nunca chega ao final, logo a vontade de potência pode incidir riscos sobre a própria vida, levando-a a morte. “Confiada a si própria, liberada de seus freios inibidores, a vida tende a destruir e destruir-se” (ESPOSITO, 2017, p. 112). O espírito dionisíaco que reclama Nietzsche é, portanto, um espírito que eleva o homem a sua condição de máxima potência[4], pois aflora seus sentidos, logo o animaliza. Todavia, também coloca o homem em perigo, pois lhe escapa a consciência que reprime seus desejos.

Ainda assim, é o espírito dionisíaco que coloca a vida em sua totalidade, ausente na sociedade, ou ao menos suprimido a partir de Platão. “Pode-se dizer, com isso, que a crítica da racionalidade e da consciência de Nietzsche corresponde a um elogio do que há de mais animal no homem: os seus sentidos e o seu corpo” (GONÇALVES, p. 128, 2011).

No entanto, a questão já levantada por Agamben e por Esposito é que a vida não é vivida pelo ser humano apenas entre sua separação ou integração com a natureza interna ou externa. Mas é também mediada pela técnica. Partindo de Benjamin, Agamben coloca que o homem moderno introduz a técnica como o espaço em que se dá a relação entre o homem e a natureza. Esposito vai além. O filósofo volta ao

conceito de vida (bíos) para mostrar que o conceito carece de um terceiro elemento. Diz ele que se o bíos pode ser ao mesmo tempo a vida qualificada (política) e também zoé, a forma de vida natural, logo há um problema, pois a vida sempre esteve ligada a um terceiro elemento, a téchne.

E então, se não existe uma vida natural, que não seja, ao mesmo tempo, também técnica; se a relação a dois entre bíos e zoé deve, a essa altura, ou talvez desde sempre, incluir enquanto terceiro termo correlato a téchne, como hipotetizar uma relação exclusiva entre política e vida? (ESPOSITO, 2017, p.21).

Ainda que Nietzsche esteja certo sobre a repressão do espírito dionisíaco a partir da metafísica platônica, que busca a verdade inclusive na ciência moderna, não há como ignorar que a ciência e a tecnologia possibilitaram ao homem descobrir novas possibilidades de mundo e visões sobre si mesmo, portanto criar novas narrativas que inclusive questionem sua existência. A partir da ciência e do avanço tecnológico abre-se a possibilidade para uma narrativa menos antropocêntrica sobre o mundo.

2.2 Um novo olhar a partir da ciência e tecnologia

Lembramos já aqui que antes de Platão, os filósofos pré-socráticos recorriam à natureza, à *physis*, para explicar os fenômenos. Filósofos naturalistas como Tales de Mileto (624-545 a.C.) e Heráclito de Efeso (535-475 a.C.), que acreditavam que era possível entender o mundo racionalmente a partir da observação da natureza. Como sabemos, em seguida Platão introduz a sua visão sobre o mundo observável como cópia do mundo metafísico e coloca a natureza como fornecedora de um conhecimento ilusório, pois entendido pelo discípulo de Sócrates como irreal.

Já mostramos como esse olhar inaugurado por Platão sobre o conhecimento proveniente da natureza como um saber falso é incorporado pelo cristianismo na Idade Média. Como revela o historiador Felipe Fernández-Armesto, a observação da natureza entendida como método para a compreensão da realidade só volta a ser um meio preponderante para a separação entre o verdadeiro e o falso a partir “revolução científica”, quando Copérnico esboça sua teoria heliocêntrica que mais tarde seria comprovada por Galileu e Kepler já munidos de melhores instrumentos de observação. Nesse momento os sentidos ganhavam mais importância na apuração sobre a verdade.

A “revolução científica”, apesar de romper mais fortemente com a ideia da verdade platônica e cristã sobre o mundo, não foi a única a questionar o poder da Igreja Católica sobre a verdade. Além dela, importante ressaltar as transformações tecnológicas, que além de permitirem melhores observações científicas através, sobretudo, do melhoramento dos telescópios, também possibilitaram a disseminação das ideias de Lutero através da prensa de Gutenberg.

Podemos dizer que a Igreja Católica sofreu um duplo atentado contra seu poder autoritário no século XVI. De um lado Martinho Lutero e a Reforma Protestante reclamando o acesso direto às palavras de Deus e questionando a corrupção da Igreja; do outro Copérnico, Galileu e Kepler discordando da ideia da Terra como centro do Universo. Esses dois episódios retiraram da Igreja Católica o monopólio sobre a palavra e abriram caminho para a construção de um novo modelo de sociedade que já vinha se transformando a partir da expansão das monarquias feudais e da circulação de mercadorias.

Começando pela Reforma Protestante, podemos dizer que ela nasce em um contexto de uma sociedade em transformação que passava a se questionar, dentro de um cenário onde uma nova classe começou a surgir. A formação dos centros urbanos europeus na Idade Média fez surgir a figura do mercador que tinha como função a troca de mercadorias. As monarquias feudais foram aos poucos se tornando Estados Nacionais ao expandir suas fronteiras e aumentar sua população, produzindo nos arredores dos feudos os burgos, que funcionavam como bairros mais afastados onde residiam artesãos e pequenos comerciantes. Este contexto de crescimento das cidades e expedições marítimas resultou em um fortalecimento da atividade econômica através de uma demanda por trocas de mercadorias. Os mercadores constituíam uma classe social que não se enquadrava no sistema feudal. Possuíam qualidades sociais e domínio sobre técnicas de navegação necessárias para percorrer grandes distâncias e promover o comércio entre países e regiões. Como sabemos, os mercadores serviram como transição para a instituição e consequentemente domínio da classe burguesa que deu fim ao sistema feudal.

Em uma sociedade em transformação que já produzia dificuldades para o sistema feudal, que tinha na Igreja Católica seu pilar de sustentação, surge a figura de Lutero, que como já mencionado anteriormente, traduziu a bíblia do latim para o alemão. Ao fazê-lo, Lutero retirou dos padres católicos a intermediação entre os fiéis e a palavra de Deus. Lutero também denunciou a prática da venda de indulgências por parte das autoridades da Igreja Católica que concediam o perdão divino para aqueles que contribuíssem financeiramente. Lutero então publica 95 teses denunciando a corrupção da Igreja Católica. As 95 teses de Lutero e sua tradução da bíblia para o alemão ganharam grande alcance em função da invenção da prensa de Gutemberg, que possibilitou a disseminação dos textos em grande escala. A partir das ideias de Lutero a Igreja se divide e o protestantismo, ao se contrapor às práticas da Igreja Católica, passa a se adaptar e influenciar os valores de uma sociedade em transformação.

Como teorizado por Max Weber em seu livro *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*, a ética protestante pode ter sido importante para que o capitalismo se desenvolvesse. Segundo Weber, os países protestantes conseguiram se desenvolver mais economicamente comparado aos países católicos devido à cultura do trabalho

implícita na religião protestante. O trabalho, para a religião protestante, dignificaria o homem e o aproximaria de Deus. O trabalho não permitiria que o indivíduo tivesse tempo livre para os pecados mundanos condenados pelo texto sagrado.

Weber afirma que a própria palavra alemã “Beruf” ou a inglesa “calling” sinalizando o sentido de vocação, como um plano de vida orientado para o trabalho, não era usado pelos gregos da Antiguidade Clássica, tampouco pelos católicos na Idade Média. Para Weber, a palavra, que possuiria esse sentido contemporâneo nos países protestantes, seria fruto das traduções da bíblia realizadas por Lutero que curiosamente não constavam no texto original. A partir de Lutero, o conceito de vocação como o trabalho cotidiano secular para satisfazer a vontade divina é difundido entre os povos protestantes. A ideia de uma ética protestante orientada para a vocação não era para ser necessariamente próxima ao liberalismo em termos de competição, mas encontrava ressonância com o sistema capitalista ao valorizar o trabalho e não condenar o acúmulo de riqueza.

A posse da riqueza só era condenável do ponto de vista moral a partir do momento em que ela fosse exercida em favor do ócio ou do descanso. A vida deveria ser vivida em função do trabalho, e o ser humano deveria trabalhar na Terra para glorificar Deus. Como sustenta Weber:

A riqueza, desta forma, é condenável eticamente, só na medida que constituir uma tentação para a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso da vida. Sua aquisição é má somente quando é feita com o propósito de uma vida posterior mais feliz e sem preocupações. Mas, como o empreendimento de um dever vocacional, ela não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendada (WEBER, 1994, p.116).

Além da Reforma Protestante e da transformação da sociedade feudal por conta do surgimento de novas classes sociais a Igreja Católica viu o seu poder sobre a verdade do mundo questionada também pelo surgimento da ciência moderna. A ciência moderna criou novas narrativas sobre nossa experiência no mundo a partir da reintrodução da observação da natureza em diálogo com a tecnologia influenciando decisivamente o pensamento da humanidade.

O filósofo Thomas Kuhn desenvolveu um trabalho reconhecido no campo da história do conhecimento científico. Segundo ele é possível dividir a ciência ao longo da história em dois momentos que se alternam sucessivamente. Há momentos em que se predomina a ciência normal e momentos em que se predomina a ciência extraordinária.

O momento em que se predomina a ciência normal é o momento na história em que o conhecimento proveniente da comunidade científica é cumulativo, ou seja, existem teorias referenciais que servem de base para conceitos que dialogam em torno dessas teorias, portanto os conhecimentos só são somados sem rupturas significativas.

O momento em que se predomina a ciência extraordinária, por sua vez, é o momento particular em que ocorre uma quebra de paradigma, ou seja, em que é necessária a construção de uma nova teoria referencial para explicar os fenômenos que servirá de modelo para os cientistas e pesquisadores.

Diz Kuhn que para que a quebra de paradigma ocorra é preciso que a comunidade científica encontre anomalias ao observar determinados fenômenos. A incidência de anomalias sobre determinado fenômeno pressupõe que a base teórica para explicar aquele fenômeno não se sustenta. Isso provoca uma crise de paradigma que só será solucionada a partir do momento em que os cientistas forem capazes de criar um consenso em torno de um novo paradigma, de uma nova teoria referencial para a explicação de fenômenos que já não podem ser explicados com o referencial anterior. É nesse momento que a ciência passa a ser revolucionada. O que, portanto, a ciência fez, foi criar a controvérsia para a explicação dos fenômenos o que obriga a ciência a criar sempre novos pontos de vista. Isso é quase impossível na religião que possui seus dogmas e verdades relativamente estáveis, pois baseados em crenças. Com a criação de novos pontos de vista a ideia de uma verdade imutável se dilui.

Ao longo da história da ciência tivemos sucessivas quebras de paradigmas que fizeram com que repensássemos nossa existência e tudo que nos cerca. O ser humano não chegou a essas conclusões sozinho, mas em diálogo com a técnica para que fosse possível observar a natureza. No que se refere à história da ciência ocidental são inúmeras as descobertas que se efetivaram a partir da relação entre o homem e a tecnologia.

A descoberta que rompe com a metafísica platônica e com a visão da Igreja Católica e realiza a primeira quebra de paradigma da história da ciência moderna foi a comprovação do heliocentrismo de Copérnico a partir das observações realizadas por Galileu.

Retomando as ideias de Copérnico, Galileu melhorou a teoria heliocêntrica ao observar as fases de Vênus e a lua de Júpiter, mostrando que o sistema solar contém corpos celestes que não giram em torno da Terra como sustentava a teoria geocêntrica, aceita até então. Galileu só pôde realizar tais observações em função de seu telescópio, que ele mesmo desenvolveu, uma tecnologia que não era notabilizada até aquele momento. A descoberta de Galileu deu sustentação ao heliocentrismo de Copérnico e revolucionou a ciência. Até então se acreditava que a Terra era o centro do Universo, teoria aceita pela Igreja Católica, uma vez que não questionava a ideia de um Deus criador nem os valores contidos no texto sagrado. Porém, Galileu munido de seu telescópio deu provas que Copérnico estava correto. Como nos lembra o sociólogo Massimo Di Felice:

A observação que Galileu realiza altera para sempre a relação entre sujeito

observador e território, introduzindo nesta um instrumento da técnica. O resultado é a elaboração de um olhar artificial que não busca mais confirmar a natureza, e sim, dilatando e diminuindo tecnologicamente as distâncias, busca descobrir e criar novos mundos – um olhar tecnologicamente dilatado que expande a natureza, deslocando o observador para além do espaço geográfico conhecido (DI FELICE, 2009, p.119).

Não estávamos mais refém de nossas limitações biológicas para compreender nosso entorno. Nem era o caso de imaginar uma concepção de mundo apenas com base na fé religiosa. Podíamos como provava Galileu, ir além do que enxergaríamos a olho nu. Para Di Felice, ao fazer uso do telescópio e defender o heliocentrismo Galileu aproxima o sujeito da natureza e introduz a técnica como extensão dos nossos sentidos.

O olho mecânico, mais do que mostrar a Galileu um outro universo, invisível ao olho nu, teve o mérito de romper para sempre a barreira que se interpunha entre o sujeito e a natureza, desencadeando um novo tipo de interação, na qual o mundo interno do observador e aquele externo da natureza passam a dialogar entre si por meio das extensões mecânicas do sentido (DI FELICE, 2009, p.48).

Como afirma o filósofo Michel Serres: “Galileu é o primeiro a delimitar o terreno da natureza e, portanto funda a sociedade científica” (SERRES, 1990, p. 133). A partir da ciência moderna os sentidos e a observação da natureza voltam a ser valorizados em termos de conhecimento. Os avanços tecnológicos na modernidade possibilitam a extensão dos nossos sentidos produzindo novas experiências na relação com o mundo observável.

Sobre a tecnologia como extensão dos nossos sentidos já alertava o filósofo Marshall McLuhan que os meios de comunicação poderiam ser interpretados como prolongamentos e estímulos dos sentidos do corpo humano. Por exemplo, a escrita seria o prolongamento das ideias; o telefone o prolongamento da fala e do ouvido; o automóvel o prolongamento dos pés. Para McLuhan antes da invenção da escrita predominava a cultura do mundo tribal que favorecia uma cultura coletiva, mítica e que exercia a prática da oralidade. Após a invenção da escrita é apresentado um mundo civilizado, uniforme, individualista e mecanizado em que se estabelecem culturas nacionais.

Porém, a partir da chegada da eletricidade efetuamos um retorno ao mundo tribal por meio da ampliação dos sentidos. A eletricidade trouxe movimento às imagens levando as pessoas a trabalhar simultaneamente os múltiplos sentidos do corpo. McLuhan menciona em *Os meios de comunicação como extensões do homem*, que o advento da eletricidade promoveu a volta do “homem tribal” ao recriar um mundo mágico a partir de uma cultura elétrica que passou a substituir o mundo uniforme e mecanizado do homem letrado. Com a eletricidade, o filósofo afirma que os meios de comunicação promoveram o prolongamento do sistema nervoso central humano

ao explorar de forma simultânea vários sentidos (sonoro, visual, tátil) por meio do telefone, do rádio e da TV. O resultado seria o favorecimento da palavra falada, inclusiva, participacional e a emergência de um mundo cada vez mais organizado de forma descentralizada.

Um dos traços da modernidade é de fato a explosão de imagens. Os veículos de comunicação de massa e o ambiente urbano trouxeram com eles a multiplicação de imagens. A aglomeração de multidões nos espaços das cidades e a aceleração dos processos de produção a partir da Revolução Industrial formaram um novo ambiente. Com os meios de comunicação de massa, particularmente com o advento do cinema e da fotografia, as imagens passam a ganhar movimento e inundam a sociedade. Benjamin afirma que a obra de arte no ocidente perde sua aura a partir do processo de sua reprodução em série dentro do sistema capitalista[5].

Gianni Vattimo, ao refletir sobre a emergência da mídia de massa, chega inclusive, em *A sociedade transparente*, a decretar o fim da modernidade ao revelar que a história da humanidade não pode ser interpretada como única, nem contínua, pois como a mídia de massa revelou o social é carregado por múltiplos pontos de vista, portanto mais complexo e caótico do que se pensava quando predominavam os pontos de vista centrais.

Massimo Di Felice, em seu livro *Paisagens Pós-urbanas* observa que ao longo da história da civilização ocidental ao se mudar os meios hegemônicos de comunicação se transforma o modo como as pessoas passam a se comunicar, e, com efeito, a sociedade muda sua forma de organização. Ele lista quatro revoluções comunicativas: Revolução Quirográfica (a partir da invenção da escrita); Revolução Gutemberguiana (a partir da invenção da impressão); Revolução Elétrica (a partir da invenção do telégrafo, rádio e TV); Revolução Digital (a partir da difusão das tecnologias digitais).

Para o sociólogo, essas revoluções comunicativas produziram ao menos três formas comunicativas do habitar diferentes. O habitar, que Di Felice traz de Heidegger, é nas suas próprias palavras “mais que um residir e um estar, remonta a um relacionar-se e, portanto, a um comunicar” (DI FELICE, 2009, p.56).

Na medida em que foram ocorrendo as chamadas revoluções comunicativas foram se transformando as formas com que o homem habita o ambiente, se relaciona com ele. Para o sociólogo, a invenção da escrita produziu uma forma de habitar empático, o habitar através da leitura. Essa forma de habitar o mundo constituiria um período da história em que as ideias, conceitos e visões da “realidade” seriam traduzidas pelos livros que funcionariam como principal elemento que media a relação dos seres humanos com o que o cerca.

Tomamos como exemplo *A República* de Platão, que escreve a obra projetando Atenas como uma cidade ideal, ou mesmo a Roma também idealizada por Santo

Agostinho quando escreve *A Cidade de Deus*, ou as cidades renascentistas e modernas já transformadas pela invenção da prensa de Gutemberg que provoca a circulação das ideias em maior escala.

Para Di Felice a segunda forma de habitar é provocada por uma terceira revolução comunicativa. O sociólogo acredita que o advento da eletricidade introduziu na sociedade uma forma de habitar exotópica. “Exotopia”, que Di Felice retira do filósofo Mikhail Bakhtin, significa “aquilo que se encontra fora de lugar, fora de si mesmo”. O que a eletricidade teria provocado é um habitar além do sentido de lugar. Para o sociólogo, a eletricidade produz um habitar deslocativo através das imagens, da TV, do rádio, do cinema e da fotografia. Supera as espacialidades urbanas bem definidas e ordenas para se conectar com outros espaços. O habitar exotópico seria uma nova experiência de “estar no mundo” a partir de uma interação entre sujeito-tecnologia-paisagem. O sujeito passa a perceber o espaço em movimento, e não apenas linear, geométrico e estático como se dava quando a principal forma de mediação tecnológica do sujeito com o mundo era o mundo das ideias, dos livros, das palavras contidas nos textos.

Isso posto, a introdução da tipografia e do livro em um primeiro momento seria responsável por uma cultura manuscrita e tipográfica, e, portanto um habitar empático, através da leitura. Mais tarde o rádio, o cinema e a TV revelariam a era da comunicação de massa, uma cultura eletrônica e um habitar exotópico.

A terceira e última forma de habitar descrita por Di Felice surge com as redes digitais, que abordaremos no próximo tópico quando descrevermos a comunicação pensada como ecologia em um contexto de crise ecológica. A ideia aqui era só dar uma dimensão das possibilidades de transformações a partir da ciência e da tecnologia, que abrem caminho para pensar o mundo para além de uma visão antropocêntrica.

Temos, portanto, com a revolução científica e o desenvolvimento tecnológico a partir da modernidade a abertura para novos olhares e novas narrativas que não eram necessariamente reféns da ideia de uma verdade imutável estabelecida pela metafísica platônica. A despeito da crítica de Nietzsche sobre a ciência moderna continuar a reprimir o espírito dionisíaco do ser humano em busca da verdade, entendemos, a partir de Thomas Kuhn, que a ciência também cria a controvérsia e possibilita a criação de novos pontos de vista quando as teorias não dão conta de explicar os fenômenos. A tecnologia por sua vez, oferece ao ser humano, a possibilidade de entrar em contato com experiências e locais que o limite dos sentidos do corpo humano não alcançaria sozinho.

A partir da ciência e do desenvolvimento tecnológico abre-se caminho para novas narrativas sobre o mundo, ainda que permaneça uma ideia antropocêntrica na relação entre o homem e a natureza que será posta em cheque quando o ser humano se der conta dos riscos de extinção que corre sua espécie no planeta.

2.3 A crise do antropomorfismo por meio da crise ecológica

James Lovelock em sua tese sobre a fase atual do planeta Terra, sustenta que Gaia (nosso planeta), enquanto organismo vivo estaria reagindo à presença do ser humano e o expulsaria da Terra como fazem organismos vivos ao lidarem com um vírus. Essa visão pessimista que prevê o fim da espécie humana no mundo é reforçada cada vez mais pela comunidade científica, que se baseia nos índices de aumento do aquecimento global provocados pelo homem.

O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) criado pela ONU publicou em seu 5º relatório em 2014 que o ser humano é responsável pelo aquecimento global. Diz o relatório que o planeta aqueceu em média 0,85 °C entre 1880 e 2012 e que a principal causa do aquecimento seria a concentração dos gases do efeito estufa provocados pela taxa elevada de gás carbônico produzida por atividades humanas.

Não é preciso dizer que o período de aumento da temperatura do planeta coincide com o período que vai desde a chegada da Revolução Industrial no século XVIII até hoje. Logo após a Revolução Industrial, em que se disseminaram percepções de que haveria possibilidades de crescimento contínuo de riquezas para os países, a exploração dos recursos naturais se deu como nunca antes na história. Uma obra elementar para a difusão desse entendimento da importância dos países crescerem economicamente foi *Riqueza das Nações* de Adam Smith, escrito em 1776. De lá para cá, apesar de inúmeros teóricos tratarem do tema, permaneceu a ideia de que o desenvolvimento dos países estava vinculado desde o princípio ao crescimento econômico. Seu ponto principal era a associação de riqueza material ao bem-estar das pessoas.

Da segunda metade do século XX para cá não houve rupturas com teses desenvolvimentistas. Quando houve dificuldades de responder às crises econômicas, ao distanciamento econômico entre países, grupos sociais, povos tradicionais e indivíduos, e quando houve o avanço de uma maior conscientização ecológica, o conceito de desenvolvimento foi se alargando e outros foram surgindo. Um dos mais reconhecidos é o conceito de desenvolvimento humano. Seu principal expoente é o economista indiano Amartya Sen. Para Sen, o desenvolvimento não deve estar atrelado apenas ao crescimento econômico, mas também à saúde, educação, igualdade social, planejamento familiar, preservação da Natureza, igualdade de gênero, entre outros fatores primordiais para se alcançar a liberdade individual.[6] Com base nas ideias de Sen e do economista paquistanês Mahbud ul Haq, as Nações Unidas criaram na década de 1990 o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que avalia o índice de desenvolvimento de uma população através de critérios econômicos e sociais.

Outro conceito que foi incorporado pela crítica ao desenvolvimento foi o desenvolvimento sustentável. A crescente crítica do movimento ecológico composto por intelectuais, ambientalistas, ativistas e ONG's no cenário internacional dos anos 1980, ajudou a pressionar os governos e empresas a repensar sua relação com o meio ambiente. Nesse aspecto, o Brasil virou referência como pólo de discussão para essas questões. Movimentos sociais como o de indígenas e seringueiros e a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente no Rio de Janeiro em 1992 forçaram o mundo a pensar com mais seriedade as questões climáticas e dos povos tradicionais.

A noção de sustentabilidade partia inicialmente do pressuposto de que o homem não era o centro, mas parte de um planeta ecossistêmico. Não era um ser apenas social, mas também natural. Para a socióloga Violeta Loureiro (2009), a incorporação do conceito de sustentabilidade por parte dos governos e partidos políticos em seus programas fez com que a sustentabilidade se vinculasse mais ao aspecto ambiental e se esquecesse do aspecto político e social.

O fato da noção de sustentabilidade criar a impressão de que estaria vinculada apenas à conservação do meio ambiente fez com que alguns autores passassem a aderir o termo desenvolvimento alternativo. Como colocado pelo antropólogo Henyo Trindade Barreto Filho (2006), o conceito de desenvolvimento alternativo, de maneira geral, parte da ideia de que o social é também importante para o desenvolvimento, sobretudo nas esferas locais, nas comunidades onde as populações tradicionais podem colocar seus saberes sobre a natureza a serviço do desenvolvimento. Assim, como coloca Filho (2006), seriam valorizados os recursos naturais, técnicos e humanos onde se garantiria a autonomia de populações locais sobre sua própria forma de sustento.

Um conceito que caminha nessa direção é o de etnodesenvolvimento. O termo trabalha com duas linhas complementares: o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; o desenvolvimento da etnicidade de um grupo social (Little, 2002). Como observa o antropólogo Paul Little (2002), no etnodesenvolvimento o desenvolvimento deve ser trabalhado no nível local e os grupos étnicos devem poder influir em qualquer decisão que lhes afetam. A chave para a questão passa pela autonomia cultural dos grupos étnicos, portanto os mesmos devem participar das decisões sobre o seu território, sua língua, organização social, práticas tecnológicas, entre outros.

Uma série de ramificações surgem desses conceitos e outros são conectados ao conceito base que é o desenvolvimento. Não temos como propósito discutir todos os conceitos com profundidade, mas podemos mencionar alguns para dar uma dimensão do quão grande pode ser a lista: desenvolvimento econômico, sub-desenvolvimento, auto-desenvolvimento, desenvolvimento social, desenvolvimento endógeno, desenvolvimento local, desenvolvimento global, , desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável ou sustentado, desenvolvimento com igualdade de gênero, codesenvol-

vimento, desenvolvimento transformador, ecodesenvolvimento, etnodesenvolvimento, desenvolvimento humano etc[7].

Para a autora Marie-Dominique Perrot as formas alternativas de desenvolvimento não retiram o fato de que se trata de desenvolvimento, portanto o conceito carrega historicamente uma lógica que visa o mercado, o progresso, a modernização e a racionalidade.

Com efeito, falar de auto-desenvolvimento, de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento endógeno não resulta em nada a priori. O desenvolvimento não é uma caixa vazia que poderíamos encher a gosto das identidades culturais, mas sim um conjunto de práticas fundadas em uma visão de mundo específica e particular ligada a uma história das nações industrializadas, e nos seguintes princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência “social”; a domesticação e a exploração dos recursos naturais sem se preocupar com a renovação; o lucro; o mercado mundial; a racionalidade econômica; o pensamento cartesiano, uma concepção linear e objetiva do tempo; e uma mitificação da ciência e da técnica. Levando em conta o que precede, falar do desenvolvimento auto-centrado ou de etnodesenvolvimento é uma contradição em termos, pois ao enfatizar a identidade étnica não conseguimos fazer desaparecer como num passe de mágica os pressupostos culturais (isto é econômicos, sociais e políticos) incluídos na noção de desenvolvimento que continua a ser, na ideologia dominante, a referência obrigatória do bem-estar, ainda que coletivo (PERROT, 2008, p.222).

Não há como pensar a natureza separada da política e vice-versa. A noção de desenvolvimento e o alargamento do conceito através de suas formas alternativas carecem de um aprofundamento teórico sobre a construção do comum não apenas como relação coletiva entre seres humanos, mas também como relação entre os seres humanos e as outras entidades que compõe o planeta. Não se trata apenas de juntar as coisas, ou de decidir por elas, mas de se manter vigilante para as políticas que se propõe a solucionar problemas complexos de maneira simples, recaindo sempre em formas autoritárias que submetem grupos humanos a condição de subserviência em relação a outros grupos ou alguns “eleitos” que fazem das entidades não humanas apenas recurso para o próprio lucro.

Como sustenta James Lovelock, fazemos parte de um organismo vivo, de um todo integrado, que reage em função de ações dos organismos com os quais possui relação. O que a crise ecológica produz é a crise da ideia antropomórfica do social. Nos mostra que sem a compreensão de que somos seres interdependentes do nosso meio não iremos muito longe enquanto espécie.

A insustentabilidade dos modelos que buscam o crescimento econômico através do desenvolvimento, as mudanças climáticas globais, o autoritarismo e descaso dos políticos e a questão do comum são temas caros à filósofa Isabelle Stengers. Porém, ela não busca respostas imediatas para os desafios atuais que a humanidade enfrenta.

Pelo contrário, sua proposta é outra. Fazer pensar. Desacelerar a construção do mundo comum.

Em *No Tempo das Catástrofes* a filósofa produz uma crítica ao capitalismo afirmando que o mesmo é incapaz de oferecer soluções não bárbaras para o nosso futuro. A tese que Stengers levanta é a de que as mudanças climáticas produziram a necessidade de entendermos que entramos à contragosto numa segunda história. A primeira história seria a de cada um por si, da luta pela sobrevivência, ou nas palavras da filósofa:

A de uma competição generalizada, uma guerra de todos contra todos em que cada um, indivíduo, empresa, nação, região do mundo, deve aceitar os sacrifícios necessários para ter direito de sobreviver, em detrimento de seus concorrentes (STENGERS, 2015, p.21).

O que seria então a segunda história? Para Stengers a segunda história diz respeito à intrusão de Gaia, à possibilidade de nos extinguirmos enquanto espécie por nossa irresponsabilidade diante da relação com a natureza. Como vemos, a primeira e a segunda história estariam ligadas, porém, o que interessa a ela é a segunda história. A questão para Stengers também não é exatamente o que fazer diante da intrusão de Gaia, mas “o que é preciso para tentar responder a ela de um modo que não seja bárbaro?” (STENGERS, 2015, p.82). A filósofa belga não oferece uma resposta, mas propõe diante de sua questão o que chama de a arte de ter cuidado. A arte de ter cuidado trata exatamente da desaceleração do mundo comum e um freio a narrativa progressista que hoje seria imposta pelo capitalismo com a conivência dos políticos.

É possível dizer que a introdução da natureza a discussão política em termos de filosofia deve muito a Michel Serres, que em sua obra *O Contrato Natural*, critica o contrato social firmado entre os homens a partir do iluminismo que excluem a natureza através do direito e da ciência. Para Serres o homem e a ciência estariam preocupados apenas com o próprio homem, brigando entre si, enquanto deixam a natureza de fora. No primeiro capítulo de *O Contrato Natural* Serres, através de uma interpretação sobre o quadro de Goya, traz uma imagem interessante de dois sujeitos na lama lutando para ver quem vai ganhar a briga enquanto ambos se afundam na areia movediça. Serres pergunta: Será que o planeta vai acabar? Será que é o homem que está acabando com o planeta? Para depois responder: A única certeza é que está acabando consigo!

Para Serres, a briga entre os homens apenas mascara o quanto os homens se parecem e que sem saber lutam para que algo externo a essa briga não seja revelado. A luta como motor da história seria o contrato estabelecido apenas entre humanos. O direito de humanos lutarem contra humanos residiria numa violência subjetiva, pois existe diálogo. Ambas as partes concordam em brigar. Quando humanos brigam com o resto do mundo se colocaria uma violência objetiva, pois não haveria diálogo.

Dessa Forma, Serres entende que a humanidade precisa firmar um novo contrato: Um contrato natural entre seres humanos e o planeta, que garanta também o direito de guerrear, mas como no contrato social, com limites impostos pela economia, direito, etc. Como já mencionamos no primeiro capítulo, para Serres, toda a base do direito e da ciência ignorou o papel da natureza em suas formulações, logo seria necessário um novo contrato que estabelecesse um pacto com a natureza capaz de desenvolver uma relação de equilíbrio de forças no mundo.

Bruno Latour, inspirado na filosofia de Michel Serres, faz também uma crítica ao antropocentrismo por meio de uma crítica ao discurso moderno. Percebe como Serres que a natureza se encontrava ausente do contrato social estabelecido pelos filósofos iluministas. Este contemplava apenas seres humanos. Para Latour, assim como para Serres, há uma dupla assimetria no conceito de modernidade. (1) A ruptura na passagem do tempo; (2) o combate entre vencedores e vencidos. Quando se fala em modernidade se pressupõe uma aceleração e uma ruptura na passagem do tempo, que se refere sempre ao passado como arcaico. A modernidade pressupõe também uma disputa entre antigos e modernos. Os antigos serão neste caso, os que perdem, vistos sempre como atrasados (LATOUR, 2013, p.15).

Para Latour, o que sustenta a modernidade e essa dupla assimetria é a separação entre o mundo natural e o mundo social. Dessa forma, só faz sentido falar em modernidade se olhamos separadamente para seres humanos e não-humanos. Buscar a simetria seria olhar ao mesmo tempo para humanos e não-humanos e perceber que essas entidades estão interligadas por redes complexas, as quais o autor chama de híbridos.

Logo, híbridos seriam redes e também seres formados pela mistura entre humanos e não-humanos, portanto pela mistura entre cultura e natureza. Um exemplo de rede para Latour seria, como ele mesmo coloca, “uma cadeia contínua conectando a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas” (LATOUR, p. 16, 2013). Ao olhar ao mesmo tempo para essas redes, para humanos e não-humanos o homem deixaria de ser e ter sido moderno, pois não estaria mais condicionado a esse projeto.

Sobre o projeto moderno, o filósofo francês observa que o homem criou a partir do iluminismo uma Constituição que garante aos homens a separação entre seres humanos e natureza. Coube ao político o papel de cuidar do mundo social e ao cientista se preocupar com o mundo natural, portanto, além da separação entre homem e natureza, o ser humano também buscou a separação entre a política e a ciência. Enquanto áreas administrativas do mundo moderno, um não deveria interferir no papel do outro. Coube a um Deus distante o papel de árbitro em caso de conflito ou interferência entre o mundo social e o mundo natural. Sendo assim, Deus não opinava

sobre o mundo social ou natural a menos que fosse chamado a resolver. Portanto, Deus não entrava no terreno da política ou da ciência. Logo, usufruindo de um Deus flexível, “o homem moderno podia ser ateu ao mesmo tempo em que permanecia religioso” (LATOUR, p. 39, 2013).

Para exemplificar o que está dizendo Latour utiliza o químico irlandês Robert Boyle (cientista) e o teórico político inglês Thomas Hobbes (político) para discutir a separação entre natureza e política no século XVII. Através do discurso Boyle excluiria a política enquanto Hobbes excluiria a ciência.

Porém, na prática não seria bem assim. Se valendo dos relatos de Steven Shapin e Simon Schaffer, Latour observa que Boyle, mesmo sendo um “cientista”, possuía uma ciência e uma teoria política, da mesma forma que Hobbes, mesmo sendo um “teórico político” possuía uma teoria política e uma ciência. Latour revela que ambos possuíam pensamentos políticos semelhantes[8]. “Mas ambos divergem em relação ao raciocínio científico, as formas de argumentação política, e, sobretudo, ao experimento da bomba de ar” (LATOUR, 2013, p.22).

Sobre a bomba de vácuo, uma descoberta da época de Boyle, o cientista busca resolver o debate sobre a possibilidade do vácuo constituir num espaço vazio. Ao utilizar dos equipamentos necessários para realizar tal experimento no laboratório ele constata que os fatos, os experimentos são produzidos, construídos. Os objetos são fabricados. Mas para Boyle isso não os tornava falsos, pois o cientista aceita para si a ideia de que Deus criaria os fatos, enquanto que o ser humano apenas conheceria a natureza dos fatos em ambientes controlados.

Já Hobbes não coloca Deus nessa posição de criador. Ele rejeita o experimento de Boyle sobre a bomba de ar. Em sua teoria política nega o transcendente. Sustenta que a sociedade deve se proteger a partir de um poder soberano que funcionaria como o representante de todo o corpo político que seria a sociedade. A autoridade deve ser civil e não transcendental. Deve haver um único conhecimento e poder. Porém, para Hobbes isso não tornaria o Estado totalitário, pois o poder soberano seria apenas o representante de todos. De Boyle e Hobbes é possível ver a separação produzida pela Constituição moderna entre a ciência e a política.

Latour não perdoa as contradições do discurso moderno. Afirmar que há, portanto, quatro garantias que sustentam a Constituição moderna. Sem elas nada faria sentido, a natureza seria apenas estrangeira aos homens, e tendo apenas os homens formando o social, só haveria guerra entre os mesmos. Para que isso não ocorresse, Latour coloca que o homem incorporou dois processos, o de mediação e o de purificação.

Como observa Santaella (2015), *mediação* deve ser entendida como uma associação entre o homem e um artefato, na qual o homem e o artefato não devem mais ser analisados separadamente, mas em conjunto, uma vez que ao se associarem ambos

se transformam em uma entidade nova. Como exemplifica a autora, o homem com uma arma não pode ser percebido da mesma maneira que o mesmo homem sem uma arma, tampouco a arma nas mãos de um homem é o mesmo artefato caso estivesse guardada na gaveta. Para Latour, o que o homem moderno faz é uma mediação quando, por exemplo, constrói um experimento científico no laboratório para que o experimento ocorra como esperado. Ou quando cria a ideia de um poder soberano que se sobreponha aos homens. Nestes dois casos se junta humanos e não humanos, se mobiliza a natureza para a criação de algo novo.

Em contrapartida, o processo de purificação seria o inverso da mediação. A purificação consiste no processo de separação entre o mundo natural e o mundo social, não permitindo a hibridização entre seres humanos e seres não-humanos através do discurso. Logo, na ciência o discurso reside na inacessibilidade da natureza para o homem. Quem criaria a natureza seria Deus e não o homem. Já na política, quem construiria a sociedade seriam os homens e não outras entidades.

Portanto, o homem cientista não apenas percebe a natureza como inacessível ao ser humano, mas também a constrói em seu laboratório, ao passo que o homem político não apenas diz que os homens criam sua própria sociedade, mas que também criam um poder soberano que ultrapassa o próprio homem.

Para Latour (2013), a primeira garantia que sustenta a Constituição moderna estabelece que apesar de nós construirmos a natureza, como no caso do trabalho dos cientistas no laboratório, ela funciona como se não a construíssemos. A segunda garantia estabelece que ainda que nós não construamos a sociedade, uma vez que ela seria constituída por uma série de redes formadas por humanos e não humanos, ela funciona como se nós a construíssemos. “A terceira garantia estabelece que a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas” (LATOUR, 2013, p.37). Por fim, a quarta garantia estabelece que Deus pode ter criado tudo ou pode não ter criado nada (nós, seres humanos, teríamos criado tudo). Resumindo: O filósofo francês afirma que a potência crítica dos modernos, que os torna invencíveis, se encontra nesta Constituição que crê na separação dos humanos e não humanos, e ao mesmo tempo, anula esta separação:

É nesta dupla linguagem que reside a potência crítica dos modernos: podem mobilizar a natureza no seio das relações sociais, ao mesmo tempo em que a mantêm infinitamente distante dos homens; são livres para construir e desconstruir sua sociedade, ao mesmo tempo em que tornam suas leis inevitáveis, necessárias e absolutas (LATOUR, 2013, p.42).

Qual seria a saída para o problema inaugurado por essa Constituição moderna que separa a política da natureza? Para o filósofo a saída seria fazer ecologia política. A ecologia política ainda não começou a existir, diz Latour. O que se pretendeu até aqui

seria junção de conceitos antigos de natureza e política, fazendo com que a natureza na prática simplesmente se submetesse aos interesses da vida pública. Para Latour, só há saída para a ecologia política se essa se interessar simultaneamente pelas ciências, pelas naturezas e pelas políticas.

Originalmente, a ecologia enquanto ciência, surgiu com Ernst Haeckel, quando este a definiu como a ciência que estuda as relações dos organismos vivos consigo mesmos e com seu ambiente. O fato de se apresentar já na sua acepção original como uma ciência aberta a articulação com outros saberes permitiu que ela não ficasse restrita apenas ao ramo da Biologia. Como lembra o sociólogo Fernando Mires:

Originalmente, a Ecologia não era mais que um ramo da Biologia. Sua independência só foi possível na medida em que tal ramo foi articulando-se com objetos que a Biologia já não podia articular. A própria etimologia do termo nos assinala, de resto, seu estrito sentido implicador. Eko, em grego, significa casa; logo, estudo. O estudo da casa (ou economia doméstica), não é mais que o estudo das unidades orgânicas em suas relações internas e externas de intercâmbio. Ou, o que é parecido, não tanto os objetos implicados são o centro da Ecologia, mas as implicações. As implicações entre diversos objetos é seu objeto, o qual, por isso mesmo se transforma no próprio sujeito da Ecologia (MIRES, 2012, p.21).

O fato da Ecologia já nascer como um saber aberto a interação com outros saberes, possibilita a entrada da ecologia na política. Para Mires o marco decisivo que constitui esse processo é a apresentação de um relatório pelo Clube de Roma em 1972, intitulado *Os limites do crescimento*. O relatório aderiu um tom alarmista sinalizando para o esgotamento dos recursos naturais e documentou uma percepção já difundida que havia uma crise existente do modelo industrial.

Porém, o que se viu a partir daí foi a tentativa de incorporar a ecologia dentro dos modelos desenvolvimentistas como uma alternativa aos problemas ambientais e sociais. Resumindo: como já dissemos não houve um rompimento com os modelos desenvolvimentistas. De fato Latour traça uma perspectiva radicalmente oposta. Para ele, deveríamos dar condições para que os saberes da natureza de fato entrem na política, tenham voz, como num parlamento.

Se o social para Latour consiste numa rede formada por atores humanos e não humanos, se funciona como uma rede, um movimento em que os atores se associam, logo seria preciso rastrear essa rede e o movimento que se faz presente pelos atores dessa rede. Uma de suas estratégias, portanto, é a criação da Teoria ator-rede (TAR).

A TAR proposta por Latour e Michel Callon consiste na tentativa de rastrear as controvérsias de uma rede formada por atores humanos e não humanos de forma que se possa traduzir o social daquela rede. Para isso Latour cria o termo actante, que seria qualquer ator, humano ou não humano com capacidade para influenciar uma rede em determinado momento. Em qualquer rede haveria questões que ainda

não produziram consenso entre os actantes. O filósofo acredita que é através das controvérsias que aquilo que estava escondido emerge, portanto se um cientista quer entender uma rede deve tentar interpretar as ações que são desenvolvidas pela rede. Sendo as controvérsias o espaço em que as disputas afloram tornando as ações dos envolvidos mais claras, o cientista deveria buscar o momento em que se dá o conflito para posteriormente elaborar uma cartografia sobre a formação da rede de atores (actantes) que girou em torno daquele conflito e descrever o que observa sobre o conflito até que tudo se estabilize.

Partindo do pressuposto que a separação entre homem e natureza é uma narrativa antropocêntrica que deve ser problematizada na busca pelo bem comum estendido as diferentes entidades que compõem o social do planeta, interessa a essa pesquisa verificar como uma comunidade ribeirinha na Amazônia, portanto uma população tradicional formada por uma cultura híbrida, constrói o seu social a partir da emergência das redes digitais.

Interessa a essa pesquisa buscar compreender como se dá a comunicação entre seres humanos que habitam comunidades imersas em ecossistemas formados por culturas híbridas, que residem em florestas, mas que estão conectados por redes digitais, que como veremos, não são necessariamente extensões das redes associativas de Latour.

Antes de entrarmos no contexto das comunidades ribeirinhas e redes digitais cabe abordar a questão do comum com mais profundidade a partir da ótica de autores que pensaram o comum para além da experiência humana como Esposito, Agamben, Stengers, Latour e Di Felice.

3 A discussão sobre o comum

3.1 A comunidade a partir da biopolítica

Antes de entrarmos no contexto das comunidades ribeirinhas e redes digitais cabe abordar a questão do comum. O ecossistema das florestas da Amazônia e as redes digitais formam um ambiente altamente conectivo que, como veremos adiante, nos obriga a repensar a ideia de comum.

A primeira interpretação que se tem da ideia do comum está relacionada à apropriação dos recursos coletivos por um grupo específico (ROZA, 2017), interpretação essa que surge a partir de uma mudança sobre o uso da terra na Inglaterra do século XVIII. *Commons* era o nome dado às terras que eram de uso comum, exploradas de forma coletiva por comunidades rurais na Inglaterra. Porém, se antes a terra era tida como um bem comum, a partir da primeira revolução industrial ela passa a ser de propriedade privada.^[9] Esse movimento inicial de apropriação das terras comuns ficou conhecido como *enclosures*, práticas que levaram ao cercamento dessas terras comuns para que fossem “apropriadas de maneira exclusiva por seus proprietários legais” (STENGERS, 2015, p.73). A ideia era transformar as terras em bens de produção que atendessem as necessidades da indústria que se iniciava na Inglaterra. O resultado foi o êxodo rural de um grande contingente de trabalhadores que passaram a ocupar os centros urbanos em busca de oportunidades.

Como observa o pesquisador Erick Roza (2017) o início do debate sobre o comum esteve ligado a apropriação de recursos pela sociedade, inaugurado pelo capitalismo na Inglaterra na primeira revolução industrial. Segundo Roza (2017) a terra que era pensada como bem comum se transforma em propriedade privada e mercadoria, o que faz com que o debate sobre o comum gire em torno de duas visões sobre a apropriação de recursos: Uma primeira que apoiava a apropriação dos recursos através da privatização e uma segunda que era contrária a privatização. Para Roza (2017), a corrente que não defende automaticamente a privatização dos recursos através do modelo capitalista abriu caminho para pensar o comum a partir de outras lógicas econômicas.

Porém, como arguido pelo pesquisador, muitas das noções sobre o comum se limitavam ao debate econômico, sem discutir a ação política como outra possível chave de leitura para o conceito. Como bem coloca Roza, o significado do comum, que pode ser tanto utilizado para caracterizar recursos (água, florestas) quanto direitos coletivos possui uma base política. No entanto, o seu significado não está dado, pois é construído (ROZA, 2017, p.160).

Um dos autores que discute o comum com profundidade a partir de sua base

política é o filósofo Roberto Esposito. O filósofo elabora sua teoria marcada pelo que ele chama de paradigma da imunização. A comunidade para Esposito não é estabelecida pelo afeto. Para ele a comunidade só tem serventia para as pessoas enquanto essas puderem ser protegidas contra ameaças externas e tiverem o bem-estar garantido. Porém, para que isso se efetive é preciso que as mesmas ajam com reciprocidade em prol de um bem comum em relação à comunidade. Logo, a reciprocidade é obrigatória. A comunidade funciona através da “obrigação de devolver” e não do “querer estar-junto”.

Dessa forma, para que uma comunidade funcione é preciso que ela se cerque também de elementos que rompam com esse processo de reciprocidade e marquem diferenças em relação à comunidade, pois como em um organismo vivo, é apenas através desses elementos que ela pode se imunizar. Sem esses elementos destoantes, a sociedade ou comunidade se torna totalitária, e a biopolítica – aquela que tem o poder sobre a proteção da vida – se torna tanatopolítica.

Aqui é preciso dar um passo anterior. A leitura que faz Esposito da comunidade a partir do paradigma da imunização se dá a partir de uma análise dos trabalhos de Michel Foucault sobre a biopolítica. Bíos significa vida, biopolítica seria uma política voltada para a vida. Porém, como revelado pela experiência nazista, uma política voltada para o bíos é capaz de, não apenas gerar a vida, mas produzir a morte.

Como coloca Esposito (2017) o termo biopolítica surge com Rudolph Kjellen que passa a entender o Estado como “um conjunto integrado por homens que se comportam como um único indivíduo ao mesmo tempo espiritual e corpóreo” (ESPOSITO, 2017, p. 21). Essa tese foi reforçada pelo barão Jacob Von Uexküll que passa a discutir essa ideia de Estado para a implantação do nazismo no país. Uexküll tinha como pensamento o Estado Alemão como um corpo que deveria se proteger de ameaças como vermes e parasitas (sidicatos, partidos e intelectuais de esquerda, judeus, negros, homossexuais).

Esposito acredita que Foucault, em seus trabalhos a respeito do tema, por não esmiuçar detalhadamente o conceito de vida, fica na dúvida se a biopolítica produz vida ou morte. Foucault entenderia que produz vida quando contrapõe biopolítica à soberania, porém produziria morte quando num segundo momento indica que a passagem da soberania à biopolítica fez com que o poder soberano incorporasse lógicas e técnicas da biopolítica.

Para entender isso, devemos voltar a Foucault. O filósofo francês coloca que apesar de na Idade Média ou na Antiguidade Greco-romana haver tratados de como um príncipe deveria se comportar, apenas a partir do século XVI até o final do século XVIII nasce uma literatura sobre o que ele chama de “Arte de Governar”. Foucault revela que os governos enfrentaram problemas para governar em decorrência de dois fatores: A estrutura feudal, em declínio, pela impossibilidade de se administrar

Estados territoriais, e também pelo questionamento dirigido a Igreja Católica por conta da Reforma Protestante.

Daí nasce uma literatura a qual Foucault chama de a “arte de governar”. Para Foucault *O Príncipe* de Maquiavel não representava a “arte de governar”. Diz Foucault:

O príncipe está em relação de singularidade, de exterioridade, de transcendência em relação ao seu principado; recebe o seu principado por herança, por aquisição, por conquista, mas não faz parte dele, lhe é exterior; os laços que o unem ao principado são de violência, de tradição, estabelecidos por tratado com a cumplicidade ou aliança de outros príncipes, laços puramente sintéticos, sem ligação fundamental, essencial, natural e jurídica, entre o príncipe e seu principado. [...] o objetivo do exercício do poder será manter, reforçar e proteger este principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e o território, o principado objetivo, mas como relação do príncipe com o que ele possui, com o território que herdou ou adquiriu e com os súditos (FOUCAULT, 1984, p.279).

Diz Foucault, com base na literatura anti-Maquiavel: “Ser hábil em conservar seu principado não é de modo algum possuir a arte de governar” (FOUCAULT, 1984, p.280). Partindo dessa primeira constatação. O que seria então a arte de governar?

Segundo a literatura anti-Maquiavel revelada por Foucault podem existir várias formas de governo (governar uma casa, almas, crianças, uma província, um convento, uma ordem religiosa, uma família). A arte de governar se refere, portanto, ao postulante ao governo, o príncipe, como aquele que sabe administrar sua família, seus bens, seu patrimônio, para poder gerir o Estado. Ao mesmo tempo, ao governar bem o Estado, o príncipe mostra aos pais de família como governar suas famílias e economias.

Diz Foucault que a arte de governar deve responder a seguinte questão: “como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado?” (FOUCAULT, 1984, p.281). A arte de governar diz, portanto, ao exercício da economia. Conforme Foucault (1984) aponta, enquanto para Maquiavel e para os principados da Idade Média até o século XVI o território era o principal elemento para gerir e garantir a soberania, posteriormente a literatura sobre a arte de governar, sobretudo com Guillaume de La Perrière indicará de forma diferente. Governam-se coisas e não o território. Por coisas pode-se entender um conjunto de homens e coisas (riquezas, recursos, o território, clima, seca, hábitos, costumes, formas de agir e pensar etc.). E quais seriam as diferenças, portanto, entre a soberania e o bem comum em relação ao governo e o bem comum?

Para a soberania, portanto, a finalidade era a obediência à lei^[10] ao passo que para o governo “não se trata de impor uma lei aos homens, mas utilizar mais táticas, ou as próprias leis como táticas”^[11]. Um último ponto de diferença entre soberania e arte de governar seria em relação ao uso da força. Afirma Foucault, através do texto de La

Perrère, que um bom governante deve ser paciente. Não deve usar a força, a “espada”, ou se valer de um instrumento que produza a morte.

Conforme afirma Foucault, apesar de ser possível ver o início da arte de governar no mercantilismo quando a racionalidade econômica é colocada em prática, só será possível vê-la instituída completamente a partir do século XVIII quando os problemas da população passam a ser preteridos em relação aos problemas familiares. Até então, mesmo no mercantilismo a arte de governar se via bloqueada pelo modelo de soberania, por um lado, e pelo modelo familiar pelo outro.

“A expansão demográfica no século XVII, a abundância monetária e o aumento da produção agrícola desbloquearam a arte de governar” (FOUCAULT, 1984, p.287-288). A estatística se efetivará como o principal instrumento técnico administrativo, através da medição e contagem do número de mortos, doentes, acidentes etc. de maneira que haverá assim um controle maior sobre a população e o Estado através da economia poderá gerir a vida das pessoas nos mínimos detalhes. Controle de natalidade, fluxos migratórios, concentração de renda, entre outros fenômenos, farão parte da estratégia de governo. Nascerá nesse momento uma economia política, uma ciência política (século XVIII) e a disciplina garantirá o controle populacional nos mínimos detalhes.

Retomando Esposito, ao se colocar diante da obra de Foucault, o filósofo italiano formula duas perguntas que apresentam as contradições de Foucault em relação, sobretudo, a “arte de governar”, que se pretenderia a gerir a vida, e a experiência nazista que produziria a morte. Pergunta Esposito: “Por que, pelo menos até hoje, uma política da vida ameaça sempre virar obra de morte?” (ESPOSITO, 2017, p.12); “A biopolítica precede, segue, ou coincide com a modernidade?” (ESPOSITO, 2017, p.13). Para Esposito Foucault não é claro ao tratar essas questões. Para o filósofo italiano, a contradição de Foucault sobre a biopolítica gerar a vida ou morte está ligada ao fato do filósofo não definir os conceitos de “política” e de “vida”.

A resposta de Esposito se encontra no paradigma imunitário. Diz o filósofo italiano que bíos e nómos, vida e política, estão ligados e só fazem sentido quando ligados um ao outro. “A imunidade não seria apenas a relação que conecta a vida ao poder, mas o poder à conservação da vida” (ESPOSITO, 2017, p.60). Seria o que ele chama de “proteção negativa da vida”.

O que seria então a imunidade para Esposito? Numa interpretação claramente Nietzscheana, para ele a imunidade seria a introdução de um elemento que destoa, que nega, que difere da comunidade, do seu corpo político. Assim como na prática da vacinação para proteger o corpo se introduz uma substância patogênica, a fim de imunizá-lo, da mesma forma isso pode ser pensado para o corpo político. Dessa forma “imune é o “não ser” ou “não ter” nada em comum” (ESPOSITO, 2017, p. 67).

Por que então o paradigma imunitário estaria presente na modernidade e como

ele resolveria a contradição da biopolítica de Foucault, que ao mesmo tempo pode produzir vida e morte? Para o filósofo italiano, apenas na modernidade, quando é criada a figura do indivíduo, do sujeito, é que se ganha consciência da necessidade da imunidade para a conservação da vida individual e coletiva. Porém, ao passo que a imunidade garantiria a conservação da comunidade através da introdução da figura do indivíduo, as categorias históricas “soberania[12]”, “propriedade[13]” e “liberdade[14]” impediriam o seu desenvolvimento ainda que também a imunizassem.

Mais do que as contradições imunitárias presentes nessas categorias históricas da modernidade, temos dentro do fenômeno do nazismo, do genocídio judaico, a fórmula dos dispositivos imunitários que transformaram a gestão da vida em produção da morte (tanatopolítica). Para Esposito o extermínio judaico pelo nazismo produz vida através da morte, pois carrega em si uma lógica terapêutica de cura: se pensava que para “restabelecer a saúde do povo alemão” deveriam matar os judeus, uma vez que esses seriam como uma doença contagiante que levava a morte, uma vez que seria uma vida já morta porque hereditariamente deformada em sua origem[15].

A tensão entre o bíos, ou seja, a vida, e a política será a tensão entre o que nos faz biologicamente humanos e o que nos faz historicamente humanos, como propõe Foucault. Outros mais tarde vieram a tratar do tema, mas o que permaneceu foi a percepção de que “uma política construída diretamente pelo bíos arrisca-se sempre a subordinar violentamente o bíos à política (ESPOSITO, 2017, p. 27). Daí a modernidade garantir à comunidade a sua imunização. Ao introduzir a ideia de indivíduo, rompe com a obrigatoriedade da reciprocidade, característica elementar para a constituição de qualquer comunidade. Dessa forma imuniza a comunidade criando anticorpos contra um poder que se pretenda soberano e controlador da vida da população. Porém como já colocado, Esposito acredita também que ao passo que a imunidade garantiria a conservação da comunidade, as categorias históricas “soberania”, “propriedade” e “liberdade” impediriam o seu desenvolvimento ainda que também a imunizassem, pois numa interpretação de Nietzsche, a vida é na sua essência produto de forças contrárias numa disputa que nunca se cessa[16]. Dessa forma, tanto a comunidade, quanto o homem são sempre ideias indefinidas, pois em eterna construção:

O texto nietzschiano nos lembra que o homem não é ainda, não é mais, não é nunca o que julga ser. O seu ser está além – ou aquém – da identidade de si mesmo. E também não é um “ser” enquanto tal, mas um devir que carrega dentro de si tanto o rastro de um passado diferente quanto a prefiguração de um inédito futuro (ESPOSITO, 2017, p.136).

3.2 A comunidade que vem

Se a vida é produto de forças contrárias num conflito que nunca se cessa, a disputa entre o homem e o animal no homem é eterna. Aqui podemos retomar a

percepção de Agamben sobre a negação do animal no homem pelo homem. Para Agamben, o problema da biopolítica, isto é o controle da vida por um poder soberano, deve retornar aos gregos e entender o conceito de vida. O filósofo italiano explica que para os gregos o conceito de vida possuía dois significados: *zoé* e *bios*. Existia, portanto, duas formas de vida. A *zoé*, que era a vida natural, compartilhada por todos os seres: humanos, divinos e animais. E havia a *bios*, que era a vida qualificada, ou seja, era a forma do ser humano viver sua própria vida ou em grupo, portanto se referia às características que diferenciam o homem.

Como já dissemos, sendo a *polis* (onde predomina a política pública) o espaço idealizado pelos gregos para alcançar uma vida boa, os gregos excluem a *zoé*. Em outras palavras, para Agamben o homem ocidental, desde os primórdios, com os gregos, nega o divino e o animal através da política. O problema para Agamben é que a partir da modernidade, a vida natural, ou *zoé*, passa a adentrar cada vez mais na esfera política da *bios*. Ou seja, na modernidade como dizia Foucault, os governos passam a controlar a vida biológica, regular os sentidos do corpo humano nos mínimos detalhes.

Esse movimento da *zoé* adentrar cada vez mais na esfera política da *bios* torna a *zoé*, o que o autor chama de *vida nua*, uma vida que não pode ser qualificada, mas também já não é mais a vida natural. A transformação da *zoé* em *vida nua* promove sua indefinição e, portanto sua vulnerabilidade diante de um espaço sem leis que garantam a sua proteção, portanto dentro de um espaço biopolítico, fica a mercê do poder soberano que decide pela preservação da sua vida ou pela sua morte. A visão de Agamben, portanto, não se orienta por base das transformações econômicas estruturais, mas sobretudo pelo questionamento da negação do homem ocidental à sua animalidade.

Esposito, por sua vez, ao tratar da animalidade do homem com base em Nietzsche, afirma que a animalização do homem não diz respeito apenas ao ancestral do ser humano e seu passado, mas a seu futuro ainda indefinido e também influenciado pela tecnologia. A comunidade moderna para Esposito é aquela que se imuniza ao garantir a proteção negativa da vida[17].

Recorrendo à etimologia das palavras o autor afirma:

Reconduzida à sua raiz etimológica, a *immunitas* se revela a forma negativa ou privativa da *communitas*: se a *communitas* é a relação que vinculando seus membros ao compromisso de doação recíproca, põe em perigo sua identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa dessa obrigação e, logo, de defesa diante de seus efeitos expropriatórios (ESPOSITO, 2017, p. 65).

Daí a modernidade garantir à comunidade a sua imunização. Ao introduzir a ideia de indivíduo, rompe com a obrigatoriedade da reciprocidade, característica elementar

para a constituição de qualquer comunidade. Dessa forma imuniza a comunidade criando anticorpos contra um poder que se pretenda soberano e controlador da vida da população.

Agamben segue por um raciocínio semelhante. A comunidade para Agamben é, em seus termos, impolítica. É a comunidade que vem, mas nunca chega, como em um eterno devir. Como colocado por Roza (2017):

Também Agamben tentará esvaziar a ideia de comunidade de qualquer tipo de construção identitária. A comunidade em Agamben é uma *comunidade que vem*. Ela é devir e potência sem, no entanto, realizar-se totalmente. Com isso, a comunidade evita as identidades e as coletividades prévias (ROZA, 2017, p. 163).

O ser para Agamben é o ser qualquer. Explica o filósofo italiano que há mais de duas formas de se dizer “qualquer” em italiano. O autor explora duas delas: *qualunque* e *qualsivoglia*. O primeiro termo pode significar “em algum momento, algum dia, alguma vez” ou no sentido negativo “nunca”, “jamais”. Já *qualsivoglia* poderia ser traduzido como “qual-se-queira”. Explica Agamben que através dessa tradução, o “qualquer” não faz com que a singularidade contraponha o particular ao universal, uma separação que seria para o filósofo produto da linguagem.

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é simplesmente indeterminada; ela é, antes, determinada somente através da sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade das suas possibilidades (AGAMBEN, 2017, p.63).

O que o qualquer oferece à singularidade seria um vazio. Prossegue Agamben sobre o qualquer: “Ela pertence a um todo, mas sem que esse pertencimento possa ser representado por uma condição real: o pertencimento, o ser-tal, é aqui apenas relação com uma totalidade vazia e indeterminada” (AGAMBEN, 2017, p.63).

3.3 A desaceleração do comum

A comunidade e o ser como possibilidade, como tentativa de negação coletiva por entender as apropriações sobre o coletivo como aquilo que reprime a liberdade, nos coloca diante da proposta cosmopolítica de Stengers. O comum para Stengers é sinônimo de autoritarismo. Stengers busca então por soluções que possibilitem a emergência de um pensamento coletivo e experiências coletivas que ao mesmo tempo desautorizem qualquer forma de autoritarismo ou surgimento de um poder centralizador.

A arte de ter cuidado que Stengers discute em sua obra *No Tempo das Catástrofes* nos remete a sua proposição cosmopolítica. O termo “cosmos” para a filósofa

se articula com o personagem “idiota” de Deleuze, aquele que não sabe, mas que desacelera os outros, que faz com que nos questionamos se podemos nos sentir como detentores daquilo que julgamos saber.

Através da sua proposição cosmopolítica, a filósofa não busca resolver a questão da diferença introduzindo uma política que garanta o bem comum, mas pelo contrário busca preservar as diferenças através de uma igualdade, que não coloca todas as vozes em posições iguais, mas que obriga todas a estarem presentes mesmo que não queiram se pronunciar.

Para isso, a proposição cosmopolítica de Stengers caminha no sentido da “autorregulação”, em que todo aquele com capacidade de decidir sinta o peso de sua decisão antes de decidir. Como coloca a filósofa:

Uma tal questão destaca uma perspectiva que chamo “eto-ecológica” (éto-écologique], que afirma a inseparabilidade do éthos, da maneira de se comportar própria a um ser, e do oikos, do habitat desse ser, da maneira que esse habitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal éthos, ou oferece aos novos éthos a oportunidade de se atualizarem (STENGERS, 2015, p.449).

Na perspectiva que a autora chama de eto-ecológica, ou seja, do pressuposto de que o ambiente como aquilo que cerca um ser é inseparável do ser, portanto o *oikos* (habitat de um ser) molda as decisões de um ser, ou o seu *ethos* (maneira de se comportar desse ser), mas a decisão de um ser cabe sempre em última instância ao próprio ser, ao seu “ethos”. Apesar de inseparáveis, o ambiente, o *oikos*, é apenas propositivo. “O meio ambiente poderíamos dizer, propõe, mas é o ser que dispõe dessa proposição, que lhe dá ou lhe nega uma significação etológica” (STENGERS, 2018, p. 449).

A autorregulação e o peso da decisão vêm inspirados na ideia de que aqueles que têm o poder de decisão devem saber das responsabilidades e consequências de suas decisões produzidas pelo *oikos*, ou seja, pelo ambiente no qual estão inseridos. A ideia é não permitir que aqueles que decidem questões importantes sobre a vida de outros seres se vejam sem responsabilidade diante de tudo que os cercam. Portanto a cosmopolítica, não é aquela que sabe ou representa a legitimidade, mas aquela que, nas palavras de Stengers, “desacelera a construção de um mundo comum e que faz com que não nos sintamos autorizados a nos pensar como detentores do significado daquilo que sabemos” (STENGERS, 2018, p. 444).

As considerações de Stengers colocam os intermediários, detentores de poderes de decisão, como sujeitos que passam a ter que se questionar constantemente através do ambiente que se inserem. Essa concepção é interessante para pensar as questões do comum, pois pensam a ação como produzida por uma interação do ser com seu ambiente ao enxergar o mesmo como relacional, influente e ecológico. Podemos dizer

que o problema do comum para Stengers seria quando as pessoas pretendem saber o que sabem e ignoram o seu oikos, o seu ambiente. Quando este é ignorado o comum passa a ser ameaçado.

A Cosmopolítica de Stengers abre espaço para pensar a interação do homem com o seu ambiente introduzindo a natureza novamente na discussão. Aqui faz sentido voltar ao filósofo Bruno Latour. O filósofo francês tem sem dúvida o mérito de ampliar o sentido da busca pelo comum, estendendo-o a outras entidades. Como já dissemos, o social de Latour não é composto apenas por seres humanos. Nele cabem artefatos, pessoas, animais, plantas, ideias, rios, reuniões, conferências, enfim, tudo o que for capaz de influir em determinada rede de atores. Porém, Latour através da sua proposta de criação de um parlamento das coisas, ainda que dê voz a diferentes entidades, mantém a figura do mediador, dos porta-vozes[18].

3.4 O comum no contexto de redes digitais

Uma proposta distinta e ao mesmo tempo complementar, formulada pelo sociólogo Massimo Di Felice, é pensar não apenas as ações como fruto de agregações entre diferentes entidades, mas perceber que com o processo de digitalização no mundo, a emergência das redes digitais criaram uma condição habitativa na qual há uma constante alteração de substância de tudo aquilo que se conecta.

A digitalização, assim, nessa outra perspectiva, não deve ser enxergada como uma rede a mais, mas deve ser aproximada a um processo de *transubstanciação*, que, ao transformar as coisas e as relações em código binário, altera todo o estatuto de natureza da própria substância, tornando-a outro de si e, sobretudo, capaz, nesse novo estado, de alterar sua própria dimensão material e originária (DI FELICE, 2017, p.255).

A arquitetura da rede, das plataformas, dos dispositivos, e a transformação dos conteúdos e informações em código binário geram a possibilidade de ressignificação constante das mensagens. Na linguagem algorítmica digital do sistema binário é o agrupamento e a sequência dos números 0 e 1 que determinam como a informação será armazenada. No sistema decimal, a sequência de 0 a 10 seria escrita 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. Já no sistema binário, a mesma sequência seria escrita 0, 1, 10, 11, 100, 101, 110, 111, 1000, 1001, 1010. A base é sempre o número 2 e a sequência deve ser 0 ou 1. O número 10, por exemplo, no sistema binário corresponderia a sequência 1010, uma vez que $1 \times 2^3 + 0 \times 2^2 + 1 \times 2^1 + 0 \times 2^0 = 10$. Essa linguagem do sistema binário permite que praticamente qualquer informação seja armazenada através da digitalização de uma imagem, um som, um texto e outros tipos de conteúdo.

O exemplo que Levy nos oferece sobre a transformação da imagem uma vez digitalizada nos parece proveitoso para entender esse processo.

Uma imagem pode ser transformada em pontos ou pixels (*picture elements*). Cada um destes pontos pode ser descrito por dois números que especificam suas coordenadas sobre o plano e por outros três números que analisam a intensidade de cada um dos componentes de sua cor (vermelho, azul e verde por síntese aditiva). Qualquer imagem ou sequência de imagens é portanto traduzível em uma série de números (LEVY, 2014, p. 52)

A tradução de uma imagem ou qualquer informação em uma sequência binária de 0 e 1 pode ser entendida como uma alteração da substância. A forma original da imagem é passível de manipulação. Uma vez conectada à rede digital, a imagem se transforma. E para além da transformação da imagem em linguagem algorítmica já alterar sua natureza, uma vez presente na ecologia das redes digitais, a alteração dos números pode também alterar a imagem ainda mais. Não deixa necessariamente de ser o que era, mas também se torna uma possibilidade de virar outras coisas.

Di Felice compara esse processo ao fenômeno da transubstanciação do ritual católico da Eucaristia. Da mesma forma que a hóstia e o vinho se transformam no corpo e no sangue de Cristo, também o processo de digitalização faz com que a informação assuma formas variadas. O mesmo ocorre por exemplo com uma imagem digitalizada. Uma pessoa fotografada não deixa de ser aquela pessoa, mas uma vez que sua imagem é transportada para as redes digitais se transforma em códigos que abrem essa imagem para sua manipulação.

Nesse sentido, para Di Felice a ação não ocorre, não é fruto de um movimento direcionado. Para chegar até aí se parte de um questionamento da ideia de ação. A ação não seria mais produzida apenas por seres humanos, porém também não seria exatamente produzida por actantes como propõe Latour. Di Felice sugere a substituição da palavra ação pelo termo ato. Diz ele, “a etimologia do termo “ato” nos conduz a sua matriz grega *aiov*, que, na Antiguidade, era empregada para indicar um evento imprevisível e irrepetível” (Di Felice, 2017, p. 266).

O ato conectivo de Di Felice seria uma espécie de não ação, em que a ação não ocorre. Uma vez que algo é digitalizado, transformado em algoritmos, esse algo já se transforma, e ao mesmo tempo ele se insere num ambiente de impermanência, de possibilidade de maior transformação ainda a partir da conexão com outros elementos presentes nesse ambiente.

Temos, portanto, com Di Felice uma nova ideia de comum, ligada a emergência das redes digitais na sociedade. As redes digitais na contemporaneidade não funcionam apenas como um espaço para a disseminação de informações ou simplesmente a migração das redes associativas para as redes digitais. Para o sociólogo, as redes digitais produzem uma nova condição habitativa, em que a comunicação deve ser percebida como uma ecologia comunicativa de redes de interação, que ao se conectarem estabelecem fluxos de informações diversas capazes de alterar o próprio estado de

natureza.

4 A questão da autonomia dos ribeirinhos na Amazônia num contexto de redes digitais

4.1 A formação das comunidades ribeirinhas na Amazônia

Ainda que o conceito de comunidade deva ser problematizado como fizemos e o faremos novamente, utilizaremos o termo “comunidades ribeirinhas”, uma vez que o termo já foi assimilado pelas próprias comunidades como constatado por pesquisadores que estudaram comunidades ribeirinhas no Tapajós[19].

O ribeirinho não se auto-intitidou ribeirinho ou caboclo no início da formação das comunidades ribeirinhas na Amazônia. Apenas se viu como pertencente a uma categoria particular que o definisse em momentos que sentiu necessidade de afirmar essa identidade para contrapor ou se adaptar aos diferentes interesses sobre a região que habitam. Apesar do ribeirinho amazônico desde sempre ter sido atravessado por múltiplos interesses que circulam na Amazônia, o que permanece é a ideia de que, enquanto reconhecidos como uma população tradicional, possuem uma intensa relação com a floresta e, sobretudo, com os rios.

Florestas e rios dominam o imaginário sobre a Amazônia. Como observa a pesquisadora Lidia Ferraz “na Amazônia, a vida gira em torno dos rios. A vida se produz dentro e nas margens dos rios, lagos e igarapés, onde concentram 90% dos municípios e comunidades, no seu ritmo e tempo” (FERRAZ, p.22, 2010). Para Ferraz, como para outros pesquisadores[20], quando se fala especificamente em ribeirinho enquanto grupo social fala-se, sobretudo, sobre sua relação com o rio, permeada por um ritmo que depende substancialmente dessa relação. Além disso, como coloca a pesquisadora, se caracterizam pela cultura oral na transmissão de saberes, pela prática social ligada a comunidade e pelas atividades de subsistência.

A definição corrente sobre ribeirinhos na Amazônia refere-se a eles como “seres humanos instalados às margens dos rios, que desenvolvem permanentemente uma estreita relação com o ambiente, a qual se manifesta numa intensa interação” (GUARIM, 2000, p. 13). A interação entre ribeirinhos e a natureza seria composta pela conservação do solo, da água, da fauna e da flora, pois esses grupos populacionais dependem desses recursos para sua subsistência.

Do parágrafo acima resultam duas questões. A primeira relacionada à questão da identidade dos ribeirinhos enquanto população tradicional; a segunda diz respeito ao papel atribuído aos ribeirinhos de conservador da floresta em função de uma outra relação com o meio ambiente, tida como mais ecológica e sustentável. Ambas as questões estão diretamente ligadas à questão do desenvolvimento que foi imposto na Amazônia, sobretudo no primeiro ciclo da borracha e, mais tarde, com os planos integralistas durante o regime militar.

A questão da identidade dos ribeirinhos perpassa o processo de colonização na região amazônica. O contato entre europeus brancos e indígenas, além da transmissão de doenças que provocaram a morte de milhares de indígenas, produziu a partir da miscigenação a figura do caboclo^[21]. O termo é controverso, pois como lembra a antropóloga Carmen Izabel Rodrigues (2006), o termo caboclo é sempre atribuído pelo “outro” e não auto-proclamado pelo caboclo, que o percebe como pejorativo^[22], e portanto o nega. Caboclo seria uma construção identitária que explica pela negação no aspecto social e marginaliza no aspecto territorial. Logo caboclo não é o índio, tampouco o branco, e ao mesmo tempo é o indivíduo que se estabelece às margens dos rios ou no campo. Nota-se que há por trás uma lógica do atraso associada à figura quando confrontada pela lógica do progresso e do desenvolvimento.

Todavia, estudiosos^[23] apontam que foram justamente os “caboclos”, que historicamente, por um processo de êxodo, miscigenação e aculturação foram habitando as margens dos rios da Amazônia e constituindo comunidades ribeirinhas que possuíam um modo de vida particular e uma relação com o território que os distinguia. Dessa forma, localizados próximos aos rios e adotando uma relação entendida como de reciprocidade para com a natureza, foram percebidos como uma população tradicional amazônica.

Foi especialmente durante o Ciclo da Borracha na Amazônia, a partir de 1850, que o processo de miscigenação se deu de maneira mais forte. Nesse momento, milhares de nordestinos vieram para a região norte fugindo da seca do nordeste e sob a promessa de uma oportunidade com o extrativismo do látex nos seringais.

Os seringueiros eram pagos com itens de necessidade básica a um preço inflacionado, de maneira que ficavam endividados. Na época não se usava dinheiro no pagamento. Por estarem sempre em dívida, não conseguiam deixar os seringais. Dessa forma, foram habitando as margens dos rios e constituindo suas comunidades. Hoje os ribeirinhos sobrevivem da pesca, do roçado, do extrativismo, da coleta do açaí, da castanha e de outros recursos dependendo da região em que se encontram. Mas em geral estão ligados a essas atividades de subsistência.

Hoje a questão identitária dos ribeirinhos se complexifica diante de novos contornos encadeados pelas mutações do progresso e desenvolvimento. Os ribeirinhos de pequenas vilas e comunidades são mencionados pela literatura da mesma forma que aqueles que se situam dentro de contextos mais urbanos e habitam as chamadas cidades ribeirinhas.

A pesquisadora Trindade Jr. (2011) define cidades ribeirinhas como aquelas que se localizam as margens dos rios e possuem uma relação com eles que leve em conta sua importância para as atividades cotidianas das cidades, como o comércio, a troca de conversas, as narrativas, as tradições etc. Jr. et al. (2011) separa as cidades ribeirinhas

amazônicas em dois tipos: *cidades da floresta* e *cidades na floresta*. A primeira seria caracterizada por ser menor, com forte ligação com a natureza, associada à vida rural, não moderna e com forte relação com comunidades e vilas ribeirinhas do seu entorno. Já a segunda, a *cidade na floresta*, percebe a natureza apenas pelo seu valor utilitário, e, portanto se vale da natureza apenas para a exploração econômica de seus recursos como madeiras, minérios, espécies animais e para o turismo, com um objetivo de comercializar em um mercado externo.

Percebe-se que o processo histórico de desenvolvimento é responsável não apenas pela ocupação e territorialização, mas também pela desterritorialização se levarmos em conta as transformações pelas quais passaram as populações tradicionais amazônicas, exemplificada pelo processo de formação das comunidades ribeirinhas.

O reconhecimento dos povos ribeirinhos como populações tradicionais amazônicas só foi possível por conta de um triplo cenário que se inicia na década de 1980: o crescimento dos movimentos ambientalistas no mundo, o enfraquecimento do governo militar e a luta de povos que habitavam a região amazônica e estavam insatisfeitos com o processo histórico de tentativa de domínio da região amazônica^[24].

Entre os grupos amazônicos que fizeram a sua autodefesa de forma organizada, principalmente a partir da década de 1980, destaque para atuação dos seringueiros, garimpeiros, indígenas, quilombolas, pequenos agricultores e ribeirinhos. Com o apoio de ONG's e da igreja católica ligada à teologia da libertação, aliado ao avanço científico no âmbito internacional, esses grupos tiveram suas lutas reconhecidas, o que ajudou na percepção da comunidade internacional da necessidade de proteção da região amazônica e toda a sua biodiversidade (SCHMINK e WOOD, 2012).

Além da auto-defesa, alguns desses grupos adotaram como estratégia a união entre diferentes movimentos e a interação com a mídia internacional^[25], o que produziu uma narrativa única de defesa da região amazônica. Para Little (2010), o interesse pela união de diferentes grupos étnicos amazônicos em torno de um único conceito de populações tradicionais, e o papel atribuído a eles de conservadores da floresta partiu movimento ambientalista. O antropólogo afirma que o fato de muitas áreas na Amazônia passarem a ser protegidas inferia que não seria permitida a moradia nem a utilização dos recursos por seres humanos. Como a região abrigava grupos sociais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outros) existia um problema. A solução encontrada foi introduzir um conceito único para esses diferentes grupos e atribuir a eles o papel de conservacionistas da natureza.

Foi no bojo dessa situação que o movimento ambientalista cunhou o conceito de populações tradicionais, com o intuito de nomear esse amplo conjunto de grupos sociais, muito diversos entre si, que possuíam algum vínculo direto, e de longa data, com os espaços geográficos que foram classificados como áreas protegidas. Nessa visão, as populações tradicionais foram concebidas

como um “problema” a ser solucionado em prol da implementação efetiva das funções ecológicas das áreas protegidas de proteção integral (BARRETO FILHO, 2006). No tratamento desse “problema”, o movimento ambientalista desenvolveu duas abordagens distintas. Por um lado, consideraram as populações tradicionais como conservacionistas natas, e como tal, poderiam ser transformados em “parceiros” na tarefa de conservação da floresta e da biodiversidade [...]. Por outro lado, a dimensão conflituosa dessas relações se acerbou quando os distintos agentes da conservação (tanto governamentais quanto da sociedade civil) tentaram cumprir com as regras formais das áreas protegidas de proteção integral e exigiram a saída dos “invasores” dos parques (LITTLE, p. 10, 2010).

Little (2010) reforça ainda que muitos dos diferentes grupos étnicos, ao se deparar com uma situação em que deveriam aceitar a criação de áreas protegidas, reivindicaram o caráter “tradicional” atribuído a eles para ganhar reconhecimento perante o Estado brasileiro como forma de preservar sua cultura. Como destaca Lira e Chaves (2016), os primeiros povos a obterem reconhecimento como “populações tradicionais” foram os povos indígenas. Somente a partir dos anos 2000 o reconhecimento chegou para outros povos. Em dezembro de 2004 foi criado pelo governo brasileiro um decreto que determinava uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para comunidades tradicionais. A partir daí o conceito “populações e comunidades tradicionais” foi estendido para outros grupos, entre eles, os ribeirinhos. Porém, o decreto possuía algumas exigências. “Uma dessas exigências é que o conceito de comunidades tradicionais deve ser enquadrado dentro do marco da sustentabilidade ambiental [...]” (LITTLE, p.11, 2010).

É possível perceber que o conceito de populações tradicionais e comunidades tradicionais na Amazônia carrega uma tentativa de vincular esses diferentes grupos à lógica do desenvolvimento sustentável. A partir da década de 1990, as ONG's internacionais de proteção ao meio ambiente e o Estado brasileiro introduziram uma narrativa conservacionista para esses povos tradicionais com o objetivo de atribuir a eles uma função dentro da lógica de desenvolvimento.

Ao mesmo tempo, muitos desses povos procuraram se adequar aos processos emergentes e pensar estratégias de preservação da sua cultura e do seu território em diálogo com atores como ONG's, Estado e empresas. As transformações surgidas a partir desses processos são inevitáveis. Entre as transformações surgidas diante dessas interações está as que dizem respeito ao processo de inclusão digital das comunidades ribeirinhas.

Em meio as diferentes representações sobre os ribeirinhos (como caboclos, frutos de misturas, índios, ex-seringueiros, seringueiros, filhos de nordestinos etc), sempre externas, e muitas vezes de caráter pejorativo, existe na literatura, um ponto de encontro entre as populações ribeirinhas: Sua relação com a floresta, e sobretudo, com o rio.

Afirma a pesquisadora Priscila Rabassa de Souza que o rio na Amazônia é como se fosse uma estrada, por onde os ribeirinhos se conectam com outros espaços por meio dos barcos. Mais do que isso, como coloca a pesquisadora “o rio, que faz parte da vida do homem ribeirinho, proporciona o alimento, o lazer e o transporte, além de ser também a entrada e saída de conhecimento, informação e comunicação” (SOUZA, 2013, p.66).

De acordo com a literatura que encontramos a vida dos ribeirinhos é organizada em função do movimento dos rios. As ações cotidianas dos ribeirinhos são orientadas anualmente pela cheia e seca dos rios. Logo os habitantes das várzeas devem se adaptar ao movimento que altera o nível das águas (FERRAZ, 2010). O nível da água regula as atividades dos ribeirinhos em diferentes aspectos, e apesar do alto conhecimento sobre as dinâmicas da natureza, há sempre uma imprevisibilidade em relação aos acontecimentos. Isso é sentido principalmente nos deslocamentos e travessias. Como coloca a pesquisadora Lidia Ferraz, para além do tempo, da oscilação entre os períodos de cheia e vazante dos rios e do meio de transporte utilizado no deslocamento, o acesso fluvial também se modifica constantemente e dificulta as travessias:

A própria dinâmica das águas e terras encobertas forma verdadeiros mosaicos. Na cheia, os furos ficam abertos, os paranás dão passagem e os lagos transbordam, facilitando o caminho. Já na seca, esse mundo de água quase desaparece e os caminhos fluviais são consideravelmente alongados, surgindo bancos de areia e praias fluviais que modificam os canais e não raramente tornam-se inacessíveis a embarcações de porte médio. Faz-se imprescindível conhecer por onde passa o canal principal do rio ou lago, para não ficar preso em algum toco de árvore ou banco de areia. Há ainda formação de praias e desbarrancamento das margens, que forçam a mobilidade das comunidades. Limitados pela força da natureza e pelo capital, tornam-se nômades em seu próprio espaço (FERRAZ, 2010, p.26-27).

A relação intensa do ribeirinho com o rio que limita suas ações diante da imprevisibilidade da dinâmica da natureza, e ao mesmo tempo, como colocado por Ferraz, o torna nômade em seu próprio espaço, nos faz pensar na ideia de habitar[26] de Di Felice a partir do exemplo da ponte de Heidegger. Ao retirar do texto de Heidegger *Construir, habitar e pensar* a pergunta sobre o sentido de habitar e em que medida o construir faz parte do habitar, Di Felice (2009) revela que o filósofo alemão responde essa pergunta com base numa metáfora sobre a ponte.

Nesse exemplo, Heidegger descreve a função de uma ponte sobre um rio. Diz que ela não apenas liga as duas margens do rio, mas faz com que as margens se tornem margens, uma vez que é a ponte que opõe uma a outra. A ponte é colocada como aquilo que reúne e conecta as coisas. Como observa Di Felice (2009, p.60), “a ponte não ocupa um lugar, mas o cria e constitui, fornecendo-lhe uma nova identidade”.

Quando Ferraz (2010) afirma que a dinâmica da natureza se revela constantemente imprevisível, que limita o ribeirinho e o obriga a se tornar nômade em seu próprio espaço devemos prosseguir com a análise de Di Felice sobre a percepção da noção de espaço em Heidegger. Diz ele:

O significado atribuído ao termo espaço, sempre a partir de uma análise etimológica, atividade esta muito cara a Heidegger, é aquele de “lugar esvaziado”, “local tornado livre” e, sobretudo, fazendo referência ao conceito grego de limite – que estabelece que o limite não é o ponto onde uma coisa acaba, mas preferencialmente, onde inicia a própria essência – “aquilo que é colocado dentro dos seus limites” (DI FELICE, 2009, p.61).

Na interpretação do sociólogo italiano sobre Heidegger a ponte seria um lugar e o “espaço” seria um “lugar esvaziado”. O ribeirinho habita uma ecologia altamente conectiva que se transforma constantemente. As florestas, os rios, a fauna e a flora só são o que são pela relação ecossistêmica de interdependência que estabelecem entre as entidades que estão presentes nesse ambiente. Os rios dependem das chuvas, que dependem das florestas, que dependem da flora e da fauna, e assim por diante. Ao habitar esse ambiente, o ribeirinho habita um “lugar esvaziado” que só ganha sentido a partir da conexão que o ribeirinho faz com esse lugar. Nesse sentido, o ribeirinho, como qualquer ator presente nesse ecossistema, não possui uma identidade definida, pois como na metáfora da ponte: só é na medida em que constrói. Limitado pela natureza, o ribeirinho é sempre nômade em seu próprio espaço.

É inegável a relação das comunidades ribeirinhas amazônicas com o ecossistema da floresta. Ainda assim, com base nessa interpretação de uma identidade sempre móvel, devemos problematizar o conceito de “comunidade”. Nesse sentido também, o processo de inclusão digital ribeirinho, como veremos não é necessariamente uma ponte que atravessa o rio e sai da floresta, mas uma ponte que habita a floresta e se conecta com outros espaços.

4.2 A relação entre a inclusão digital no Brasil e a chegada do primeiro telecentro à comunidade de Suruacá (PA)

“Quando nisto iam, descobriram trinta ou quarenta moinhos de vento, que há naquele campo. Assim que D. Quixote os viu, disse para o escudeiro:

— A aventura vai encaminhando os nossos negócios melhor do que o soubemos desejar; porque, vês ali, amigo Sancho Pança, onde se descobrem trinta ou mais desaforados gigantes, com quem penso fazer batalha, e tirar-lhes a todos as vidas, e com cujos despojos começaremos a enriquecer; que esta é boa guerra, e bom serviço faz a Deus quem tira tão má raça da face da terra.

— Quais gigantes? — disse Sancho Pança.

— *Aqueles que ali vês* — respondeu o amo — *de braços tão compridos, que alguns os têm de quase duas léguas.*

— *Olhe bem Vossa Mercê* — disse o escudeiro — *que aquilo não são gigantes, são moinhos de vento; e os que parecem braços não são senão as velas, que tocadas do vento fazem trabalhar as mós*” (CERVANTES, 2003, p.59).

A passagem acima é conhecida. Dom Quixote, o cavaleiro da triste figura, acompanhado de seu fiel escudeiro Sancho Pança, enfrenta os moinhos de vento acreditando serem gigantes vis e cruéis. Mesmo contrariado por Sancho que afirmava que os gigantes que seu amo via na ocasião não passavam de moinhos de vento, o destemido cavaleiro parte em direção ao que para ele eram gigantes. Munido de sua lança e seu cavalo Rocinante, Dom Quixote avança sobre seu inimigo, porém a pá de um dos moinhos o derruba.

Como se sabe, as aventuras de Dom Quixote contam a história de um fidalgo de certa idade fascinado por romances de cavalaria. Influenciado por suas leituras cria um mundo imaginário e sai em busca de aventuras e atrás de sua bela donzela, Dulcineia de Toboso. Acompanham o herói seu cavalo Rocinante, e Sancho Pança, um camponês humilde, que ouve de Dom Quixote a promessa de uma ilha para governar caso o siga em suas aventuras. A história retrata as loucuras do fidalgo que se imaginava um cavaleiro andante numa Espanha já na Idade Moderna.

Apesar de Cervantes fazer uma paródia com o anacronismo de Dom Quixote ao mostrar os desenganos do personagem em suas aventuras, o autor avança aos poucos em sua obra, sobretudo na segunda parte, na diminuição entre o que separa o real do imaginário. Se no começo Dom Quixote é apenas símbolo da loucura e do idealismo fracassado, enquanto que seu fiel escudeiro Sancho Pança, representa o bom senso e a racionalidade, ao longo do tempo, na segunda parte da obra passam a inverter os papéis. Sancho adquire a postura quixotesca de seu mestre transformando a realidade em ficção, enquanto Dom Quixote passa a enxergar novamente a realidade, num jogo de troca de posições que mostra que o real e o imaginário podem se inverter e se confundir. É justamente quando Dom Quixote adquire consciência de que tudo não passava da obra de sua imaginação que o mesmo falece.

A etimologia da palavra *ficção* vem do latim, corresponde a *fictio*, que significa criação ou ato de modelar. Ficção na origem da palavra não corresponde necessariamente àquilo que é falso como contraposição ao verdadeiro, mas sim àquilo que é produzido. Sendo assim, se produzido, qualquer ato pode ser ficcional, representante de uma realidade.

Uma imagem, um som, um texto e outros tipos de conteúdo podem ser digitalizados. 01 é a sequência binária que garante a esses conteúdos sua transposição para as redes digitais. Uma vez imersos na arquitetura das redes digitais, estão suscetíveis

a um processo de alteração em que aqueles que postaram o conteúdo já não possuem mais o controle sobre seu destino. Esse processo de fabricação coletiva, possibilitado pela arquitetura das redes digitais, é entendido pelo senso comum como um processo que gera conteúdos virtuais, não necessariamente “verdadeiros”, mas inerentes a um mundo à parte do mundo físico. Não pretendemos voltar à caverna de Platão, mas tentaremos identificar no virtual, não uma oposição ao real, mas um novo espaço.

Para Pierre Levy a palavra “virtual” carrega três sentidos: um primeiro técnico, ligado à informática, um segundo corrente e um terceiro filosófico. O virtual ligado à informática diz respeito a linguagem técnica em que o conteúdo foi gerado para uma memória digital de computador. O sentido corrente diz respeito ao entendimento do virtual no sentido comum, como falso, ilusório, irreal.

Mas é no sentido filosófico que podemos ver clara a discussão sobre a diferença entre o virtual e o real. Contrariando o senso comum Levy coloca que o virtual não é irreal. Apenas não é atual. O autor, em *Cibercultura*, utiliza uma metáfora da árvore para revelar uma proposição filosófica que mostra o quão real pode ser o virtual. Para o filósofo virtual é tudo aquilo que existe em potência e não em ato, logo uma árvore estaria virtualmente presente em um grão, só necessitaria de uma atualização para se materializar em árvore.

Em outras palavras, “é virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem contudo estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (LEVY, 2014, p. 49). Você pode não ver a árvore em determinado momento, mas isso não quer dizer que ela não possa existir. Ela estaria presente no grão necessitando apenas da conexão com outros elementos para se tornar árvore. Como afirma Levy, o virtual existe em potência, é real, “existe sem estar presente” (LEVY, 2014, p. 50).

As redes digitais não dizem a verdade, produzem apenas narrativas disseminadas numa rede que interage e transforma constantemente essas narrativas. A velocidade com que os conteúdos na internet são reorganizados e reconstruídos não permite que uma narrativa única agende toda a opinião pública como ocorria na época em que se predominava a mídia de massa.

Dessa forma, por mais que Habermas revele com detalhes como a formação e declínio da esfera pública burguesa possui relação com o surgimento de uma imprensa que passa a agendar as notícias, a partir do surgimento das redes digitais essa visão para o mundo contemporâneo parece anacrônica. Como sabemos a internet foi inventada durante o período da Guerra Fria. Os Estados Unidos, com receio de um possível ataque soviético que viesse a destruir suas bases militares e consequentemente acabar com toda a informação e inteligência reunidas, criou uma rede que descentralizasse esses dados. Caso houvesse um possível ataque a uma base militar, outras teriam

acesso aos dados e a informação nunca se perderia. A rede criada que conectava os computadores em diferentes bases militares norte-americanas tinha o nome de ARPANET. Mais tarde a comunidade acadêmica teve acesso à rede que foi dividida entre uma parte disponível aos militares e outra à academia. A internet tinha uma arquitetura de rede aberta, possibilitando conexões de redes individuais com outras redes. Como destaca Di Felice:

A característica que marcava essa nova arquitetura informativa e reticular era – além da ausência de centro e da superação da estrutura frontal (emissor-receptor), que marcou a história das interações comunicativas desde o teatro até a TV – a possibilidade para todos os membros de ter acesso a todas as informações, independentemente de suas localidades e posições (DI FELICE, 2011-2012, p.13).

Com a chegada da internet e suas transformações foi ficando difícil perceber a comunicação simplesmente como um processo de agendamento produzido por um ator específico, ou um conjunto de atores específicos. Não que se deva negar a influência de determinados componentes para determinados acontecimentos, mas a digitalização da sociedade retira do receptor sua condição passiva diante das notícias e acontecimentos, condição essa que talvez mereça ser até relativizada em períodos históricos anteriores. Sobre essa transformação do ato de comunicar, o sociólogo coloca que:

A passagem de um modelo comunicativo baseado na separação identitária entre emissor e receptor e num fluxo comunicativo bidirecional para um modelo de circulação das informações em rede, no qual todos os atores desenvolvem simultaneamente a atividade midiática de emissão e de recepção, altera a prática e o significado do ato de comunicar (DI FELICE, 2011-2012, p.13).

Nesse sentido, o próprio processo de inclusão digital no Brasil, é marcado pela organização entre diferentes atores e obra, no seu início, do net-ativismo em sua primeira fase[27]. Como revela Falavigna (2011), ao contrário do que se pensa, o debate sobre inclusão digital no Brasil não começou entre 2000 e 2001 quando surgiram as primeiras iniciativas de políticas públicas, mas antes numa articulação conjunta entre diferentes atores e experiências pelo mundo.

O historiador Maurício Falavigna que ajudou a desenvolver o processo de inclusão digital no Brasil a partir de uma política de criação de telecentros, dá detalhes em sua obra *Inclusão digital: vivências brasileiras* de como se iniciaram as primeiras experiências de inclusão digital no Brasil e como surgiu o debate em torno da questão.

Segundo o historiador, a inclusão digital no Brasil surgiu com o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) na década de 1980 no final da ditadura militar. Ibase hoje é uma organização sem fins lucrativos, que afirma atuar no combate a desigualdade e na defesa da democracia por meio da participação cidadã. Como informado pelo próprio site do instituto, o Ibase foi fundado em 1981 após seu fundador

Hebert de Souza e seus companheiros Carlos Afonso e Marcos Arruda receberam anistia política após passarem um período exilados[28].

Como descreve Falavigna, Carlos Afonso havia trazido um microcomputador do Canadá, o que fez com que militantes contra o regime militar no Brasil estranhassem a tecnologia. Mesmo assim, o Ibase se conectava “virtualmente” com outras entidades da sociedade civil de diferentes países para discutir a democratização das informações:

Porém, apesar das desconfianças de militantes, já em 1984 o Ibase participava do Interdoc, uma iniciativa de correio eletrônico que reuniu entidades da sociedade civil de todos os continentes, visando a democratização das informações. E enquanto a Internet brasileira esteve restrita a iniciativas acadêmicas até 1994, via um consórcio financiado pelo Governo Federal (a RNP – Rede Nacional de Pesquisas), o Ibase lançava em 1989 o Alternex, a única exceção à regra: um serviço de troca de emails e conferências eletrônicas voltado para a sociedade civil (FALAVIGNA, 2011, p.20).

O Alternex, lançado em 1989, foi o primeiro provedor de acesso brasileiro a permitir a utilização gratuitamente. A iniciativa do governo, a Rede Nacional de Pesquisa, um projeto do Ministério da Ciência e Tecnologia, até então era restrita aos acadêmicos.

Em 1990, o Ibase participou da criação de uma das primeiras iniciativas de net-ativismo da história da Internet. Ajudou a criar a Association for Progressive Communications (APC)[29]. A APC tinha como objetivo disseminar a internet e o ativismo social ligado à paz, aos direitos humanos e ao meio ambiente pelo mundo. Entre 1982 e 1987, várias ONG's e ativistas se reuniram com esse propósito até criarem a GreenNet no Reino Unido e o Institute for Global Communications (IGC) (depois conhecido como PeaceNet/EcoNet) nos Estados Unidos. Dessas iniciativas nasceram outras como NordNet na Suécia, Web no Canada, Ibase no Brasil, Nicarao na Nicaragua e Pegasus na Austrália[30].

Segundo o site da APC todas essas iniciativas ao trocarem informações criaram a APC. Já Falavigna (2011, p.22) afirma que o Ibase juntamente com o Institute for Global Communications (IGC) idealizaram a APC. De todo modo se nota que o Ibase fez parte da criação da APC possivelmente o principal movimento de ativismo pela internet no mundo até então, reunindo cerca de 6 mil membros, que trocavam mensagens por email e organizavam debates sobre a paz, direitos humanos e meio ambiente.

Após a redemocratização, aos poucos o Ibase foi se conectando também às autoridades. Como informa Falavigna (2011, p.21), após realizar uma parceria com a ONU na ECO-92, em 1994 o Ibase se conectou ao governo para pensar uma internet para todo o país. O processo de inclusão digital incluía a criação de telecentros espalhados pelo país. A ideia também não foi simplesmente fruto de uma iniciativa brasileira. O historiador afirma que em meados dos anos 1980 já havia sido inaugurado o primeiro telecentro em Velmdalen, na Suécia.

Eram espaços abertos ao público, administrados por pessoas ou instituições variadas, nos quais são oferecidos serviços de informática e comunicação de forma individual ou coletiva. Ao redor do mundo, começaram a pulular algumas formas de atender a essa descrição (FALAVIGNA, 2011, p.29).

Falavigna (2011) afirma que dia 11 de julho de 2000 surge o primeiro espaço público de inclusão digital no Brasil. Chamado de Infocentro, ele foi inaugurado na Casa do Jardim São Luís, periferia da zona sul de São Paulo. Segundo o historiador, o governo resolveu lançar o projeto antes que o Instituto Florestan Fernandes que já vinha desenhando um projeto maior de inclusão digital na cidade de São Paulo. Até aquele momento o governo tratava as tecnologias da informação e comunicação (TICs) apenas como um serviço que acelerasse a burocracia.

O Governo do Estado focava suas propostas na utilização das TIC para a modernização administrativa e para agilização de serviços prestados à população. Os chamados Poupatempo e Praças de Atendimento similares demonstravam bem esse espírito. Já no Instituto Florestan Fernandes (IFF), um espaço de elaboração de políticas públicas para São Paulo que foi presidido pela futura prefeita da cidade, Marta Suplicy, procurou-se chegar a uma concepção de governo eletrônico que evitasse o aprofundamento da divisão entre os que tinham e os que não tinham acesso às TIC, evitando o favorecimento dos segmentos sociais que já gozavam de acesso desproporcional ao governo e à participação política. (FALAVIGNA, 2011, p.31).

Apesar de ter inaugurado o Infocentro da Casa Jardim São Luís como o primeiro espaço de inclusão digital de São Paulo e do Brasil, a prefeitura recorreu logo em seguida ao Instituto Florestan Fernandes abraçando o projeto Sampa.Org desenvolvido pelo instituto. Eram inicialmente seis telecentros localizados em regiões periféricas. Para Falavigna, que atuou no projeto, a missão era dar autonomia para as comunidades através da inclusão digital. “Assim, o Sampa.Org atuou fornecendo instrumentos para a continuidade da organização da comunidade, para que esta fosse verdadeiramente o sujeito de sua história” (FALAVIGNA, 2011, p.40). Segundo o pesquisador, os telecentros funcionavam, em média 12 horas por dia praticamente todos os dias e ali eram oferecidos cursos de informática, e atividades de desenvolvimento cultural, social e econômico com base nas TIC's[31].

Posteriormente foram criadas oficinas para discutir diretrizes do processo de inclusão digital e das políticas de funcionamento dos telecentros que foram se espalhando pelo país. Um destes telecentros chegou à comunidade ribeirinha de Suruacá (PA) em 2003. Como veremos, a chegada das redes digitais à comunidade ribeirinha de Suruacá através da ONG Projeto Saúde e Alegria trouxe algumas transformações não apenas na dinâmica interna entre membros da comunidade, mas também externa entre estes e outros atores.

4.3 A Ecologia comunicativa de Suruacá

Conforme registrado pela pesquisadora Priscila Rabassa de Souza (2013, p.67), a comunidade de Suruacá (PA) foi fundada em 1890 e tem seu nome inspirado nas árvores “iocária” que formam ilhas a frente da comunidade. Ela fica localizada na Floresta Nacional dos Tapajós, às margens do Rio Tapajós e possui cerca de 480 habitantes (CASTRO e CORDEIRO, 2015). Só é possível chegar à Suruacá pelo Rio Tapajós, o que pode levar até 4 horas de barco saindo de Santarém (SOUZA, 2013, p.68). Em uma visita exploratória à comunidade em dezembro de 2018, levei por volta desse mesmo tempo registrado por Souza (2013) para chegar até lá. Quem me recebeu foi Djalma Moreira Lima, Agente Comunitário de Saúde de Suruacá. Eu havia contatado Djalma por intermédio do *Projeto Saúde e Alegria*, ONG que atua na região desde 1987. Procurando sobre comunidades ribeirinhas na internet, encontrei o blog da *Rede Mocaronga de Comunicação Popular*, um projeto do *Saúde e Alegria* e entrei em contato para buscar informações.

Suruacá é uma das trinta comunidades que ficam às margens dos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns, nos municípios de Santarém, Belterra e na Floresta Amazônica, que fazem parte da *Rede Mocaronga de Comunicação Popular*. A *Rede Mocaronga* é uma rede de comunicação idealizada pelo *Projeto Saúde e Alegria* que tem como objetivo fornecer tecnologias e capacitar jovens ribeirinhos para que eles possam contar suas próprias histórias e desenvolver uma narrativa própria da Amazônia. Para isso, os ribeirinhos se tornam repórteres comunitários, produzem programas de rádio, TV, jornais impressos e conteúdos para a internet por meio de blogs e redes sociais.

O *Projeto Saúde e Alegria* que idealizou e apoia a *Rede Mocaronga* é uma ONG que surgiu em 1987 e se propõe a atuar junto às comunidades ribeirinhas para melhorar a qualidade de vida dessas pessoas através da educação e mobilização social. Atuam em cerca de 150 comunidades espalhadas pela Amazônia nas áreas de saúde, organização comunitária, economia da floresta, educação, cultura e comunicação. Entendem[32] que a arte, o lúdico e a comunicação são fundamentais em seus projetos. Os projetos são alocados em programas específicos. São quatro programas: Desenvolvimento Territorial; Saúde Comunitária; Empreendimentos Sustentáveis; Educação e Comunicação. A *Rede Mocaronga* faz parte do programa de Educação e Comunicação. E a comunidade ribeirinha de Suruacá é uma das trinta comunidades ligadas à *Rede Mocaronga*.

Até 1980 Suruacá não tinha sequer telefone público. A comunicação era realizada por barcos que vinham de Santarém (PA), cidade a cerca de 50km de distância. Duas vezes por semana os barcos traziam correspondências (SILVA e LOBO, 2012). Suruacá foi a primeira comunidade ribeirinha a receber o *Projeto Saúde e Alegria* (SOUZA, 2013). A *Rede Mocaronga de Comunicação Popular* surgiu em 1995, com a

produção de jornais, a utilização de máquinas de datilografia e mimeógrafos, além de criarem uma rádio comunitária chamada *Rádio Japiim*[33]. “O telecentro[34], chamado *Telecentro Cultural Comunitário Japiim*, foi construído em 2003. E a telefonia móvel chegou a Suruacá em 2010” (CASTRO e CORDEIRO, p. 94, 2015).

Segundo Joane Bentes, 19, moradora de Suruacá, a rádio que, posteriormente foi incorporada pelo telecentro, se chama Japiim por conta da migração dos pássaros que por duas vezes construíram suas casas próximas aos locais onde havia as rádios, uma próxima ao telecentro e uma próxima ao clube Norte Brasil (onde eram transmitidos os jogos de futebol). Além disso, como observa Djalma, a importância do pássaro Japiim também se deve ao fato do animal cantar e imitar “todo quanto é tipo de bicho”, ser alegre, ativo e acordar as pessoas cedo. Percebe-se que a ecologia comunicativa da comunidade incorpora os animais que habitam também os espaços da comunidade, e é atribuído a eles muitas vezes características humanas. Na própria casa de Djalma havia outro imitador: um papagaio chamado “Xodó”. O papagaio ficava solto pela casa e quintal, almoçava muitas vezes junto às pessoas da casa e, enquanto estive lá, dormia dentro de casa, em uma divisória da sala ao lado, onde era aceso um lampião.

Vi também o próprio Djalma imitar animais na floresta em uma oportunidade. Saímos de moto para conhecer uma área mais afastada da comunidade chamada Colônia onde os comunitários costumam plantar e caçar. Quando descemos da moto e nos embrenhamos na floresta, era notório seu conhecimento do ambiente em que estávamos. A todo o momento parava para me mostrar frutos e cogumelos no chão descrevendo suas propriedades e benesses. Depois que atravessamos um igarapé demos de encontro com um espaço aberto. Não entendi exatamente o que Djalma estava procurando. De repente Djalma emitiu um som que imitava um pássaro. Em seguida, um som semelhante veio da floresta correspondendo ao chamado. Não entendi se estávamos caçando ou algo do tipo. Então ele disse: “Por aqui”. Novamente entramos na mata, mas por outro caminho, e ele voltou a emitir o som de pássaro e foi novamente correspondido. Pois então saímos da mata num espaço aberto, numa espécie de acampamento onde demos de cara com sua filha Dora. Ali ela vivia com o Marido. Estavam ambos preparando o Tucupi, e Djalma queria me mostrar o processo.

A comunicação em Suruacá se dá numa ecologia complexa em que a natureza invade os hábitos humanos e nos obriga a percebê-la. Impossível ignorar a dinâmica do rio, da floresta e dos animais no processo comunicacional, ainda que seja difícil registrar a relação dos ribeirinhos com todos esses elementos. O nome do telecentro não é simplesmente fruto de uma escolha aleatória, mas parte de uma relação comunicativa entre a tecnologia, o ser humano e, no caso, o pássaro que ali habita.

Desde a criação do *Telecentro Cultural Comunitário Japiim* há conexão com a internet na comunidade. Em 2009, o telecentro trocou de nome, passando a se chamar

Telecentro de Inclusão Digital Japiim. Em 2012, conforme descrito pela pesquisadora Priscila Rabassa de Souza (2013), o telecentro contava com oito computadores com *software* livre e acesso à *Internet* via satélite, movido à energia solar. A tecnologia foi doada pelo *Projeto Saúde e Alegria* em parceria com a Agência de Cooperação dos Estados Unidos (*USAID*) e a Rede de Informação para o Terceiro Setor (*RITS*).

Quando visitei a comunidade em dezembro de 2018 fui com o objetivo de conhecer de maneira mais próxima a comunidade, já que tinha a intenção de discutir a emergência das redes digitais nas comunidades ribeirinhas. Como Suruacá foi a primeira a receber um telecentro entre as comunidades da região, acreditei que seria interessante conhecê-la e conviver com os ribeirinhos. Foi possível ficar apenas uma semana na comunidade, em decorrência do período de fim de ano em que muitas vezes os comunitários viajam e ficam em Santarém com outros familiares. Decidi aproveitar a oportunidade, sabendo que essa seria uma chance de estabelecer um primeiro contato que poderia resultar em um relacionamento mais longo e novas oportunidades de trocar conhecimentos. Também tinha em mente que minha pesquisa não seria substancialmente de ordem etnográfica, mas seria composta por um estudo bibliográfico sobre a comunidade, além de possíveis entrevistas e uma análise sobre os sites e redes sociais utilizados pelos ribeirinhos de Suruacá. O objetivo era tentar perceber através de percepções e iniciativas o olhar dos ribeirinhos sobre as transformações na comunidade por meio das redes digitais.

Djalma concordou e me recebeu por uma semana em sua casa. Quando cheguei em Santarém fomos pegar o barco para Suruacá. O barco estava previsto para sair às 9h30. Deixamos as coisas no barco e Djalma perguntou se eu preferia levar minha mochila comigo ou deixar com as outras coisas num outro barco que também iria para Suruacá. Um pouco desconfiado, e sem entender, preferi levar comigo. Só depois, já em Suruacá me dei conta, quando os comunitários todos se reuniram na praia a espera do segundo barco, que este levava muitos alimentos e materiais que os ribeirinhos traziam de Santarém. Como colocado por Souza:

A viagem pode ser efetuada em um barco da própria comunidade, cujo valor é de R\$ 15,00 ou em um barco de propriedade privada que cobra R\$ 18,00, sendo o bilhete negociado dentro do próprio barco direto com o proprietário. A partida para qualquer comunidade ocorre às terças-feiras e sextas-feiras, pela parte da manhã, e retorna para o Porto às quartas-feiras e domingos a partir das 12h, transportando pessoas e animais (SOUZA, 2013, p.68).

São barcos antigos. Quando embarcamos notei que as pessoas se vestiam com roupas leves, e em geral usavam shorts jeans e camisetas cavadas. Percebi que alguns também vestiam camisas de times de futebol do Rio de Janeiro, como Vasco, Fluminense e Flamengo. Desavisado, cheguei de calça jeans, acabei me molhando no rio ao entrar no barco e durante a longa travessia tentei secar a roupa no sol forte.

Durante a viagem, para matar o tempo muitos estendem redes alocadas no teto do barco e dormem ou descansam. São tantas redes que há dificuldade inclusive para se locomover dentro do barco. Outros jogam dominó. Ainda que não seja um praticante assíduo, achei curioso que ao jogar as pessoas apenas se olhavam sem falar uma palavra e batiam com força a peça sobre a mesa antes acoplar uma peça à outra como se estivessem desafiando o oponente. E além do som do imenso rio Tapajós, e da música brega escolhida pelo capitão, tudo o que se ouve é o barulho das peças de dominó batidas sobre a mesa.

Figura 1 – Dominó que é jogado no barco durante a viagem

Figura 1

Quando chegamos em Suruacá percebi que a praia tinha uma extensão imensa. Logo que adentramos na mata era possível ver uma construção abandonada. Djalma disse se tratar de um hotel que foi construído por um grupo estrangeiro, mas que uma

vez em desacordo com a comunidade, o projeto não foi para frente. Quando chegamos um dos filhos de Djalma, Jefferson, secretário de educação da comunidade, nos buscou de moto e fomos os três em cima dela. Os ribeirinhos de Suruacá se utilizam muito de motos e bicicletas para se locomoverem pelas estradas que cortam as matas.

Ao chegar à comunidade percebi que as casas eram todas cercadas por muita vegetação, sobretudo em seus quintais, de onde os ribeirinhos muitas vezes colhem frutas e criam animais como galinhas. Há uma variedade grande frutas. A que eu mais comi foi Tucumã, que utilizam para passar no pão após retirar lascas da fruta com a faca. Como colocado por Souza (2013, p.72), a economia de Suruacá tem na produção da farinha sua principal atividade, sendo a mandioca vendida para Santarém como muito consumida pelos ribeirinhos da comunidade. Também pescam e vivem da agricultura familiar e do extrativismo. Realizam a atividade de caça controlada de alguns animais, mas a carne é, em geral, comprada em Santarém. Quando cheguei à cidade, antes de partirmos para Suruacá, logo fomos comprar bucho, tripas, fígado e língua para o preparo da buchada de bode. É possível notar uma influência da cultura nordestina, mas também indígena e religiosa. Segundo a pesquisadora Priscila Rabassa Souza:

A população local se autodenomina simplesmente como ribeirinhos, porém alguns moradores afirmam que muitos são descendentes dos índios que habitavam a região na época e que se negaram a ser catequizados pela Igreja Católica. Inclusive muitos contam que quando os primeiros moradores, da família Melo, chegaram para residir no local ainda havia índios Tapuias que, logo após, deslocaram-se para outras áreas (SOUZA, 2013, p.69).

Há certa tensão em relação à questão identitária indígena. Há ribeirinhos e comunidades ao lado de Suruacá, como Vista Alegre, que querem se reconhecer como indígenas. Ao passo que outros rechaçam a identidade indígena mesmo sabendo que há indígenas antepassados presentes muitas vezes em uma linhagem familiar próxima. Das 75 comunidades no Tapajós, 26 se reconhecem como indígenas[35].

Suruacá fica dentro da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (Resex) onde habitam cerca de 13 mil pessoas[36]. Conforme aponta o pesquisador Everaldo Cordeiro (2013), a Resex foi criada nos anos 1990 a partir da luta de moradores com o apoio da Igreja Católica, de ONGs e do sindicato dos trabalhadores rurais contra madeireiros que pretendiam explorar aquela região. A Resex teve na figura de Miguel Lima, um morador de Suruacá, o primeiro presidente da associação Tapajoara, responsável por administrar a área. Porém, segundo o pesquisador, com base em uma entrevista com o Frei Florêncio de Almeida Vaz Filho – um dos idealizadores da Resex, a autonomia dos ribeirinhos foi ferida quando o Governo Federal criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), colocando as Resexs sob o controle do IBAMA.

A Resex foi inspirada nas ações de Chico Mendes como protagonista de áreas de conservação no Acre, mas na região do Tapajós foi inspirada na

legislação de terras indígenas, sendo que estes tem um controle muito grande sobre suas terras. Mas, segundo Frei Florêncio, no ano 2000 os moradores foram surpreendidos quando o Governo Federal cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), colocando as Resexs debaixo do controle do IBAMA, sendo que as terras passam a ser administradas por um gestor servidor do IBAMA. Criou-se um conselho deliberativo envolvendo prefeituras, universidades, associações comerciais e representantes de moradores, sendo eleito um novo presidente, diferente do que fora eleito pelos moradores da área. Isso provocou uma divisão no movimento Resex, sendo que os membros das pastorais sociais da Igreja Católica, ligados à Teologia da Libertação, retiraram-se do processo, tornando-se críticos ao modelo criado pelo Governo Federal. Para eles, a Resex serve hoje muito mais ao controle do governo sobre a floresta e sobre os próprios moradores (CORDEIRO, 2013, p.59).

Conforme SOUZA (2013, p.71), internamente a organização de Suruacá é dividida através de grupos de produção. Existe a figura do presidente as lideranças que se reúnem para discutir as questões da comunidade. Há a liderança do sindicato dos pescadores, da associação da Igreja Católica, da coordenação do Telecentro, da coordenação do Conselho Escolar, da coordenação de Saúde e da coordenação dos times de futebol. Há dois times de futebol na comunidade: o Norte Brasil e o Santos Futebol Clube. Além de organizarem os jogos e campeonatos entre eles e times de outras comunidades próximas, também são responsáveis pela organização das festas de Suruacá.

4.4 A discussão sobre a comunicação de Suruacá com base em pesquisas anteriores

Em um estudo bibliográfico realizado acerca da comunidade de Suruacá encontramos substancialmente duas pesquisas realizadas sobre a comunicação da comunidade. Uma realizada pela pesquisadora Priscila Rabassa Souza que buscava perceber se a proposta de comunicação a partir da utilização de determinadas tecnologias melhorava a vida dos ribeirinhos de acordo com a percepção deles. Uma segunda pesquisa realizada pelo pesquisador Everaldo de Souza Cordeiro buscava compreender o que os ribeirinhos da comunidade entendiam por comunicação e como se dava sua relação com atores que há muito tempo são presentes na comunidade como a Igreja Católica, mas sobretudo, a ONG Projeto Saúde e Alegria. Também buscava entender se os novos meios de comunicação que os ribeirinhos tiveram acesso impactaram na vivência cultural da comunidade. Cordeiro publicou uma tese de mestrado a respeito do tema e um artigo que sintetiza sua tese. O artigo foi publicado em co-autoria com o sociólogo Fábio Fonseca de Castro.

Em sua pesquisa sobre a comunicação na comunidade ribeirinha de Suruacá, realizada em agosto de 2012, a pesquisadora Priscila Souza analisou a percepção dos ribeirinhos sobre o desenvolvimento de áreas como saúde, comunicação, educação, esporte, trabalho, meio ambiente, cultura, religião, entre outras, a partir de alguns

meios de comunicação presentes na comunidade como a rádio, o jornal comunitário, os vídeos, a internet e o telefone celular.

Souza entrevistou 93 ribeirinhos, dentre os quais 54 homens e 39 mulheres. Foram entrevistadas 60 de 120 famílias, 30 casas próximas e 30 casas distantes do telecentro. As pessoas entrevistadas tinham mais de 14 anos. Foram realizadas 23 perguntas através de uma entrevista semi-estruturada. É possível concluir através de sua pesquisa que diferentes meios de comunicação foram associados pelos ribeirinhos à melhoria de diferentes áreas.

Portanto, a rádio foi associada a um maior desenvolvimento da área da saúde por 26,8% dos ribeirinhos entrevistados; o jornal comunitário também foi associado ao desenvolvimento da área da saúde por 24,2% e à educação por 20,1%; os vídeos foram associados ao desenvolvimento da cultura por 52,5% e à educação ambiental por 28,8%; a internet foi associada ao desenvolvimento da educação por 47,8% e à comunicação e informação por 42,8%.

A explicação para associação da internet à educação está relacionada ao incentivo a parceria entre a escola e a comunicação desenvolvida na comunidade, conforme destacado por Souza:

Por meio da comunicação comunitária foi possível também criar atividades em parceria com a Escola, gerando oportunidades de aprendizagem e inclusão digital, colocando a comunidade na sociedade da informação e da comunicação, contribuindo também para a educação à distância por meio dos cursos de informática e *Internet* [...] (SOUZA, 2013, p.81).

Os pesquisadores Castro e Cordeiro (2015), também realizaram uma pesquisa sobre a comunicação em Suruacá. No entanto, entenderam que a percepção dos ribeirinhos sobre a comunicação não era de ordem instrumental, apenas relacionando a comunicação às mídias disponíveis. O trabalho foi feito a partir de uma pesquisa de campo em 2012 em que conseguiram relatos extensos de sete ribeirinhos sobre a relação da comunidade com o Projeto Saúde & Alegria e com a Igreja Católica, e sobre a percepção deles acerca da comunicação em Suruacá.

Para Castro e Cordeiro (2015), o sentido da comunicação para os ribeirinhos que deram os seus relatos estava associado à comunidade e à organização, como se fizessem parte de um mesmo *ethos*.

Três termos que apareciam comumente associados: falar sobre comunicação demandava a postura de falar conjuntamente sobre comunidade e organização, como se fossem a mesma coisa ou, talvez, como se houvesse um comprometimento ético-político, um *ethos*, que demandava que houvesse uma construção de sentidos associando esses termos (CASTRO e CORDEIRO, 2015, p.97).

Para os pesquisadores a associação do sentido de comunicação aos termos “comunidade” e “organização” se deve ao fato de Suruacá receber, como em muitas comunidades da região norte, uma forte influência da Igreja Católica ligada à teologia da libertação e aos movimentos sociais ligados ao marxismo, às ideias de Paulo Freire e ao cristianismo. Essas referências conectariam a “comunicação” aos termos “comunidade” e “organização”, uma vez que esses termos estariam associados às experiências de associações, sindicatos e partidos políticos de esquerda, que passaram a ser atuantes na Amazônia, sobretudo, após a tomada de poder pelos militares em 1964. A ONG *Projeto Saúde e Alegria*, no entendimento dos pesquisadores, teve que se adaptar a dinâmica política construída pela Igreja Católica ligada à teologia da libertação.

Isso explicaria porque a ideia de comunicação não estaria associada a uma ideia de mídia e sim à ideia de comunidade e de organização. Entretanto, se observarmos os depoimentos recolhidos constataremos que os ribeirinhos depoentes tinham respectivamente 55 anos, 69 anos, 50 anos, 54 anos, 30 anos, 84 anos e 76 anos. Sem depoimentos de outros ribeirinhos com idades menos avançadas não podemos tomar a percepção desses ribeirinhos como a representação do pensamento da comunidade de Suruacá sobre a comunicação.

Ainda assim, há questões importantes levantadas, sobretudo, por Cordeiro (2013). Na sua dissertação de mestrado intitulada *Da teoria à prática: uma análise das ações da ONG Projeto Saúde e Alegria no telecentro comunitário de Suruacá no rio Tapajós*, Cordeiro traz alguns detalhes importantes sobre algumas transformações no processo comunicativo de Suruacá. O pesquisador afirma que apesar de quase todos os comunitários serem católicos, a presença de meios de comunicação como o rádio, a TV, revistas e internet influenciou no modo de vida dos ribeirinhos ainda que alguns costumes fossem conservados (CORDEIRO, 2013, p.63).

Analisando a relação da ONG Projeto Saúde e Alegria com a comunidade Cordeiro (2013) traz na fala de Djalma uma percepção condizente não apenas com a proposta da ONG, mas com o que vimos sobre a história da inclusão digital no Brasil a partir da política de instalação de telecentros com o objetivo de oferecer autonomia às comunidades:

Fazendo uma análise crítica, Djalma Lima reconhece que desde o início a coordenação do PSA incentivou a organização comunitária, valorizando a localidade e sua população no seu direito de vez e de voz. Segundo ele, o fundador do PSA sempre dizia que vinha para as localidades atendidas, mas que desejava que um dia essas populações caminhassem com os próprios pés. Na opinião do entrevistado, isso é importante, mas reconhece que ainda hoje os moradores precisam de vários pés para caminhar mais e melhor, e isso inclui “os pés de fora”, como os do PSA, para apoiar efetivamente a localidade em suas necessidades e lutas (CORDEIRO, 2013, p.65).

Outra moradora entrevistada por Cordeiro que destaca o papel importante da ONG no que diz respeito à comunicação é Carla Mayara. Carla acredita que o PSA ajudou a valorizar a cultura local e disseminá-la pelo mundo. Segundo o pesquisador, ela frisa que “hoje os moradores de Suruacá já podem partilhar sua própria identidade com o mundo via internet” (CORDEIRO, 2013, p.68).

Conforme revela Cordeiro (2013) e Souza (2013) através de algumas entrevistas com os moradores é perceptível como os celulares transformaram a comunicação de Suruacá. Segundo Cordeiro (2013), o que mais chama a atenção em Suruacá é justamente a torre da empresa de telefonia celular, que é possível de ser vista de longe, o que inclusive auxiliaria como ponto de referência para navegações:

O que mais chama a atenção, hoje, em Suruacá, 25 anos após o contato dos moradores da localidade com a Organização Não Governamental Projeto Saúde e Alegria, é a grandiosa torre de uma empresa de telefonia celular, avistada ao longe quando se navega pelo Tapajós e se vislumbra o elevado onde a localidade está situada. Como uma espécie de marco e farol, a torre ajuda até mesmo na identificação da localização geográfica pra quem não é conhecedor da região (CORDEIRO, 2013, p.72).

Figura 2 – Torre da Vivo instalada na comunidade

Autor

Figura 2

Também fiquei impressionado com a torre quando visitei a comunidade. O sinal

só funciona para a empresa Vivo que foi a operadora responsável pela construção da torre. Segundo Djalma: “Antes da telefonia chegar para cá (a Vivo com uma torre) era difícil a comunicação. Você comunicava através de bilhete ou carta, o barco só ia uma vez por semana e as vezes nem tinha barco. Antes da torre chegar para cá com a internet a gente tinha o telefone, mas a gente tinha que procurar área lá pela ribanceira, lá pra onde tinha, por cima das árvores, perto das casas, tinha que procurar porque só tinha uma torre que transmitia um pouco dessa telefonia. Então antes era difícil a comunicação para Santarém ou para outros lugares. Então antes quando a gente mandava, tinha que mandar carta, esperar seis, sete dias até uma semana, mais de uma semana para poder chegar alguma decisão” (DJALMA LIMA, entrevista ao pesquisador).

Outra construção que chama a atenção é o Telecentro, pois como destacado por Cordeiro (2013, p.72), é maior do que as casas e a Igreja, sendo uma construção de madeira em dois andares, a única da comunidade. No segundo dia em que estive em Suruacá resolvi conhecer a comunidade caminhando sozinho por ela. Logo que vi a construção, não tive dúvidas de que era o telecentro que tinha visto por foto na internet. Minha única dúvida era porque parecia abandonado. Comecei a explorá-lo. Subi a escada para conhecer a parte de cima, e fui abordado por um homem. Era Leônidas, responsável pela coordenação da Igreja. Educadamente, começou a perguntar sobre mim, enquanto eu passei a perguntar sobre Suruacá e o telecentro. Cinco minutos depois chegou Nei, atual presidente da comunidade. Leônidas me apresentou e em seguida Nei disse: “Ah vamos passar um recado para a comunidade”. Convidaram-me para subir. Estava tudo vazio. Ligaram um computador, o único ali. Leônidas em seguida pegou o microfone e começou a passar os recados para a comunidade. O som era transmitido como se fosse um alto-falante. Entre os recados, um problema de saúde de um morador na noite anterior, uma missa a ser realizada com a presença de um novo padre e a necessidade de uma “força-tarefa” para fazer uma faxina geral na comunidade para receber as lideranças das 73 comunidades da Resex e algumas autoridades que viriam para discutir o programa “Luz para todos” do governo federal. Terminado os recados, antes de se despedir, Leônidas anunciou minha presença: “Temos um novo visitante essa semana, Ian, paulista, São Paulino, veio conhecer Suruacá”. Passou-me o microfone e fui obrigado a me apresentar. Quando devolvi o microfone a Leônidas, ele disse que eu era muito bem vindo. Em seguida colocou uma música do gênero brega na rádio para toda a comunidade ouvir e finalizou com uma última fala curta.

Figura 3 – Telecentro Cultural Japiim

Autor

Figura 3

Percebi que o telecentro se encontrava abandonado. Não possuía wi-fi e a rádio

aparentava funcionar esporadicamente sem o envolvimento dos comunitários como retratado por pesquisas anteriores. Perguntei ao Djalma desde quando o telecentro não estava funcionando e por qual motivo. Recebi como resposta que por volta de 2010 foi parando de funcionar, hora porque as baterias pifaram, hora porque o inversor teve problema, e sempre faltou dinheiro para consertar. Segundo Djalma: “Porque o telecentro não gerava dinheiro, não gerava recursos então a gente fazia só como pesquisa e como é um projeto comunitário não tinha como a gente gerar recursos dele. A única coisa que a gente fazia as vezes era vender um pouco da internet, para comprar sabão, vassoura, pano para encapar os computadores, comprávamos umas lâmpadas, essas coisinhas. Mas era muito resumido e eram doze baterias e o custo eu acho que daria o que? Uns doze mil e a gente não tinha todo esse recurso para funcionar. Agora como pifou o inversor a gente está vendo como consertar ele para dar atividades de novo” (DJALMA LIMA, entrevista concedida ao pesquisador).

Ainda que o telecentro não esteja mais funcionando e que, na visão de Cordeiro (2013, p.73), a ONG Projeto Saúde e Alegria não é (no momento em que realizou sua pesquisa) mais tão atuante, para o pesquisador o telecentro representa a extensão da ONG Projeto Saúde e Alegria na comunidade. Se um dia o telecentro visualmente aparentou a materialização física da relação da comunidade com o mundo fora da comunidade hoje não é mais assim. Porém, mesmo sem funcionar como antes, como veremos, não significa necessariamente que a comunidade está menos conectada. As transformações das redes digitais a partir da web 2.0 permitiram cada vez mais uma comunicação descentralizada que em certos ambientes parece invisível, mas não significa que não está acontecendo.

A passagem da web 1.0 para a 2.0 do ponto de vista técnico é identificada por Di Felice:

Se a web 1.0, baseada no compartilhamento de dados ADSL com cabos telefônicos, conectava terminais por meio de sinal modem, criando uma rede de computadores, a Internet a fibra ótica, ou web 2.0, passará a conter informações e bancos de dados localizados nas nuvens (cloud computing) e, portanto, externos ao computador e aos terminais. Ao contrário da web 1.0, que arquivava os dados nas memórias dos discos rígidos, ou seja, no hardware, a rede 2.0 permitirá o acesso a dados externos ao computador e, a partir da conexão por cloud provider, passará a oferecer não só conteúdos, mas também softwares remotos e a serviço de vários gêneros para a gestão de dados – não mais instalados no próprio computador, mas acessíveis on-line. Nascerá, assim, a Internet da Wikipédia, do Skype, do Youtube, do Flickr, da Amazon, de todas as redes sociais como o Facebook, o LinkedIn, o Orkut, o Twitter etc (DI FELICE, 2017, p.124).

Essas redes sociais, fruto da Internet à fibra ótica, aliada aos dispositivos móveis, possibilitam a interação constante transformando a percepção do tempo e espaço. A ideia do telecentro e a organização das atividades por meio do Saúde e Alegria através

de blogs e jornais comunitários talvez tenha funcionado em um período em que a comunicação se desse de maneira mais centralizada. A partir da web 2.0 as redes digitais passaram a produzir novos tipos de interação.

4.5 As novas conexões de Suruacá no contexto de redes digitais

Se pararmos para analisar as atividades desenvolvidas pelo telecentro, ou os vídeos postados no YouTube pela Rede Mocaronga[37], o blog de Suruacá, também intermediado pela Rede Mocaronga, ou até mesmo as páginas de Suruacá criadas no Facebook, iremos observar que não há mais uma interação constante.

Como dissemos, o telecentro hoje[38] já não possui mais sinal wi-fi nem reúne as pessoas e jovens para organização de atividades ligadas à comunicação. Se digitamos Suruacá no YouTube o último vídeo [39] do jornal comunitário *O Japiim* com dicas sobre o meio ambiente é de 27 de abril de 2017, ou seja, há mais de dois anos. O blog de Suruacá[40] no site da Rede Mocaronga não se encontra mais disponível em uma das abas de acesso. Em outra aba, a última postagem intitulada *Santarém realiza 1º Fórum Comunitário do Selo UNICEF Município Aprovado* é de 26 de maio de 2014.

Já as páginas no Facebook: *Suruacá, Pará - Rio Tapajós*[41]; *Suruacá Amazônia*[42]; *Suruacá e suas maravilhas*[43]; além do grupo público, *Suruacá*[44] tiveram momentos de muita interação e outras ainda se encontram ativas.

A última postagem da página *Suruacá, Pará – Rio Tapajós* é de 30 de dezembro de 2018. A página foi criada em 9 de setembro de 2012. A maioria das postagens são fotos da comunidade, de suas árvores, ruas, praias, da Igreja, da torre de telefonia da Vivo, do telecentro, do entardecer e do rio. Há um tom de exaltação das belezas naturais da comunidade.

A página *Suruacá Amazônia* talvez ainda esteja ativa, apesar de não ser muito utilizada. A página foi criada em 12 de setembro de 2012 e conta com 148 “amigos”. O último post foi feito no dia 15 de maio de 2019 sobre uma confraternização da equipe de saúde com os idosos da comunidade. A página em geral busca passar informações sobre atividades realizadas na comunidade. Há posts sobre ativismo, palestras sobre vacinação, festas, jogos de futebol e inclusive cobranças às lideranças reivindicando um centro de saúde para a comunidade e reclamando da falta de energia na comunidade. Há também membros da ONG Projeto Saúde e Alegria convidando os ribeirinhos para participarem de oficinas ou se cadastrarem em programas do governo. Se percebe que era uma página muito mais ativa do que a anterior, com mais curtidas e comentários. Um post feito no dia 6 de março sobre o carnaval na comunidade atingiu 160 curtidas, 24 comentários e 2 compartilhamentos. Uma interação considerável se pensarmos que a comunidade possui cerca de 500 habitantes.

A página *Suruaca e suas maravilhas* aparenta ser uma página turística. Possui 1.484 que curtiram a página e 1.493 que seguem a página. O último post foi em 1 de agosto de 2019. A página procura mostrar as paisagens e belezas naturais da comunidade com fotografias tiradas aparentemente por profissionais. A página foi criada no dia 17 de outubro de 2014 e um post realizado no mesmo dia sinaliza para a finalidade de turismo que está sujeita a página: “Venha conhecer essas belezas... de encantar!”.

A página do grupo público *Suruacá*, por sua vez, conta com 833 membros e possui uma média de duas publicações por dia. A última é do dia 8 de agosto de 2019 – um vídeo religioso com uma mensagem sobre a presença de Deus. Há muitas postagens religiosas nesse grupo. Outras sobre festas. Em geral, sempre uma mesma pessoa que posta as mensagens religiosas. Quase não há interação com as mensagens publicadas. Em geral, não mais de três curtidas por publicação. Porém, uma publicação realizada por outra pessoa com fotos da festa de São Sebastião recebeu 40 curtidas.

Há outras páginas no Facebook relacionadas à comunidade ativas. A página da escola *João Franco Sarmento*[45] e o grupo do time de futebol da comunidade *Santos Futebol Clube da Vila de Suruacá*[46] são dois exemplos. Como a página do grupo do Santos é uma página privada, não tive acesso a ela. Apenas pude observar que possui 268 membros, 2 mulheres como administradoras e que foram postadas 8 publicações nos últimos 30 dias (desde 10/08/2019). Porém, tive acesso à página da escola João Franco Sarmento. Essa conta com 568 amigos. Foi criada dia 4 de abril de 2016 e sua última publicação foi feita no dia 9 de agosto de 2019. É uma página ativa com muita interação e constância nas postagens. As publicações são sempre sobre atividades ligadas à escola, aos times esportivos da escola, às melhorias da infra-estrutura da escola, às festas, oficinas de capacitação, entre outras.

Para além das páginas de Facebook ligadas diretamente à comunidade de Suruacá há outras conexões com atores fora do ambiente interno da comunidade que colocaram Suruacá em evidência. Um deles é o projeto *Ginga FC*[47]. O *Ginga FC* foi criado pelo publicitário Felipe Oliveira com o objetivo de utilizar o futebol como uma ferramenta de inclusão social. Nasceu em 2014, após Felipe contatar o Projeto Saúde e Alegria por email pedindo uma oportunidade para realizar um trabalho voluntário dando aulas sobre empreendedorismo para as comunidades ribeirinhas[48]. Foi aceito e ele foi junto com seu amigo Felipe Rigollizo. Como conta Felipe ao site “*Acrítica*”, ao perceber que todas as comunidades em que passava jogavam futebol todos os dias voltou para São Paulo com a ideia de criar camisetas com estampas de fotos que tirou nas comunidades. O tema seria “Futebol no Tapajós”. Depois de começar a vender as camisetas, pensou em investir o dinheiro da venda nas comunidades. O Saúde e Alegria lhe indicou a comunidade Suruacá.

Felipe resolveu então criar uma experiência de turismo comunitário junto com a comunidade. Reuniu 35 pessoas para passar 5 dias na comunidade. Em julho de 2017 foram à Suruacá e Felipe registrou toda a experiência em um documentário[49] com o título de Futebol no Tapajós que está presente no site do *Ginga FC* e no YouTube. Ali é possível ver não apenas o envolvimento dos habitantes de Suruacá com o futebol, mas os mutirões realizados para reformar o campo da escola e as oficinas desenvolvidas. No YouTube o documentário teve 1.470 visualizações. Na página do Ginga no Facebook a publicação sobre o documentário feita no dia 25 de outubro de 2017 teve 12 mil visualizações, 134 curtidas, 54 comentários e 125 compartilhamentos. Eu, ao começar a pesquisar sobre Suruacá na internet, uma das primeiras coisas que encontrei foi esse documentário. Descobri pelo facebook que um amigo de faculdade que eu não via há alguns anos tinha ajudado no projeto e conhecia a família que me receberia. Entrei em contato com ele e conversamos a respeito da sua experiência. Quando cheguei à casa de Djalma vi uma foto num cômodo da sala desse amigo juntamente com Djalma e sua família. Jamais imaginei que iria encontrar uma foto de um amigo de faculdade na casa de um morador de uma comunidade ribeirinha na Amazônia. Ali percebi como estamos realmente todos conectados, pela fotografia, pelas redes digitais, pelos barcos, aviões, pelo dinheiro, pelos carros, celulares, pela energia elétrica, pelos rios, pelas florestas, cidades, e sobretudo pela necessidade de ultrapassar os limites físicos do nosso espaço geográfico.

Outra experiência que revela conexões de moradores de Suruacá com atores fora do ambiente interno da comunidade que colocaram Suruacá em evidência a partir da interação com as redes digitais é o caso de Joane Bentes. Joane, 19, desde a criação do telecentro em Suruacá participou das atividades relacionadas a ele. Quando perguntei a ela se sentia diferença entre os comportamentos dos jovens da época em que surgiu o telecentro para agora ela respondeu que sim, que havia bastante diferença: “Antes a gente não tinha celular então o único meio de contato assim com a internet era no telecentro. Porque chegaram os computadores e a gente tinha acesso as redes sociais, tinha aula de informática e foi o nosso primeiro contato com essa tecnologia, mas hoje em dia vai muito além de tu usar o computador, hoje em dia tu tem internet no celular, em casa a hora que tu quiser –isso quando tem sinal da Vivo, né?. Mudou muita coisa. Tu não precisa mais ir no telecentro para postar alguma coisa no Blog de Suruacá, por exemplo” (JOANE BENTES, entrevista ao pesquisador).

Joane afirma usar o celular para diversas atividades como se comunicar pelo WhatsApp, para ligações, para acessar Facebook, filmar e tirar fotos. Mas o que chamou minha atenção é a conexão de Joane com o ativismo desenvolvido na comunidade e fora dela, revelando como é também simplificado pensar em termos de “dentro” ou “fora”, “interno” ou “externo”. Fiquei surpreso quando vi após oito meses de minha visita à comunidade uma matéria do jornal *El País* com Joane.

Vi primeiramente através de uma publicação da matéria no instagram do El País que continha uma foto de Joane deitada sobre a areia da praia com garrafas de plástico e lixo à sua volta. Logo em seguida fui ao buscador Google e digitei “joane el pais”. O primeiro link era a matéria completa: “*Joane: Acabar com o plástico e o fogo destrutivo não é impossível*”[50]. A matéria discute a questão do plástico e do lixo e revela como Joane se tornou uma ativista ambiental dentro da comunidade questionando inclusive a entrada de produtos de fora da comunidade que passaram a fazer parte da alimentação dos ribeirinhos. Há um vídeo[51] de quase 6 minutos logo no início da matéria. Paro para assisti-lo. A matéria, assim como o vídeo pertence a uma série produzida pelo El País chamada *Defensores da Floresta*. O vídeo mostra Joane questionando a relação da comunidade com o lixo que é queimado em Suruacá, sendo essa a única maneira de eliminá-lo na comunidade. Joane questiona também a prefeitura de Santarém que não se interessaria pelo problema de dar um destino adequado ao lixo produzido pela comunidade. O problema residiria na embalagem dos alimentos que são comprados fora da comunidade.

Figura 4 – Print Screen da reportagem do El País no Instagram

Autor

Figura 4

Ao tomar conhecimento da entrevista contatei Joane via Facebook e WhatsApp. Perguntei sobre a matéria do El País e ela me contou que fazia parte de uma ONG chamada *Engajamundo* que atua com jovens ativistas de todo o Brasil para causas sociais e ambientais. Ela disse que uma das fundadoras e representantes do *Engajamundo* na Amazônia escolheu seis jovens de comunidades diferentes com problemáticas diferentes para trabalhar com um jornalista do El País que desejava trabalhar com jovens da Amazônia.

Dentro do *Engajamundo* Joane criou um grupo com mais algumas pessoas

chamado *Reciclabando*, que tinha como objetivo abordar a questão do lixo, da conscientização e importância da reciclagem: “Durante a formação nós teríamos três, quatro módulos na teoria e o quinto seria na prática, foi aí que a gente criou o grupo no WhatsApp e se organizou para a nossa primeira ação que foi aqui no carnaval. Nós fizemos uma encenação como forma de protesto para conscientizar as pessoas da comunidade e postamos nas redes sociais para chamar a atenção de outras pessoas também além da comunidade, como também de Santarém e quem fosse visualizar o vídeo, e foi essa nossa primeira ação. Depois nós fizemos um banner na praia, nós juntamos os lixos, todos os lixos que a gente encontrava na praia e construiu um barco com todo esse lixo. A gente fez isso para tentar chamar a atenção dos donos de embarcações que atuam aqui na comunidade porquê... Não só os donos, mas também todos os passageiros que vão nos barcos para Santarém porque eles que jogam o lixo e esse lixo vem para esse lado do rio, aí a praia fica toda contaminada, então foi a forma que nós vimos, que nós escolhemos para tentar chamar a atenção” (JOANE BENTES, entrevista ao pesquisador).

Figura 5 – Jovens do coletivo Reciclabando protestam contra o lixo jogado pelas embarcações no rio Tapajós

Imagem cedida por Joane

Figura 5

Joane, que também faz parte do coletivo *Jovem Tapajônico*, parceiro do *Engajamundo*, afirma que o uso das redes sociais é fundamental na parte de divulgação

das ações do grupo, uma vez que moram em comunidades diferentes, distantes, e muitas vezes até em regiões diferentes. Diz ela que a única forma que encontram para se comunicar é através das redes sociais e é por meio dela que mobilizam os jovens para as reuniões. Algumas ações pelo Facebook também seriam importantes quando o objetivo é compartilhar e alcançar o maior número de pessoas. Ela coloca que quando a pessoa não possui acesso ao sinal de internet torna-se muito difícil: “Tem algumas comunidades que não tem sinal aí fica muito difícil de se comunicar. Tem uma comunidade que é na verdade uma aldeia que é Taqüára e um membro do nosso grupo mora lá, então a única forma que a gente encontra para se comunicar com ele ou é mandando carta ou é esperando a comunicação que vem da escola – que tem wifi. Aí a gente manda o recado para lá, e eles mandam o recado para ele e ele responde quando pode, mas é dessa forma que funciona” (JOANE BENTES, entrevista ao pesquisador).

O coletivo *Jovem Tapajônico* teve sua página criada no Facebook[52] no dia 12 de junho de 2018. A primeira publicação, realizada no dia 14 de junho de 2018, diz: “O Coletivo Jovem Tapajônico (CJT), é um grupo jovem multiplicador de informações que visa discutir as problemáticas associadas a temáticas sociais, como Clima e Território, uma iniciativa de vários coletivos jovens nacionais preocupados com o território ao qual estão inseridos. O CJT conta com o apoio da ONG Projeto Saúde e Alegria (PSA), e realizou no ultimo dia 11, na sede do PSA, o I Debate Amazonas: Territórios e Conflitos Socioambientais do Oeste do Pará trazendo como subtema ‘Território: você conhece o seu?’ ”.

A página permanece ativa com publicações sobre ativismo ambiental e social de ações realizadas pelo próprio coletivo região do Tapajós. Uma das ações realizadas pelo grupo foi matéria do jornal *Folha de São Paulo*: “*Ministro da Educação, Abraham Weintraub discute com manifestantes no Pará*”. Em vídeo realizado pelo coletivo e publicado pelo *Engajamundo* é possível ver em Alter do Chão os jovens com cartazes ironizando a fala do ministro que havia errado a pronúncia do nome do escritor Franz Kafka. Os jovens foram à mesa em que o ministro estava sentado num restaurante com a sua família e lhe entregaram uma kafta.

No vídeo publicado pelo portal UOL[53] é possível ver o ministro levantando da mesa irritado e se dirigindo a um espaço possivelmente destinado a apresentação de grupos musicais. Ele pega o microfone e faz um discurso contra a esquerda e o Partido dos Trabalhadores de forma espontânea e irritada e reclama da ação dos ativistas. A fala divide as pessoas que se reuniam ali. É possível ouvir vaias e aplausos. Em seguida o vídeo mostra o ministro discutindo com manifestantes, um deles com um cocar indígena. Antes de ir embora o ministro eleva o tom de voz irritado: “O Brasil é minha casa também. Não é porque você está com um cocar na cabeça que você é mais brasileiro que eu, seu safado!”.

A página do coletivo *Jovem Tapajônico* havia sido criada primeiramente com o nome *Coletivo Jovem Rede Mocoronga* no dia 12 de junho e mudou para *Coletivo Jovem Tapajônico* no dia 18 de junho. Percebe-se que o *Projeto Saúde e Alegria* permanece atuante na relação com os jovens ribeirinhos. As páginas no Facebook relacionadas a Suruacá, o documentário da experiência do *Ginga FC* na comunidade e o ativismo desempenhado por Joane Bentes e outros ribeirinhos nas redes sociais revelam a lógica das redes e particularmente das redes digitais, em que o social vai permanentemente criando novas conexões. No caso de Suruacá, ultrapassam o espaço físico da comunidade, colocando-a em relação direta com outras comunidades, ONG'S, jornalistas, ativistas, pesquisadores e governos que influenciam diretamente sobre a ecologia e as práticas da comunidade. Dessa forma, também o ecossistema da região é alterado, por meio da introdução de novas tecnologias ou políticas relacionadas ao meio ambiente. As redes digitais escapam ao ambiente interno da comunidade e fazem com que os ribeirinhos habitem novos espaços abrindo a comunidade para novas conexões descentralizando a comunicação.

5 Considerações finais

Quando iniciamos nosso percurso partimos de dois pressupostos. O primeiro era que não seria possível discutir o a questão do comum sem tratar da relação do ser humano com outras entidades, portanto, caberia discutir, como fizemos, a separação entre política e natureza que entendíamos começar com Platão na Grécia Antiga. O segundo pressuposto para discutir o comum era ligá-lo à sua apropriação ao longo da história por forças soberanas que buscaram controlá-lo, portanto relacioná-lo à questão de sua submissão à autoridade, tema da biopolítica.

Agora um terceiro pressuposto se apresenta. Não há como ignorar o papel das redes digitais em nossas vidas. Habitamos um mundo em que se torna difícil separá-lo em mundo físico e virtual, uma vez que eles se misturam. Logo, discutir o comum a partir da interação dos ribeirinhos com as redes digitais faz sentido, pois (1) são entendidos como povos que possuem uma relação com alto grau de conexão com natureza; (2) são povos miscigenados cercados por muitas influências e interesses externos; (3) há na literatura a respeito do tema a percepção de que as redes digitais alteram as relações e criam ambientes de autonomia de certos grupos e indivíduos.

Dito isso, o objetivo desse trabalho consistiu em verificar se a chegada das redes digitais alterou algumas das relações da comunidade e como podemos pensar o comum a partir dessa experiência.

A formação das comunidades ribeirinhas de forma institucional se dá a partir da reação de grupos amazônicos que fizeram sua auto-defesa de forma organizada e se uniram, a partir da década de 1980, à ONG's e à Igreja católica ligada a teologia da libertação, em função de uma narrativa única de defesa da floresta amazônica e toda sua biodiversidade.

É possível perceber que o conceito de populações tradicionais, reconhecido pelo governo brasileiro e estendido aos ribeirinhos e outros povos além dos indígenas, a partir do Decreto Presidencial que se inicia a partir de 2004, se tratava de uma tentativa de vincular esses grupos étnicos à lógica do desenvolvimento sustentável. Ao mesmo tempo, o processo de inclusão digital e a política de telecentros espalhados pelo país nasce vinculada a uma tentativa de dar autonomia às comunidades que não tinham acesso à rede. Ainda que atravessados por muitos interesses sobre a região que habitam, é presente no imaginário dessas comunidades o histórico de luta em defesa de seus grupos, além da capacidade de adaptação as mudanças pelas quais passa a região. Nesse sentido, torna-se interessante tentar perceber a relação dos ribeirinhos com as redes digitais, uma vez que encontramos registros de experiências que alteraram suas formas de organização social a partir do advento das redes digitais, e particularmente, a partir da chegada da web 2.0.

Ao fazer um levantamento bibliográfico e iniciarmos nossa busca por comunidades ribeirinhas conectadas às redes digitais, nos deparamos com a comunidade Suruacá (PA), localizada às margens do rio Tapajós, a primeira comunidade ribeirinha a receber um telecentro, o que ocorreu em 2003.

Suruacá é uma das trinta comunidades que ficam às margens dos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns, nos municípios de Santarém, Belterra e na Floresta Amazônica, que fazem parte da *Rede Mocoronga de Comunicação Popular*. A *Rede Mocoronga* é uma rede de comunicação idealizada pelo *Projeto Saúde e Alegria* que tem como objetivo fornecer tecnologias e capacitar jovens ribeirinhos para que eles possam contar suas próprias histórias e desenvolver uma narrativa própria da Amazônia. Para isso, os ribeirinhos se tornam repórteres comunitários, produzem programas de rádio, TV, jornais impressos e conteúdos para a internet por meio de blogs e redes sociais.

Conforme mencionamos a *Rede Mocoronga de Comunicação Popular* surgiu em 1995, com a produção de jornais, a utilização de máquinas de datilografia e mimeógrafos, além de criarem uma rádio comunitária chamada *Rádio Japiim*. “O telecentro, chamado Telecentro Cultural Comunitário Japiim, foi construído em 2003. E a telefonia móvel chegou a Suruacá em 2010” (CASTRO e CORDEIRO, p. 94, 2015).

Quando realizamos um levantamento sobre pesquisas realizadas na comunidade sobre a comunicação encontramos substancialmente dois trabalhos. Um primeiro associava alguns meios de comunicação ao desenvolvimento de áreas da comunidade. Logo, a área da saúde era associada ao funcionamento do rádio e do jornal comunitário, a educação era associada também ao jornal comunitário, os vídeos produzidos associados à cultura e educação ambiental, e dentro dessa metodologia que media a percepção dos comunitários sobre a melhora de algumas áreas importantes para a comunidade com base em entrevistas a internet foi associada à educação e comunicação.

Um segundo trabalho foi buscar a relação da comunidade com o *Projeto Saúde e Alegria* para tentar entender a percepção dos ribeirinhos sobre comunicação. Chegou à conclusão que os ribeirinhos associavam a comunicação ao sentido de comunidade e organização que na visão dos pesquisadores ocorria em decorrência da influência da Igreja Católica ligada à teologia da libertação e aos movimentos sociais ligados ao marxismo, às ideias de Paulo Freire e ao cristianismo.

Essas referências conectariam a “comunicação” aos termos “comunidade” e “organização”, uma vez que esses termos estariam associados às experiências de associações, sindicatos e partidos políticos de esquerda, que passaram a ser atuantes na Amazônia, sobretudo, após a tomada de poder pelos militares em 1964. A ONG *Projeto Saúde e Alegria*, no entendimento dos pesquisadores, teve que se adaptar a dinâmica política construída pela Igreja Católica ligada à teologia da libertação.

Isso explicaria porque a ideia de comunicação não estaria associada a uma ideia de mídia e sim à ideia de comunidade e de organização. Entretanto, se observarmos os depoimentos recolhidos constataremos que os ribeirinhos depoentes tinham respectivamente 55 anos, 69 anos, 50 anos, 54 anos, 30 anos, 84 anos e 76 anos.

Ambas as pesquisas sobre comunicação na comunidade estiveram ligadas ao *Projeto Saúde e Alegria*, e particularmente à *Rede Mocoronga de Comunicação Popular*, que desenvolvia atividades com os ribeirinhos no telecentro. Observamos em nossa pesquisa que o telecentro não funciona como já funcionou no seu início há alguns anos. Não há mais wi-fi tampouco são realizadas atividades ligadas à comunicação no local como antes. Observamos isso a partir de uma visita exploratória que fizemos e por meio de entrevistas. As atividades apontadas pelos trabalhos como importantes para a comunicação que eram associadas ao *Projeto Saúde e Alegria* também não estão mais ativas. Particularmente o blog de Suruacá, localizado na página da *Rede Mocoronga*, teve sua última publicação postada em 2014.

Dessa forma, nos perguntamos se como apontava uma das pesquisas, o *Projeto Saúde e Alegria* não era mais tão atuante, ou a própria Igreja Católica, e se isso influenciava na comunicação da comunidade. Porém, ao observar as páginas do Facebook ligadas à comunidade, experiências relacionadas a outros atores que se conectaram à comunidade por meio das redes digitais e sobretudo, com base em uma jovem moradora que pratica o ativismo ambiental dentro e fora da comunidade percebemos que a comunidade segue conectada. A partir da chegada da web 2.0 (das redes sociais Facebook e WhatsApp) e da maior utilização dos celulares, a comunicação realizada a partir das redes digitais se descentralizou na comunidade.

O maior exemplo é Joane, moradora de Suruacá, que com base no ativismo que pratica se conecta a muitas pessoas, organizações, comunidades, a temas políticos, e também ao rio, a floresta, a tecnologia e aos moradores de Suruacá.

Portanto, em um cenário de degradação do meio ambiente possivelmente influenciado por ações humanas, e ao mesmo tempo em um contexto de transformações tecnológicas cada vez mais rápidas, se justifica a tentativa de compreensão de como povos tradicionais como os ribeirinhos estão lidando com essas mudanças, uma vez que eles ainda se encontram conectados a esse ambiente cercado por rios e florestas, mas cada vez mais atravessados pela tecnologia.

Joane afirma que hoje em dia a comunicação vai muito além da utilização do computador. Diz ela que há internet no celular, em casa a qualquer hora. Não há mais a necessidade de ir ao telecentro para postar alguma coisa no Blog de Suruacá, por exemplo. A ativista foi capa de uma matéria do jornal El País intitulada: “*Joane: Acabar com o plástico e o fogo destrutivo não é impossível*”[8]. A matéria discute a questão do plástico e do lixo e revela como Joane se tornou uma ativista ambiental dentro da

comunidade questionando inclusive a entrada de produtos de fora da comunidade que passaram a fazer parte da alimentação dos ribeirinhos.

Também faz parte de uma ONG chamada *Engajamundo* que reúne mais de 1500 jovens espalhados por 27 estados do Brasil que realizam ações ligadas ao ativismo ambiental e social. Dentro do *Engajamundo*, faz parte com outros membros, do coletivo *Jovem Tapajônico* que protagonizou uma manifestação contra o ministro da educação que foi matéria do jornal *Folha de São Paulo*: “*Ministro da Educação, Abraham Weintraub discute com manifestantes no Pará*”.

A partir daí retomaremos o conceito de net-ativismo. Com base na alteração da dinâmica das manifestações realizadas pelos movimentos que interagiram com as redes digitais desde o seu surgimento, Di Felice propõe o termo net-ativismo para descrever essas novas formas de interação. Di Felice (2013), ao se reapropriar do termo de Ed Schwartz (1996), define net-ativismo como uma nova forma de ativismo digital em rede e na rede. Sem fazer o resgate histórico associado ao surgimento da internet, já abordado por inúmeros autores, ficaremos com a experiência net-ativista após advento da web 2.0, encontrada em movimentos como a Primavera Árabe (2011); Occupy Wall Street nos Estados Unidos (2011); Movimento 15-M na Espanha (2011); Geração à Rasca em Portugal (2011); Yo Soy 132 no México (2012); Manifestações de Junho no Brasil (2013); entre outros.

Esses movimentos tinham, como sustentado por alguns autores^[9], grandes diferenças qualitativas em relação aos movimentos tradicionais. Articulavam-se de maneira descentralizada ou distribuída, funcionavam a partir da lógica do anonimato, recusavam a luta pelo poder, não obedeciam a um sistema hierárquico, não seguiam lideranças, eram atemporais e, através da interação entre pessoas, tecnologias, circuitos informativos e territorialidades, produziam um novo tipo de ação. A lógica desses movimentos era, sobretudo, recusar o Estado e a política institucional. Os movimentos sociais tradicionais, por sua vez, podem ser identificados por um discurso ideológico, lideranças formais, uma estrutura hierárquica e um entendimento da política institucional como um espaço privilegiado de ação.

Diante de uma multiplicidade de conceitos que surgiram para explicar o papel das redes digitais nos movimentos sociais, o conceito de net-ativismo se diferencia, pois não pensa a utilização da internet apenas como um instrumento pelos movimentos sociais. Portanto, a ação não surge apenas do homem fazendo uso da tecnologia. Mas é na interação interdependente entre homem, técnica e ambiente que se produz uma nova organização social, marcada pela autonomia de um indivíduo conectado perante um grupo social, uma ressignificação constante do conteúdo produzido e a ocupação dos espaços das redes e das ruas (espaços públicos) simultaneamente. A complexidade desta ecologia torna o controle e a determinação de uma ação uma

tarefa impossível, uma vez que não depende apenas da ação humana.

Erick Roza (2018), ao refletir sobre a experiência net-ativista oferece três possíveis leituras. O net-ativismo entre a dádiva e a reciprocidade; a crise de representação do Estado em função das redes digitais; o comum digital.

Na primeira leitura, o autor resgata o texto *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss para sugerir que as redes digitais são um espaço em que, como nas sociedades melanésias, polinésias e do noroeste americanos, a circulação das trocas carrega uma obrigação entre os atores envolvidos de dar, receber e retribuir. Roza procura mostrar que as redes digitais, como mercado, não é apenas o lugar do interesse, mas também da troca desinteressada. Porém, diferente de outros autores que também pensaram o digital e as trocas que ali se davam apenas partir de seu caráter positivo, livre, gratuito e desinteressado, o autor coloca que nas redes digitais a obrigação de dar, receber e retribuir também inclui os círculos de vingança e as redes de ódio.

A segunda leitura que Roza faz sobre o net-ativismo diz respeito a crise de representação do Estado. O autor se utiliza das investigações de Pierre Clastres acerca das sociedades ameríndias para mostrar que o net-ativismo, assim como as sociedades ameríndias, recusa a lógica do poder. Nas sociedades ameríndias o chefe não exerce o poder, não pune as pessoas nem se comporta como autoridade. Isso é visto como qualidade, pois é em torno da ausência dessa liderança autoritária que a sociedade se une coletivamente, enquanto que é através da guerra que essas sociedades buscam sua fragmentação, balanceando a relação e recusando se transformar num Estado. O ponto de encontro para essa leitura sobre o net-ativismo reside no fato de que o net-ativismo também recusa a lógica de poder do Estado a partir da sua lógica de rede. É através de uma comunicação formada por redes descentralizadas ou distribuídas que todos que estiverem conectados podem participar de decisões coletivas.

A terceira leitura de Roza sobre o net-ativismo refere-se ao comum digital como potência de ação no cotidiano. O autor acaba por reforçar as interpretações de Joanna Overing a respeito das políticas do cotidiano. Para a antropóloga é no cotidiano que o informal e o íntimo marcam a vida social, os laços comunitários e superam as regras e a lei. Como coloca Roza, o comum digital nessa perspectiva seria “o espaço de constituição da liberdade em potência, mas não a liberdade individual em relação aos demais. O comum digital é a liberdade pensada como liberdade do outro” (ROZA, 2018, p. 168).

O net-ativismo que se envolve Joane parece conter essas características, sobretudo, pela recusa ao Estado e poderes centralizadores. Mesmo as ONG'S e coletivos da qual faz parte, são organizados por jovens espalhados por todo o país que estão em contato com outras ONG'S, mas parecem ter autonomia para criar novos coletivos e atuar em defesa de temáticas próprias. Possuem autonomia, mas também dependem

das relações, não só de outras pessoas e instituições, mas da tecnologia e do ambiente em que se inserem.

Entendemos com base nas páginas do Facebook ligadas à comunidade, experiências relacionadas a outros atores que se conectaram à comunidade por meio das redes digitais e sobretudo, com base na experiência de Joane Bentes, uma jovem moradora que pratica o ativismo ambiental na comunidade, que a comunidade segue conectada. Apesar do telecentro, percebido como o centro da comunicação de Suruacá, não estar mais funcionando como em seu início, a partir da chegada da web 2.0 (das redes sociais Facebook e WhatsApp) e da maior utilização dos celulares, a comunicação realizada a partir das redes digitais se descentralizou. Porém, ao mesmo tempo, o net-ativismo em que Joane se inseriu não significa necessariamente que os jovens ribeirinhos estão menos interessados pela sua região e mais conectados com o que se passa fora do limite geográfico da floresta e da comunidade.

Nesse sentido é preciso cuidado ao afirmar uma identidade ribeirinha e ao mesmo tempo não significa que não exista um ambiente comum de interesse entre os moradores de Suruacá. O ribeirinho amazônico constrói sua identidade a partir das entidades com as quais se conecta. Dentro dessa perspectiva, a comunidade como coloca Agamben, é assim como o ser, sempre uma possibilidade que nunca se realiza completamente, mas que em determinados momentos se abre como possibilidade para se realizar.

A relação intensa do ribeirinho com o rio que limita suas ações diante da imprevisibilidade da dinâmica da natureza, e ao mesmo tempo, o torna nômade em seu próprio espaço, nos faz pensar na ideia de habitar[10] de Di Felice a partir do exemplo da ponte de Heidegger. Na interpretação de Di Felice sobre Heidegger a ponte seria um lugar e o “espaço” seria um “lugar esvaziado”. Nesse sentido, o processo de inclusão digital ribeirinho não é necessariamente uma ponte que atravessa o rio e sai da floresta, mas uma ponte que habita a floresta e se conecta com outros espaços.

Nossa pesquisa se orientou com base em pesquisas anteriores feitas sobre a comunicação da comunidade de Suruacá, uma visita exploratória à comunidade, uma análise geral sobre as páginas relacionadas a Suruacá nas redes digitais que se mantém ativas e as que já não são ativas há mais tempo, entrevistas com dois moradores de Suruacá e na experiência de net-ativismo que uma moradora se inseriu. Não temos como pretensão dizer o que é a comunicação da comunidade ou discutir em detalhes cada elemento ou área que a comunicação influencia na comunidade, pois não era nosso objetivo concentrar apenas em uma área ou instituição se entendemos a comunicação como formada por uma rede ecológica em que é impossível rastrear de onde surge uma ação.

Acreditamos que outras pesquisas podem contribuir a partir de um estudo

etnográfico sobre a utilização dos celulares em Suruacá ou outras comunidades, ou uma análise comparativa entre as percepções de jovens de três comunidades ribeirinhas da região do Tapajós sobre o uso de redes digitais, ou um mapeamento das atividades ligadas ao net-ativismo que possuem relação com o *Projeto Saúde e Alegria*.

Notas

[1] Ver Harari, Yuval Noah, *Sapiens – Uma breve história da humanidade*, 2017.

[2] Para Aristóteles tudo o que se encontra no mundo poderia ser separado pela capacidade de apresentar três formas de alma: A alma vegetativa que está presente em tudo aquilo que seja capaz de se movimentar; a alma sensitiva que está presente em tudo que é capaz de sentir, de experimentar sensações; a alma intelectiva que é capaz de refletir, pensar sobre a sua própria existência. Só o humano apresentaria essa última faculdade.

[3] Uma das formas que Sócrates se utilizava para produzir seus ensinamentos era através de um método conhecido como maiêutica. O método consistia em questionar determinado assunto sucessivamente de maneira que a pessoa ao se questionar parisse o conhecimento. Mostrava, portanto que o conhecimento pode ser constantemente construído.

[4] Como observa Esposito (2017, p.112-113,). “o dionisíaco é a vida na sua forma absoluta, ou dissoluta, livre de qualquer pressuposto, abandonada a seu fluxo originário”.

[5] Ver *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*

[6] Ver ACOSTA, 2016, p. 60.

[7] ACOSTA, 2016, p. 48-49.

[8] “Ambos desejavam um rei, um parlamento, uma Igreja dócil e unificada, e são adeptos fervorosos da filosofia mecanicista” (LATOURET, 2013, p.22).

[9] ROZA (2017, p.157).

[10] Sobre a soberania e o bem comum diz Foucault que para ser soberano era preciso resguardar o bem comum e a salvação de todos. Por bem comum se entendia as leis, tanto impostas pelo soberano quanto as leis divinas. O poder soberano deveria, portanto, fazer com que seus súditos respeitassem as leis. Essa era a finalidade do soberano.

[11] Sobre governo e o bem comum diz Foucault que isso muda. A finalidade passa a ser “dispor as coisas de maneira correta para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar”. No caso se referia a produção de riqueza, ao fornecimento de meios de subsistência suficientes, entre outras coisas.

[12] Dessa forma, a soberania não se situaria nem antes nem depois da biopolítica, mas se perpetuaria por todo esse processo. Ela conservaria a vida na medida em que a vida é incapaz de se auto-preservar. Se não houvesse um poder soberano

enquanto autoridade todos os homens se matariam. Logo o poder soberano seria imunitário na medida em que é introduzido na sociedade para garantir sua proteção. Na modernidade ele se perpetuaria, pois somente indivíduos iguais poderiam elegê-lo para representá-lo. Ao mesmo tempo, ao neutralizar o conflito de todos contra todos, o poder soberano só o faz através de um medo que gera nas pessoas por poder, autorizados por elas, lhe tirar a vida.

[13] A propriedade segue pelo mesmo raciocínio da soberania. Em primeiro lugar, o que é “próprio” se contraporia ao que é “comum”: “sendo por definição “não comum”, o que é “próprio” é, enquanto tal, sempre imune” (ESPOSITO, 2017, p.81). A partir da introdução da ideia da valorização do trabalho na modernidade, se efetuaría uma junção entre “ser” e “ter”. Você só é na medida em que possui algo, que adquire algo. Quem garante isso é o trabalho. O trabalho funcionaria como uma extensão do corpo, e a propriedade, por sua vez, como uma extensão do trabalho. Logo, aquilo que se apropria funcionaria como uma extensão da pessoa. Porém, na medida em que os bens se tornam dinheiro, em que há a possibilidade de um acúmulo de capital infinito, se perde a relação física entre a posse e o corpo daquele que detém a posse.

[14] A liberdade também se apresenta dessa forma. Liberdade individual é não estar disponível aos outros. Ser livre no contexto da modernidade seria o direito que o indivíduo possui para ter sua autonomia garantida. Aqui se dá a imunidade, pois a forma de garantir essa autonomia é através da proteção de um poder soberano que protege o indivíduo. Porém, o mesmo se coloca numa posição em que se torna refém do poder soberano que usa dos dispositivos de vigilância e controle para garantir a segurança dos indivíduos, invertendo a questão da liberdade.

[15] Entre os dispositivos imunitários identificados por Esposito no nazismo alemão está a eliminação antecipada do nascimento. Na eliminação antecipada do nascimento as pessoas eram esterilizadas por diferentes motivos como estratégia do Estado para garantir o controle hereditário e uma “genética” superior da “raça” ariana alemã. Assim, mulheres de 36 anos ou mais eram esterilizadas, homossexuais eram castrados, assim como havia a prática do aborto obrigatório para pais degenerados.

[16] Como dissemos no capítulo 1: “Para Nietzsche, a vida busca sempre sua potencialização, busca sempre ultrapassar os limites que lhe são impostos, portanto para que isso ocorra deve sempre estar em constante transformação. Porém, como nos lembra Esposito (2017), ao fazer isso, ao ultrapassar seus limites, a vida tende a destruir e se autodestruir, pois se o princípio vital é a contraposição de forças então ao se expandir de forma ilimitada a vida se depara com uma reação contrária que é o risco da morte. A vida seria política, no sentido de uma eterna disputa entre sua expansão e sua conservação”.

[17] A vida entendida como um conflito eterno entre o bíos e o nómos (vida e

política).

[18] Ver DI FELICE (2017, p.253).

[19] “O cientista social Florêncio Vaz, pesquisador da realidade ribeirinha amazônica no rio Tapajós, um dos entrevistados para este capítulo, defende o uso do termo comunidade por entender que o mesmo já foi assimilado pelas populações da região” (CORDEIRO, 2013, p.90).

[20] Ver Cruz (2007); Coelho (2007); Witkosky (2007); Fraxe (2004); Oliveira Jr. (1991).

[21] Ainda que de maneira controvertida e questionada por alguns intelectuais atribuí-se à figura do caboclo o processo histórico de miscigenação entre brancos e índios no Brasil, além da percepção também histórica de que o caboclo é ligado ao meio rural.

[22] De acordo com Lima-Ayres (1999, p.5-7) “a categoria caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo; no uso acadêmico, refere-se aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica, também classificados como camponeses (...) no sentido coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe (...) na região amazônica o termo é também empregado como categoria relacional; o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra em uma posição social inferior em relação ao locutor (...) os parâmetros desta classificação coloquial incluem a qualidade rural, descendência indígena e “não civilizada” (analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca, civilizada (...) Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo; o termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica. O uso coloquial do termo leva à suposição de que existe uma população concreta que pode ser imediatamente identificada como cabocla e carrega a identidade de caboclo” (apud Rodrigues, 2006, p.122).

[23] MILLER (1977); MORÁN, (1990); CHIBNIK (1994); PENNAFORTE, (2006); SCHMINK e WOOD, (2012); LIRA e CHAVES, (2015).

[24] É possível dizer que desde o contato europeu, o homem tentou dominar a região amazônica fazendo de sua natureza objeto a serviço do mercado, da política, de planos de governos, dos interesses das multinacionais, de sonhos integralistas e de fetiches científicos. Nesse processo que remonta o período colonial e atravessa todos os ciclos econômicos da região, grupos que tinham uma relação de subsistência com a floresta foram dizimados, expulsos ou colocados às margens da política e da economia. Naturalmente cada grupo marginalizado, dentro do seu contexto histórico e social, possuía demandas específicas, mas na década de 1980 perceberam a necessidade

de formar alianças para alcançar essas demandas e reconhecimento através de uma narrativa única de defesa da região amazônica. Ver: SCHMINK, M.; WOOD, C. H. *Conflitos Sociais e a formação da Amazônia*. Belém: Ufpa, 2012.

[25] O movimento de maior repercussão no período da década de 1980 foi o movimento dos seringueiros liderado pelo seringalista e ativista Chico Mendes. Como destaca Pereira (2013), o fim do programa de incentivo a produção de borracha do governo federal fez com que o desmatamento se intensificasse na região, uma vez que os donos dos seringais começaram a investir na extração de madeira e na produção de pecuária. Isso fez com que os seringueiros passassem a se organizar. O movimento dos seringueiros liderado por Chico Mendes inovou nas formas de defesa da floresta por meio de empates, da criação de reservas extrativistas e ao tornar público o movimento através da cobertura realizada pela imprensa internacional e da participação de Chico Mendes em palestras e conferências no exterior. Por conta de sua luta e exposição, Chico Mendes foi assassinado em 1988. Porém, o movimento seguiu e logo após sua morte foi oficializada a Aliança dos Povos da Floresta, que Chico Mendes havia ajudado a construir. Era formada inicialmente por indígenas e seringueiros. Com o advento da tecnologia digital, em 2003 a Aliança se renovou ao se transformar em Rede Povos da Floresta, abrigando movimentos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e de populações extrativistas, além de ganhar uma plataforma digital para a disseminação de informações sobre o movimento e a interação entre os membros. A Rede Povos da Floresta ainda foi ativa por mais de uma década e inspirou muitos dos movimentos amazônicos que procuraram formar alianças políticas para a defesa dos seus interesses. Ver: PEREIRA, E. S. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. 2013.

[26] O conceito de “habitar” de Di Felice é inspirado na quadratura de Heidegger. O filósofo alemão define o ser a partir de quatro elementos da quadratura: a terra, o céu, os mortais e os divinos. Esses quatro elementos estariam presentes no ser numa forma de habitar. Diz Di Felice que “o ser, em Heidegger, habita na medida em que realiza a quadratura e assume sua essência a partir de “um não ser” metafísico, ou seja, a partir do seu definir-se como projeto e como possibilidade” (DI FELICE, 2009, p.56).

[27] “A primeira fase da história do net-ativismo, que pode ser considerada como uma etapa preparatória, é ligada ao advento da Internet na sua primeira forma de rede de computadores, conectados via cabos telefônicos e *modem*, a qual tornava possível a difusão e o compartilhamento de textos entre internautas, realizando um ecologia de compartilhamento de conteúdos por meio da rede e dos computadores que marcava a passagem da mídia alternativa para a mídia participativa – que se exprimia a partir de formas de conflitualidade não mais sujeitocêntricas e baseadas na figura de líderes [...]” (DI FELICE, 2017, p.134-135).

[28] Ver <https://ibase.br/pt/quem-somos/>

[29] Ver Falavigna (2011, p. 22); <https://www.apc.org/en/about/history>.

[30] Ver <https://www.apc.org/en/about/history>.

[31] Ver Falavigna (2011, p.41).

[32] Fonte: <http://www.saudeealegria.org.br/>.

[33] “Pássaro da região, de plumagem e coloração preta e amarela, construtor de grandes ninhos nas copas das árvores da Amazônia. Por duas vezes em que se mudou o prédio da rádio comunitária de Suruacá, os japiins migraram e fizeram seus ninhos em árvore ao redor da estação radiofônica, motivo pelo qual os moradores chamaram a Rádio de Japiim” (CASTRO e CORDEIRO, p. 94, 2015).

[34] Para saber sobre a história e origem dos telecentros no Brasil, ver: FALAVIGNA, M. *Inclusão Digital: vivências brasileiras*. São Paulo: IPSO - Instituto de Projetos e Pesquisas Sociais e tecnológicas, 2011.

[35] Informação baseada em minha visita à comunidade em dezembro de 2018 quando anotei o dado a partir da apresentação do *Instituto Tapajoara* na reunião em que discutiam o programa do governo *Luz para Todos*.

[36] Retirei a informação da mesma reunião.

[37] Ligada ao Projeto Saúde e Alegria

[38] Escrevo com base em conversas sistemáticas que tenho com Djalma Lima, agente de saúde da comunidade. A última em 07/08/2019.

[39] Ver <https://www.youtube.com/watch?v=D4BCDyqUwn4>

[40] Ver <http://redemocoronga.org.br/category/suruaca/>

[41] Ver <https://www.facebook.com/Suruac%C3%A1-Par%C3%A1-Rio-Tapaj%C3%B3s-283038805135523/>

[42] Ver <https://www.facebook.com/suruaca.amazonia>

[43] Ver <https://www.facebook.com/Suruacariotapajos/>

[44] Ver <https://www.facebook.com/groups/710866868941534/>

[45] Ver https://www.facebook.com/joao.sarmento.18?fref=search&__tn__=%2Cd%2CP-R&eid=ARCAI2y2hvyJoNvm7JHDHoN36Tc1WpswDJ1vWKEwF7hhEowyw8Et3ox-n3uovC76xtfyOW_pFi-LKS2-

[46] Ver <https://www.facebook.com/groups/202527320083208/>

[47] Ver <http://www.gingafc.com.br/blog/suruaca>

[48] <https://www.acritica.com/channels/governo/news/projeto-que-pode-chegar>

-ao-estado-do-amazonas-faz-imersao-em-comunidades

[49] Ver <https://www.youtube.com/watch?v=NrEPHpoQAO4>

[50] Ver https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/27/actualidad/1561630094_101590.html

[51]O vídeo pode ser também encontrado no YouTube pelo link: https://www.youtube.com/watch?time_continue=15&v=xBicnN6yOWE.

[52] Ver <https://www.facebook.com/jovemtapajonico/>.

[53] Ver <https://tvuol.uol.com.br/video/ministro-da-educacao-abraham-weintraub-discute-com-manifestantes-no-para-04020E1C306EDCB16326>.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, A. *Bem viver*. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, G. *O Aberto. O Homem e o Animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- AGOSTINHO, S. *A cidade de deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- BENCHIMOL, S. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Valer, 1999.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica In: LIMA, L.C. *Tória da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- CASTELLS, M. *Redes de Indignação e Esperança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CASTRO, D. V. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- CASTRO, F. F.; CORDEIRO, E. S. *Suruacá: experiência social e comunicação numa comunidade amazônica*. Líbero, São Paulo – v. 18, n. 36, p. 89-100, jul./dez. de 2015.
- CHAVES, Maria P. S. R. *Uma experiência de pesquisa- ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá*. 2001. Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- CHIBNIK, M. *Risky Rivers*. Tucson: University of Arizona Press. 1994.
- CUNHA, M. C. Da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana, vol.4 n.1, Rio de Janeiro, Apr. 1998.
- DELEUZE, G. *Cobersações*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- DI FELICE, M. *As origens da perspectiva reticular*. Revista USP, São Paulo, N. 92, p. 9-19. Dezembro/Fevereiro 2011-2012.
- DI FELICE, M. *Net-ativismo: Da ação social para o ato conectivo*. São Paulo: Paulus, 2017.
- DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.
- ESPOSITO, R. *Bios. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2017.
- FALAVIGNA, M. *Inclusão Digital: vivências brasileiras*. São Paulo: IPSO - Instituto

de Projetos e Pesquisas Sociais e tecnológicas, 2011.

FERRAZ, L. D. O cotidiano de uma escola rural ribeirinha na Amazônia: práticas e saberes na relação escola-comunidade. 2010. 237 p. Tese (Doutorado em Ciências da Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

FILHO, H. T. B. *Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia*. Tellus, ano 6, n. 10, p. 11-21, abr, 2006.

FRIAÇA, AMANCIO C. S.. Ecosistemas na escala cósmica. In: Instituto Socioambiental. (Org.). Almanaque Brasil Socioambiental 2008. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008, v., p. 26-27.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis. Vozes. 1983.

GONÇALVES, S. C. Da premissa metafísica à história do sentido: A verdade em questão e sua concepção como objeto em Nietzsche. Revista de Teoria da História Ano 3, Número 6, dez/2011.

GUARIM, V. L. *Sustentabilidade Ambiental em comunidades ribeirinhas tradicionais*. III Simpósio sobre Recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal. Corumbá, 27 a 30 de novembro de 2000.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do espírito (parte I). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes Ltda, 1988.

HARARI, Y. Sapiens - *Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

KUHN, T. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.

LARAIA, R. D. B. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, B. *Políticas da natureza*. São Paulo: EDUSC, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

- LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LIMA-AYRES, D. *A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural*. In: Novos Cadernos NAEA, vol 2, nº 2, UFPA. 1999.
- LIMA, M. A.; ANDRADE, E. R. G. *Os ribeirinhos e sua relação com os saberes*. Revista Educacao em Questao, Natal, v. 38, n. 24, p. 58-87, maio/ago. 2010.
- LIRA, T. M; CHAVES, M. P. S. R. *Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política*. INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 17, n. 1, p. 66-76, jan./mar. 2016.
- LITTLE, P. E. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI*. São Paulo: Anna-blume, 2010.
- LITTLE, P. E. *Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global*. Tellus, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 33-52, out. 2002.
- LOUREIRO, V. R. *A Amazônia no século XXI - novas formas de desenvolvimento*. São Paulo: Empório do Livro, 2009.
- LOVELOCK, J. *La Revanche de Gaia*. Paris: Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 2007.
- MAFFESOLI, M. *A transfiguração do político*. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- MARTINO, L. M. S. *Teoria da Comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- McLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- MILLER, D. Itá em 1974: um epílogo. In: Charles Wagley: *Uma comunidade amazônica*. São Paulo: Editora Nacional, 2ª edição. 1977.
- MORÁN, Emilio F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. São Paulo: Vozes, 1990. (Coleção Ecologia & Ecosofia).
- PENNAFORTE, C. *Amazônia: contrastes e perspectivas*. São Paulo: Atual, 2006.
- PEREIRA, E. S. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. 2013. 295 p. Dissertação (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PERROT, D. *Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas)*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 17, p. 1-348, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- PRATES, R. C.; BACHA, C. J. C. *Os processos de desenvolvimento e desmata-*

mento da Amazônia. Economia e Sociedade, Campinas, v. 20, n. 3, p. 601-636, dez., 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D.. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média (Volume I)*. São Paulo: Paulus, 1990.

RODRIGUES, C. I. *Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença*. Novos Cadernos NAEA, v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

ROZA, E. A. *Internet e política: estudos a partir do net-ativismo*. 2017. 210 p. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ROZA, E. A. *Net-ativismo: Comunicação e mobilização em contextos reticulares*. 2012. 175 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RUSSEL, B. *História do pensamento ocidental: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SAAVEDRA, M. C. O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.

SANTAELLA, L.; CARDOSO, T. *O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour*. Revista Matrizes, V. 9, Nº 1, jan./jun. 2015, São Paulo.

SANTOS, F. R. *A grande árvore genealógica humana*. Revista UFMG, Belo Horizonte, V. 21, N. 1 e 2, p. 88-113, JAN./DEZ. 2014.

SCHMINK, M.; WOOD, C. H. *Conflitos Sociais e a formação da Amazônia*. Belém: Ufpa, 2012.

SCHWARTZ, E. *NetActivism: How Citizens Use the Internet*. EUA: O'Reilly, 1996.

SERRES, M. *Contrato Natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SILVA, A. W. C. O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o helenismo. Revista de Cultura Teológica - v. 18 - n. 72 - OUT/DEZ 2010.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. Verdade: uma história. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

SILVA, G. S.; LOBO, L. L. S. *Rede Mocoronga: Instrumento de comunicação na reserva extrativista Tapajós – Arapiuns. Um estudo de caso na Comunidade Suruacá*. 2012. 82p. Trabalho acadêmico (Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em jornalismo) - Instituto Esperança de Ensino Superior, 2012.

SOUZA, P. S. *A comunicação comunitária e a promoção da cidadania na comunidade de Suruacá -PA*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM.

STENGERS, I. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

THOMAS, K. *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2010.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair C. Da. *Cidades e centralidades urbanas na Amazônia: dos diferentes ordenamentos territoriais ao processo de urbanização difusa*. Cidades, São Paulo, v. 12, n. 21, p. 305-334, 2015.

VATTIMO, G. A. *sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro. Difel. 2002.

Apêndices

APÊNDICE A – Apêndice A - Entrevista Djalma

Pergunta 1: Desde quando o telecentro está parado? E como vocês se comunicam na comunidade?

Áudio 1: Pergunta dois, o telecentro não se chama Jappim, o que se chama Japiim é a rádio Japiim. O telecentro se chama Telecentro Cultural que envolve a cultura e mexe com a cultura e dentro dele tinha um monte de computadores que mexiam [sic passim] com internet, que mexiam com pesquisas, que mexiam com planilhas, que mexiam com digitação. Hoje nós não temos, só temos a rádio Japiim dentro do telecentro, só a rádio móvel.

Pergunta 2: Por que o telecentro se chamava Japiim? Quem deu esse nome e qual a importância desse pássaro para vocês?

Áudio 2: A importância do pássaro Japiim para nós, é porque é um desenvolvimento [sic], ele canta, ele imita todo quanto é tipo de bicho, ele é alegre, acorda as pessoas cedo e ele é bem ativo e tem a cor preto [sic] e amarelo e os olhos azulados.

Pergunta 3: Para o que você usa a internet hoje?

Áudio 3: Ainda continuando com a pergunta dois, a gente usa internet com [sic] o WhatsApp, Facebook, têm pessoas que usam Instagram e e-mail também. Para enviar fotos, filmes, documentos, cochichinhos [sic] e algumas conversas de longe para fora e de fora para dentro.

Pergunta 4: Sobre a página de Suruacá no Facebook. Ela foi criada pelo Saúde e Alegria?

Áudio 4: Pergunta número quatro resposta: Sobre a parte da Suruacá têm uns que foram criados por empreendedorismo de alguns jovens suruacás junto com a Saúde e Alegria e tem outros que foram criados por páginas particulares, a gente não sabe ainda quem está agindo.

Pergunta 4: Como funcionavam os blogs? No caso, o blog de Suruacá da Rede Mocaranga? Quem podia postar e como decidiam o que ia ser postado?

Áudio 5: Perguntas três: Blog Suruacá foi criado em 2003, ele é em conjunto com a Rede Mocaranga. A gente podia postar várias coisas que a gente queria, paisagens, notícias, jornal, rádio, receber e-mails, projetos também a gente enviava pela rede Blog Suruacá. Foi criado justamente com um grupo de pessoas que trabalhavam dentro do telecentro.

Pergunta 5: Na página Suruacá no Facebook tem um post seu do dia 12 de fevereiro que questiona as lideranças sobre uma melhoria na uba e um centro de saúde para a comunidade. Alguma coisa foi feita a partir daquele post?

Áudio 6: Essa é a quinta resposta: Olha Ian, nas postagens que eu fiz de lá para cá, eu não sei através de documentos se foi encaminhado ou não. Em termos de estrutura não foi feito nada. Essa é a resposta que eu dou para quinta pergunta.

Pergunta 6: O que você acha que mudou a partir da utilização do WhatsApp para a comunidade? E na sua função dentro da comunidade, o que mudou?

Áudio 7: Respondendo a sexta pergunta: Antes da telefonia chegar para cá [sic], a Vivo com uma torre, era difícil a comunicação, você [sic] comunicava através de bilhete ou carta, o barco só ia [sic] uma vez por semana e as vezes nem tinha barco. Antes da torre chegar para cá [sic] com a internet a gente tinha o telefone, mas a gente tinha que procurar área lá pela ribanceira [sic], lá pra onde tinha [sic], por cima das árvores, perto das casas, tinha que procurar porque só tinha uma torre que transmitia um pouco dessa telefonia. Então antes era difícil a comunicação para Santarém ou para outros lugares. Então antes quando a gente mandava, tinha que mandar carta, esperar seis, sete dias até uma semana, mais de uma semana para poder chegar alguma decisão.

Pergunta 7: O que falta para a comunidade em termos de comunicação na sua opinião?

Áudio 8: Bom Ian, em termos de comunicação na minha opinião, aqui na minha comunidade como nas outras a gente só tem uma torre da Vivo, então ela faz o que bem quer eu acho e não temos concorrentes então até agora não temos Claro, não temos TIM, não temos Oi. Tem uma antena da Oi aqui, mas pouco funciona, então não temos essas vantagens para se comunicar melhor, falar melhor e pagar um preço mais justo ou então mais baixo um pouquinho [sic]. Essa é a nossa dificuldade em comunicação, em termos de internet também é muito caro pra gente aqui é caro internet. A gente usa um pouquinho [sic] e já não pega, custa a ir [sic passim], custa a ir as fotos, custa a ir uma filmagem pequena. Então essa é a razão da gente não ter esses outros parceiros para estar fazendo distribuição e a gente tendo [sic] como escolha como vocês tem aí.

Áudio 9: Bom Ian, sobre o telecentro não estar funcionando eu calculo, não tendo assim uma base assim bem concreta, eu calculo de 2010 pra cá [sic]. Teve essa parada [sic] porque as baterias pifaram, outra vez foi o inversor que pifou e não tínhamos dinheiro para mandar concertar. Porque o telecentro não gerava dinheiro, não gerava recursos então a gente fazia só como pesquisa e como é um projeto comunitário não tinha como a gente gerar recursos dele. A única coisa que a gente fazia as vezes era vender um pouco da internet, para comprar sabão, vassoura, pano para encapar os computadores, comprávamos umas lâmpadas, essas coisinhas [sic]. Mas era muito resumido e eram doze baterias e o custo eu acho que daria o que? Uns doze mil e a gente não tinha todo esse recurso para funcionar. Agora como pifou o inversor a gente tá [sic] vendo como concertar ele para dar [sic] atividades de novo.

Áudio 10: Em termos de acréscimos a informação a nossa rádio Japiim, já tivemos ela como rede que vai [sic] mais quilômetros, FM que está pifado e temos só a rádio poste, temos só duas cornetas que não alcançam toda a comunidade. Nós estamos com um aparelho que precisamos fazer reciclagem, temos um microfone também e um computador que precisa [sic] fazer essa reciclagem nele e a nossa comunicação também através da rádio Japiim, que a gente chama para reuniões da comunidade, reuniões de algum evento, de alguma palestra, atividades da escola, algum clube que queria fazer festa, como é local a gente faz esses avisos também.

Áudio 11: Bom Ian, não só com as lideranças, mas o impacto das redes sociais na comunidade surgiu muito principalmente com o WhatsApp e o Facebook. Hoje em dia o jovem, o adolescente que não tem esse controle ou então adultos, ele acaba deixando de fazer seus compromissos, tarefas e estudando [sic] as vezes. Como eu posso dizer? Ficou mais complicado assim a família que não tem conhecimento, resolver esse tipo de situação. Em termos de melhorias o WhatsApp ajuda a melhorar porque a gente consegue mandar uma foto, mandar um documento quando é preciso, consegue mandar um áudio, consegue mandar uma mensagem e assim falo com você nesse momento.

APÊNDICE B – Apêndice B - Entrevista Joane

Pergunta 1: Vi alguns vídeos no YouTube da Rede Mocoronga em que você aparece apresentando um jornal da comunidade. O que você lembra dessa época? Como funcionava essas oficinas de comunicação?

Resposta por texto: Bom, esse jornal já havia sido gravado por outros jovens nos anos passados, o projeto Saúde e Alegria é que trouxe as oficinas para aprender gravar e editar vídeos e o jornal era o resultado final, as notícias eram baseadas em fatos que acontecem na região com um toque de humor para não ficar uma coisa chata. No dia que gravamos o jornal foi para aproveitarmos câmeras (risos) que a equipe da rede Globo trouxe, e nos auxiliaram nessa parte... Nós escolhemos os repórteres e a pauta era voltada aos temas abordados pela equipe do PSA (a importância da amamentação, direito da criança e saúde).

Pergunta 2: Vi que você apareceu em uma matéria do *El País* sobre a importância da reciclagem do lixo na comunidade. Como foi feito esse contato? Como eles chegaram até você?

Áudio 1: Ao longo da formação da escola de ativismo veio uma outra oficina pra gente aprender a como se comportar, caso a gente fosse para alguma manifestação e como escrever um texto em forma de protesto para publicar nas redes sociais. Aí [sic] veio um jornalista do *El país* e era um projeto dele, trabalhar com jovens da Amazônia e tudo [sic]. Foi aprovado o projeto dele e ele tinha que mostrar um pouco mais sobre a atuação do *Engajamundo* aqui na Amazônia. Foi aí que a Raquel que é uma das fundadoras e que atua aqui na Amazônia como representante do *Engajamundo*, ela [sic] escolheu seis jovens de comunidades diferentes e de problemáticas diferentes, com temas diferentes. Aí [sic] no meu caso era a questão do lixo, eles vieram para Suruacá gravaram aquela reportagem lá [sic] que você viu do vídeo e foi dessa forma que foi feito as escolhas e por isso que eles vieram para cá. Foi através do *Engajamundo* e teve jovens de outras comunidades também trabalhando sobre temas como gênero, pesca predatória, madeireiros, um monte de coisas. Tem vários vídeos daquele lá [sic], eu sou apenas uma entre os seis.

Pergunta 3: Você mencionou uma vez fazer parte de um grupo chamado “Reciclabando”, é isso? Como foi criado esse grupo e como vocês se organizam?

Áudio 2: O Reciclabando surgiu desse mesmo jeito que eu tava [sic] te falando aí [sic] onde a gente tinha que escolher os grupos e tudo [sic] e como o nosso era voltado para a questão do lixo, reciclagem, conscientização essas coisas assim a gente colocou o nome do grupo Reciclabando. Durante a formação nós teríamos três, quatro módulos na teoria e o quinto seria na prática, foi aí que a gente criou o grupo no WhatsApp e se organizou [sic] para a nossa primeira ação que foi aqui no carnaval dia

– nem sei qual que foi o dia aqui. Nós fizemos uma encenação como forma de protesto para conscientizar as pessoas da comunidade e se caso a gente postasse nas redes sociais para chamar a atenção de outras pessoas também além da comunidade como também de Santarém e quem fosse visualizar o vídeo e foi essa nossa primeira ação. Depois nós fizemos um banner na praia, nós juntamos os lixos, todos os lixos que a gente encontrava na praia e construir [sic] um barco com todo esse lixo –tem a foto aqui que eu vou te mandar depois. A gente fez isso para tentar chamar a atenção dos donos de embarcações que atuam aqui na comunidade porquê. . . Não só os donos, mas também todos os passageiros que vão nos barcos para Santarém porque eles que jogam o lixo e esse lixo vem para esse lado do rio, aí [sic] a praia fica toda contaminada, então foi a forma que nós vimos. . . [sic], que nós escolhemos para tentar chamar a atenção e a terceira ação, deixa eu ver. Na verdade a gente ainda não teve terceira ação, a gente só programou mas ainda não realizou. Nós vamos fazer alguns adesivos e colar nos próprios barcos para tentar chamar a atenção dos donos mesmo, dessa vez é pros donos. É assim que funciona o Reciclábando a gente continua atuando, mas agora com menos frequência porque agora foi fundado um núcleo aqui em Santarém que é o Engajajós, que é de um grupo de jovens do Tapajós. Tem o Engajamundo que eu te falei que é de São Paulo, mas agora nós temos o nosso próprio núcleo que é o Engajajós e ele já fizeram algumas manifestações, não sei se você já viu aquele protesto contra o Ministro da Educação que aconteceu em Alter do Chão -pesquisa lá que vai aparecer alguma coisa. Foi o Engajajós que se mobilizou e fez, foi em forma de cartaz eu acho, foi em forma de cartaz que eles protestaram contra o Ministro da Educação em um restaurante de Alter do Chão.

Áudio 3: Ian do céu, é que agora toda tarde nesse horário de seis horas tá saindo sinal, está horrível, horrível porquê parece que quebrou uma peça lá da antena da Vivo aí eu só consigo se eu vier aqui no porto, vou tentar te responder agora, tá bom?

Pergunta 4: Qual o papel das redes sociais para esse grupo?

Áudio 4: Bom, em relação as redes sociais, na parte de divulgação das nossas ações é muito importante porque como a gente mora em comunidades distantes uma das outras, as vezes até mesmo em regiões diferentes a única forma que a gente encontra para se comunicar é através das redes sociais e é como a gente mobiliza os jovens para as reuniões. A gente reúne [sic] de mês em mês na casa da coordenadora e esses encontros a gente costuma [sic] marcar pelo WhatsApp. O Facebook também porque ajuda bastante, porque como a gente faz ações ativistas é super importante quando a gente faz uma ação tipo aquela que eu te falei do Ministro da Educação o nosso papel é compartilhar e alcançar o máximo de pessoas possíveis. Tem uma questão também em relação ao WhatsApp que a gente deixou de usar por um tempo, principalmente quando a gente tava [sic] mobilizando a galera para fazer a ação do

Ministro porque a gente ficou com medo de vazar [sic] aí sugeriram que seria melhor usar o Signal –parece que é assim o nome do outro aplicativo, porque seria mais seguro. É dessa forma que a gente usa as redes sociais, é muito, muito importante mesmo. Tem algumas comunidades que não tem sinal aí [sic] fica muito difícil de se comunicar, tem uma comunidade que é na verdade uma aldeia que é Taqüára e um membro do nosso grupo mora lá, então a única forma que a gente encontra para se comunicar com ele ou é mandando carta ou é esperando a comunicação que vem da escola – que tem wifii. Aí a gente manda o recado para lá, e eles mandam o recado para ele e ele responde quando pode, mas é dessa forma que funciona.

Pergunta 5: Que tipo de uso você faz do celular?

Áudio 5: Bom o celular eu uso para muita coisa, uso para pesquisa, para se [sic] comunicar através do WhatsApp, para ligações, para acessar Facebook, basicamente para isso. Para filmar, tirar fotos, essas coisas. Mas é mais para as redes sociais.

Pergunta 6: Você vê alguma diferença entre o comportamento dos jovens na época em que surgiu o telecentro para agora?

Áudio 7: Agora respondendo a sexta pergunta, se eu vejo alguma diferença entre os comportamentos dos jovens da época que surgiu o Telecentro para agora. Sim, bastante, antes a gente não tinha celular então o único meio de contato assim com a internet era no Telecentro. Porque chegou [sic] os computadores e a gente tinha acesso as redes sociais, tinha aula de informática e foi o nosso primeiro contato com essa tecnologia, mas hoje em dia vai muito além de tu usar o computador, hoje em dia tu tem [sic] internet no celular, em casa a hora que tu quiser –isso quando tem sinal da Vivo né. Tipo [sic] agora não tem porque deu problema, mas mudou muita coisa. Tu não precisa [sic] mais ir no Telecentro para postar alguma coisa no Blog de Suruacá por exemplo. E é bem diferente sim, com certeza tem muita diferença;

Pergunta 7: Você disse já ter praticado algum tipo de ativismo nas redes sociais. Que tipo de ativismo foi esse? Ainda pratica?

Pergunta 8: Como foi a escolha do nome Japiim para a rádio? Quem escolheu? Djalma falou que para vocês ele é um pássaro muito bonito que imita outros bichos. Tem alguma história por trás desse pássaro? Por que ele representaria a rádio?

Áudio 8: É eles escolheram o nome da rádio Japiim porque, além de ser um pássaro que tem bastante aqui na comunidade, e que é bonito também, é... quando foi instalada a primeira rádio os pássaros construíram suas casas próximas lá na árvore que tinha do lado da casinha. Mas depois a rádio teve que ser mudada para o telecentro. E aí quando mudaram a rádio para o telecentro, os pássaros também mudaram suas casas para uma árvore lá no telecentro. E depois foi construída uma rádio do clube “Norte Brasil”, que era para fazer a narração do jogo. E por incrível que pareça os

Japiims também construíram casa do lado da rádio. Aí por isso que ficou Rádio Japiim, porque tudo que eles levavam a rádio os pássaros iam também.

APÊNDICE C – Apêndice C –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**Figura 6 – Entrevista Djalma**

Apêndice C –Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para adultos

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar do Projeto de Pesquisa "A emergência das redes digitais nas comunidades ribeirinhas da Amazônia" do pesquisador Ian Victor Santana Dawsey.

A pesquisa tem como objetivo avaliar os impactos das redes digitais na comunidade de Surucá/PA. Há pesquisas que indicam que a chegada das redes digitais altera a forma com que a sociedade passa a se comunicar. A digitalização da sociedade retiraria do receptor sua condição passiva diante das notícias e acontecimentos, ao possibilitar a todos os atores presentes nessa rede de redes a possibilidade de interação. Dito isso, serão realizadas entrevistas com membros da comunidade para buscar a percepção deles sobre as transformações que surgiram na comunidade entre eles e outros atores envolvidos com a comunidade.

A pesquisa não provocará risco, prejuízo ou desconforto ao público-alvo. Caso ocorra, os mesmos serão minimizados. Em caso de recusa em participar da pesquisa o senhor (a) não será penalizado (a) de forma alguma. O sujeito poderá se retirar da pesquisa sem ônus.

Para qualquer outra informação o (a) Sr. (a) poderá entrar em contato com o pesquisador Ian Victor Santana Dawsey pelo telefone (19) 98133-8989, (19)3433-7649, e-mail: ian_vsd@hotmail.com ou pelo endereço Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443 - Butantã, São Paulo - SP, 05508-020, Campus Universitário, USP – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – ao qual está vinculado na Instituição.

Fui informado (a) sobre o que a pesquisadora quer fazer e porque precisa da minha colaboração e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia desse documento, assinada, que vou guardar.

Assinatura do participante 09/08/2019

APÊNDICE D – Apêndice D – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Figura 7 – Entrevista Joane

Apêndice C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para adultos

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar do Projeto de Pesquisa "A emergência das redes digitais nas comunidades ribeirinhas da Amazônia" do pesquisador Ian Victor Santana Dawsey.

A pesquisa tem como objetivo avaliar os impactos das redes digitais na comunidade de Suruacá/PA. Há pesquisas que indicam que a chegada das redes digitais altera a forma com que a sociedade passa a se comunicar. A digitalização da sociedade retiraria do receptor sua condição passiva diante das notícias e acontecimentos, ao possibilitar a todos os atores presentes nessa rede de redes a possibilidade de interação. Dito isso, serão realizadas entrevistas com membros da comunidade para buscar a percepção deles sobre as transformações que surgiram na comunidade entre eles e outros atores envolvidos com a comunidade.

A pesquisa não provocará risco, prejuízo ou desconforto ao público-alvo. Caso ocorra, os mesmos serão minimizados. Em caso de recusa em participar da pesquisa o senhor (a) não será penalizado (a) de forma alguma. O sujeito poderá se retirar da pesquisa sem ônus.

Para qualquer outra informação o (a) Sr. (a) poderá entrar em contato com o pesquisador Ian Victor Santana Dawsey pelo telefone (19) 98133-8989, (19)3433-7649, e-mail: ian_vsd@hotmail.com ou pelo endereço Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443 - Butantã, São Paulo - SP, 05508-020, Campus Universitário, USP – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – ao qual está vinculado na Instituição.

Fui informado (a) sobre o que a pesquisadora quer fazer e porque precisa da minha colaboração e entendi a explicação. Por isso, eu concordo em participar do projeto, sabendo que não vou ganhar nada e que posso sair quando quiser. Estou recebendo uma cópia desse documento, assinada, que vou guardar.

Joane Bentes Oliveira 09 / 08 / 2019
Assinatura do participante