

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Escola de Comunicação  
**Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura**  
**Linha de Pesquisa Tecnologias da Comunicação e Estéticas**

**Bruno Tarin Nascimento**

**TRAMAS CARTOGRÁFICAS:**  
MAQUINAÇÕES EM COMUNICAÇÃO, CULTURA, TECNOLOGIAS E REDES

Rio de Janeiro  
2017

**Bruno Tarin Nascimento**

**TRAMAS CARTOGRÁFICAS:  
MAQUINAÇÕES EM COMUNICAÇÃO, CULTURA, TECNOLOGIAS E REDES**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Cocco  
Coorientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Barbara Szaniecki

Rio de Janeiro  
Abril de 2017

## CIP - Catalogação na Publicação

T187t      Tarin, Bruno  
              TRAMAS CARTOGRÁFICAS: MAQUINAÇÕES EM COMUNICAÇÃO,  
CULTURA, TECNOLOGIAS E REDES / Bruno Tarin. -- Rio  
de Janeiro, 2017.  
              174 f.

              Orientador: Giuseppe Cocco.  
              Coorientadora: Barbara Szaniecki.  
              Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós  
Graduação em Comunicação, 2017.

              1. Cultura Digital. 2. Estudos Culturais de  
Rede. 3. Multidão. 4. Indígenas e Comunicação. 5.  
Compartilhamento em Rede: Plataformas. I. Cocco,  
Giuseppe, orient. II. Szaniecki, Barbara, coorient.  
III. Título.



**ATA DA 429ª SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE DE DOUTORADO**  
**DEFENDIDA POR BRUNO TARIN NASCIMENTO NA ESCOLA DE**  
**COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

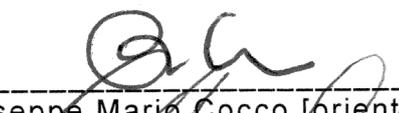
Aos doze dias do mês de abril de dois mil e dezessete, às quatorze horas, na Sala 141 da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Bruno Tarin Nascimento**, intitulada: "**Tramas Cartográficas: maquinações em comunicação, cultura, tecnologias e redes**" perante a banca examinadora composta por: **Giuseppe Mario Cocco** [orientador(a) e presidente], **Henrique Antoun**, **Barbara Peccei Szaniecki**, **Alexandre Fabiano Mendes**, **Salvador Andrés Schavelzon** e **Miguel Saíd Vieira**. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

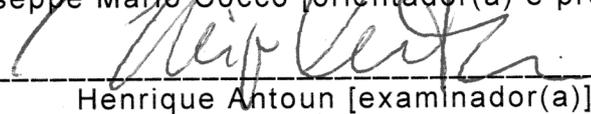
aprovada       reprovada       aprovada mediante alterações

*Com louvor, publique-se*

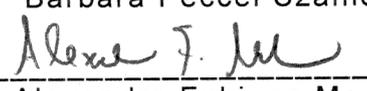
E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 12 de abril de 2017

  
Giuseppe Mario Cocco [orientador(a) e presidente]

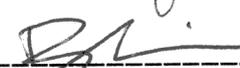
  
Henrique Antoun [examinador(a)]

  
Barbara Peccei Szaniecki [examinador(a)]

  
Alexandre Fabiano Mendes [examinador(a)]

  
Salvador Andrés Schavelzon [examinador(a)]

  
Miguel Saíd Vieira [examinador(a)]

  
Bruno Tarin Nascimento [candidato(a)]

Para todos que amam a 'liberdade livre' e  
especialmente para aqueles que lutam por ela

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço em primeiro lugar à Laila que me traz paz, alegria, amor e tantas outras coisas bonitas. Sem sua presença e força inabaláveis essa tese não teria existido.

Agradeço também a Eliana, minha mãe, que sempre batalhou muito para que eu pudesse estudar, sempre me incentivando e que me ensinou, inclusive com seu exemplo, que os limites e provações nunca devem ser encarados como intransponíveis, são apenas obstáculos que devemos superar em nossa caminhada e que nesse processo nos tornamos mais fortes. Aos camaradas e companheiros de luta, especialmente os da rede Uninômade Brasil e os que fazem os movimentos indígenas no Nordeste, que contribuíram de formas inenarráveis nesse processo de doutoramento. Agradeço especialmente também a Denise, sem seu apoio não seria possível encarar a difícil tarefa de fazer pesquisa no Brasil. Ao professor Antoun por suas inestimáveis lições de filosofia da diferença. À Barbara por suas importantes contribuições na confecção destas tramas, e por ser um exemplo vivo de que arte, produção de conhecimento e ação política podem caminhar lado a lado, fortalecendo-se mutuamente.

Por fim, me faltam palavras para agradecer ao Giuseppe que mais do que orientador foi um verdadeiro companheiro nessa jornada, sempre me apresentando novos desafios e me apoiando incondicionalmente. Com ele aprendi mais do que ser apenas um pesquisador, aprendi novas formas de lutar e de me levar além. Seus ensinamentos e força são as fundações desta tese e certamente irão sempre me acompanhar.

Do fato de que a maquinaria é a forma mais adequada do valor de uso do 'capital fixo' não se segue de maneira nenhuma que a subsunção à relação social de capital seja a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria

Karl Marx, 1858

O novo cinema deverá ser imoral na forma, para ganhar coerência nas ideias, porque, diante desta realidade insuportável, somos antiestéticos para sermos éticos

Rogério Sganzerla, 1968

## RESUMO

TARIN-NASCIMENTO, Bruno. **Tramas Cartográficas**: maquinações em comunicação, cultura, tecnologias e redes. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017

Estas tramas cartográficas são compostas por cinco maquinações em cultura digital. Cada uma destas maquinações se expressa em sua singularidade, e estão conectadas entre si através de linhas transversais conformando uma rede. Duas grandes noções, inter-relacionadas, atravessam diagonalmente todas as maquinações: a noção foucaultiana de emergência e a noção marxiana de tendência. A primeira maquinação dedica-se ao estudo de diferentes apropriações e usos da noção de multidão, privilegiando as diferenças entre: *multitude* e *crowd*. Na segunda maquinação realiza-se um estudo sobre os movimentos indígenas no Nordeste, privilegiando a relação entre apropriação tecnológica e a (re)produção de novas etnopolíticas. Na terceira maquinação, procura-se produzir ferramentas para compor o espectro das possibilidades de investigação sobre as redes de cultura e arte em sua coemergência com a juventude. Na quarta maquinação propõe-se a realização de uma sistematização e reelaboração das possibilidades abertas para as práticas de pesquisa em ciências sociais e comunicação por pesquisadores brasileiros em torno da noção de cartografia. Na quinta maquinação observa-se a correlação existente entre três diferentes máquinas de compartilhamento em rede, a saber, o software livre, a cultura livre e a *sharing economy*, para posteriormente situá-las no contexto de um capitalismo de plataforma. O conjunto das maquinações procura angariar novos instrumentos capazes de compor os estudos culturais de rede a partir de perspectivas calcadas na experiência do antagonismo, nas direções de linhas de fuga e na ética das práticas de liberdade na contemporaneidade.

Palavras-chave: Cultura Digital. Estudos Culturais de Rede. Multidão. Novas Etnopolíticas. Redes de Cultura e Arte. Cartografia. Compartilhamento em Rede.

## ABSTRACT

TARIN-NASCIMENTO, Bruno. **Cartographic Weaves**: machinations in communication, culture, technologies and networks. Rio de Janeiro, 2017. Thesis (PhD in Communication and Culture) - School of Communication, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017

These cartographic weaves are composed of five machinations in digital culture. Each of these machinations is expressed in its singularity, and are connected to each other through transverse lines forming a network. Two great interrelated notions cross diagonally all the machinations: the foucauldian notion of emergency and the marxian notion of tendency. The first machination is dedicated to the study of different appropriations and uses of the notions of multitude and crowd. The second one, is dedicated to the study of the indigenous movements in the Brazilian northeast, specially looking for the relation between technological appropriation and (re)production of new ethnopolitics. In the third machination, we try to produce tools to compose the spectrum of research possibilities about the networks of culture and art in their co-emergence with youth. In the fourth one, it is proposed to carry out a systematization and re-elaboration of the possibilities opened for research practices in social sciences and communication by Brazilian researchers around the notion of cartography. In the fifth machination, we observe the correlation between three different network-sharing machines, namely free software, free culture and sharing economy, and then place this network-sharing machines in the context of platform capitalism. All the machinations seek to raise new instruments able to compose the digital cultural studies from perspectives based on the experience of antagonism, the directions of lines of flight and the ethics of freedom practices in contemporaneity.

Keywords: Digital Cultural Studies. Network Cultures. Multitude. New Ethnopolitics. Networks of Culture and Art. Cartography. Network Sharing.

## SUMÁRIO

<b>1 TRAMAS CARTOGRÁFICAS - APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 MULTIDÃO: CROWD E MULTITUDE.....</b>	<b>24</b>
<b>2.1 POVO, MASSA E MULTIDÃO.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2 MULTITUDE.....</b>	<b>29</b>
<b>2.3 CROWD.....</b>	<b>34</b>
<b>2.4 NEM ANJOS NEM DEMÔNIOS: MULTIDÃO.....</b>	<b>51</b>
<b>3 NOVAS ETNOLÓGICAS NO NORDESTE DO BRASIL.....</b>	<b>54</b>
<b>3.1 PERCORRENDO TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO NORDESTE.....</b>	<b>54</b>
<b>3.2 DA INVENÇÃO DA CULTURA PARA AS NOVAS ETNOLÓGICAS.....</b>	<b>58</b>
<b>3.3 MACROLÓGICA E NOVAS ETNOLÓGICAS.....</b>	<b>73</b>
<b>4 DE BRASIS E AMORES: JUVENTUDE E REDES DE CULTURA E ARTE.....</b>	<b>86</b>
<b>4.1 DA CULTURA DO TRABALHO PARA O TRABALHO DA CULTURA.....</b>	<b>86</b>
<b>4.2 PARA ALÉM DA APOLOGÉTICA DO NEOMODERNO E DO PÓS-TUDO.....</b>	<b>89</b>
<b>4.3 REDES E JUVENTUDE.....</b>	<b>92</b>
<b>4.4 DO ESPECTRO E SUAS FREQUÊNCIAS.....</b>	<b>98</b>
<b>5 CARTOGRAFIAS DO SUL, DO SOL E DO SAL.....</b>	<b>105</b>
<b>5.1 UMA CARTOGRAFIA DOS CARTÓGRAFOS.....</b>	<b>105</b>
<b>5.2 CARTOGRAFIAS DO DESEJO.....</b>	<b>109</b>
<b>5.3 CARTOGRAFIAS DAS CONTROVÉRSIAS.....</b>	<b>114</b>
<b>5.4 CARTOGRAFIAS SOCIAIS.....</b>	<b>117</b>
<b>5.5 CARTOGRAFIAS DA AÇÃO.....</b>	<b>122</b>
<b>6 MÁQUINAS DE COMPARTILHAMENTO EM REDE E CAPITALISMO DE PLATAFORMA.....</b>	<b>127</b>
<b>6.1 A ENTRADA EM CENA DO COMPARTILHAMENTO EM REDE.....</b>	<b>127</b>
<b>6.2 UMA OUTRA ÉTICA PARA O TRABALHO: HACKERS.....</b>	<b>129</b>

<b>6.3 UMA NOVA METODOLOGIA PARA A PRODUÇÃO: SOFTWARE LIVRE E CÓDIGO ABERTO.....</b>	<b>131</b>
<b>6.4 O COMUM É LEVADO À PRATELEIRA: CULTURA LIVRE E CREATIVE COMMONS.....</b>	<b>136</b>
<b>6.5 O DEVIR RENTISTA DO COMPARTILHAMENTO: SHARING ECONOMY.....</b>	<b>140</b>
<b>6.6 SALVAMENTO E SELVAGERIA NA NOVA ECONOMIA.....</b>	<b>148</b>
<b>7 CONCLUSÃO.....</b>	<b>160</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>166</b>

## 1 TRAMAS CARTOGRÁFICAS - APRESENTAÇÃO

Iniciamos essa caminhada, plenos de vitalidade fomos adentrando um terreno desconhecido e na interação com ele fomos encontrando e produzindo nossas trilhas. Aos poucos fomos percebendo que algumas já nos eram familiares, por já terem sido trilhadas caminhos similares em outras oportunidades; outras nos eram totalmente estranhas. Por vezes, trilhas que pareciam bons caminhos, a princípio, resultavam em enrascadas que nos fizeram abandoná-las e mudar de rumo, outras foram trilhadas quase por acidente e, dotadas de um traçado incerto, se tornaram derivas, que nos levaram a lugares inesperadamente frutíferos. Havia ainda aquelas trilhas que, apesar de estarem abertas e serem familiares, escolhemos simplesmente não percorrer, pois já sabíamos onde iam dar e naquele momento o que nos interessava era ir para outro lugar. Foi a partir deste incessante caminhar, esse contínuo “trabalho sobre o terreno”, repleto de idas e vindas, zigue-zagues, que foi se produzindo esta tese ou, melhor, estas tramas cartográficas.

Deleuze e Guattari afirmam que “há ciências ambulantes, itinerantes, que consistem em seguir um fluxo num campo de vetores no qual singularidades se distribuem como outros tantos ‘acidentes’ (problemas)” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 40). Ciências ambulantes, ciências nômades, obstinadas a fazerem emergir mais problemas do que os que podem resolver: o problemático como sua estética e também sua ética, o problemático como o meio pelo qual elas (re)existem. Nesse sentido, estas tramas cartográficas são a produção de um conhecimento nômade, atravessado pelo risco, pelo descontrole e as dificuldades ao se lidar com a variação contínua das variáveis. Entretanto, isso não significa que não tínhamos, ou não produzimos, nenhuma direção mas, sim, que para caminhar, para produzir nossas trilhas, realizamos “uma longuíssima preparação, mas sem método nem regras ou receitas. Núpcias, e não casais nem conjugalidade” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 19). Em suma, tudo que é desenvolvido aqui é resultado da abertura do corpo para os encontros, para os eventos, que em seu conjunto constituem o campo material sobre o qual nos lançamos, ou seja, aqui se encontrará uma imersão no mundo vivido, reflexões encarnadas, criações ontológicas. Com efeito, as tramas cartográficas, aqui apresentadas, se produziram na gestação de um espaço comum,

e não na cabeça de um autor – dono da razão e inspiração puras – que supostamente observando uma realidade estéril e apartada de si produziria suas representações e veredictos. Entendemos que dessa maneira seria possível desenvolver uma sensibilidade capaz de dar conta do nosso desafio e, assim, ao invés de acatarmos uma filiação ou procedimento acadêmico preestabelecido, rígido e constante, nos permitimos caminhar livremente. Como “artistas marginais”, produtores mais do que autores, experimentamos um modo de maquinar conhecimento que mistura imaginação e improvisação, com a expressão baseada na escolha assertiva do papel de cada elemento que a compõe.

Ao emaranhar-se nessas tramas cartográficas se encontrará múltiplas maquinações. Cada uma delas se expressa não apenas em conjunto com as outras, mas também em sua singularidade. Quer dizer, apesar das maquinações se relacionarem e comporem um todo – as tramas cartográficas – elas também podem ser acessadas separadamente. Dessa forma, não se segue aqui a risca as recomendações dos manuais, isto é, não apresentamos aqui um texto composto por introdução, parte histórica e/ou revisão bibliográfica, metodologia, resultados da pesquisa e, por fim, conclusões, onde cada capítulo, cada passo dado, vai na direção da comprovação, ou não, de uma hipótese. Ao afirmar isso, não queremos dizer que esse modelo não gere “bons frutos”, somente o fazemos no sentido de marcarmos nossa diferença. O corpo destas tramas cartográficas não busca se constituir por um sistema vertical, onde cada órgão, cada parte, cumpre uma função específica e predeterminada na pesquisa rumo a um ápice. Pelo contrário, nossas tramas se compõem em um plano horizontal ou, melhor, se compõem pela transversalidade. São maquinações que operam por conexões e conjunções, mas também por disjunções e descontinuidades. Aqui não se propõe um único caminho, um único vetor, muito bem marcado por um início e um fim, a ser percorrido. Com isso, nossa perspectiva e intenção foi nos aproximarmos mais de uma topologia das redes do que de uma topografia dos relevos.

De maneira breve, pode-se afirmar que a rede não pode ser compreendida por seus limites – por seus contornos e limiares – mas, sim, como um todo aberto, sempre capaz de crescer para todos os lados e em todas as direções, composta por uma multiplicidade de centralidades. A rede opera por movimento, as linhas nada

mais são que superfícies de passagem e transição para a relação entre os elos. Esse movimento faz com que os nós – pontos – se confundam entre si criando um sistema complexo, uma sobreposição de camadas, pois o caminho entre um nó e outro, que seria a linha, se torna a própria totalidade da rede na medida que não existe nada além da própria dinâmica de movimento, das relações entre os elos. A rede não é feita de unidades ou pontos fixos mas, sim, é constituída de múltiplas dimensões, camadas, fluxos, vetores, direções, sem um começo e um fim. Ela opera no meio, pelo meio, na passagem, nos encontros. Numa rede, todos os pontos podem estar relacionados uns com os outros, mesmo que indiretamente, mesmo que a relação seja no sentido de afastamento, de disjunção. Assim, a complexidade da rede extrapola as formas de mediação clássicas baseadas em causa-efeito ou, em outras palavras, em entradas que necessariamente incorrem em saídas específicas. Incorporar, de fato, essa forma de pensar e produzir conhecimento não é algo trivial, dessa maneira, estas tramas cartográficas se configuram somente como uma tentativa de aproximação desse tipo de pensamento e expressão. Não foram poucos os momentos que lidamos com dificuldades. Podemos citar, como exemplo, nosso impasse em escolher por qual maquinação começar. No final das contas, depois de um longo período, saímos do impasse ao percebermos que a resposta era mais simples do que imaginávamos: de fato, não importava qual maquinação seria a primeira; começamos por uma, mas poderíamos ter começado por outra. Afinal, para os propósitos de uma “tese-rede” as maquinações não careciam de ‘uma ordem’ mas, sim, de serem produzidas e apresentadas em ‘alguma ordem’. Com efeito, diferentemente de uma linha do tempo ou de um corpo orgânico, que se materializam por seus contornos e fronteiras, ou seja, entre nascer, crescer e morrer, começo, meio e fim; uma rede, espaço liso ou cartografia se materializam pela distribuição “geográfica” de seus elementos. Esta visão, presente na confecção destas tramas cartográficas, serve também para sua leitura: qualquer maquinação é um ponto de entrada e também de saída, posto que estão todas no meio.

Como dito, nessas tramas cartográficas, cada maquinação difere das outras, cada maquinação se expressa por sua força singular. Entretanto, isso não significa que elas não se expressem também como um conjunto. Nesse sentido, desenhamos

algumas linhas transversais que estão presentes em todo o corpo desta tese. Todas as maquinações gravitam em torno da comunicação ou, de forma mais adequada, da produção de conhecimento em/sobre comunicação. Por conseguinte, esta tese é atravessada por estudos sobre tecnologias e dispositivos midiáticos, em especial as novas tecnologias da comunicação e informação. Nesse ponto, destacamos que os estudos aqui apresentados não abordam as tecnologias ou dispositivos comunicacionais somente pelo seu lado técnico, pelo seu lado funcional ou aplicado; nos concentramos principalmente em nos relacionarmos com – instalarmo-nos sobre – os agenciamentos coletivos e/ou maquinações que compõem e atravessam em diagonal tais tecnologias. Em suma, nosso entendimento é que antes de serem técnicos, os dispositivos comunicacionais são sociais ou culturais. Aqui estamos em consonância com Deleuze (1990, p. 155) quando diz que para desemaranhar as linhas de um dispositivo é preciso “instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal”. Na esteira dessa abordagem, as maquinações aqui desenvolvidas, antes de serem estudos da técnica comunicacional, são estudos da relação entre comunicação e cultura, estudos de como se instalar sobre comunicação e cultura ou, mais especificamente, são estudos culturais de rede, maquinações sobre cultura digital.

Destacamos também que se propor a realizar tal empreitada significa imediatamente se relacionar com teorias e práticas contemporâneas, isto é, acompanhar os deslocamentos enquanto eles ocorrem. Em outras palavras, lançar-se sobre a cultura digital exige instalar-se sobre a atualidade e, no limite, sobre o porvir, uma vez que tanto suas práticas, quanto suas teorias, além de serem relativamente novas e, em alguns casos, pouco esmiuçadas, são também dotadas de uma capacidade estrondosa de transformação e desenvolvimento. Dessa maneira, ter como terreno de atuação estudos culturais de rede é um trabalho árduo e que, por vezes, se mostra como uma tarefa ingrata e inquietante, posta a sensação de que, numa linguagem do universo dos *softwares*, enquanto se está realizando um *update* já foram lançados até *upgrades*. Não é raro que algumas partes de pesquisas realizadas, nesse campo, a um ou dois anos atrás, hoje, se mostrem desatualizadas, e esse processo é incessante. Aqui, gostaríamos de

realizar a ressalva de que afirmar esse possível “descompasso” não significa, de maneira alguma, diminuir as pesquisas realizadas nesse campo. Muito pelo contrário, o que queremos destacar é a coragem necessária para adentrar num terreno tão movediço quanto esse, assim como a disposição indispensável para seguir fluxos tão velozes marcados por acelerações súbitas, e a necessidade da produção de reflexões que sejam tão dinâmicas quanto as práticas e teorias com as quais elas se relacionam. As palavras de Negri, em diálogo com o trabalho de Thomas Kuhn, sintetizam o que estamos tentando expor:

quando um paradigma científico é dissolvido e um novo paradigma surge, o enunciado próprio do primeiro paradigma é incomensurável com o novo paradigma. Isso é evidente, porque se refere apenas ao que foi: só na ação do kairòs, na genealogia do que é presente, o estado anterior de coisas poderá ser, de fato, novamente compreensível. Mas essa problemática questão do conhecer, e sua eventual solução, torna-se menos óbvia quando, ao invés de olhar para o que foi, olhamos para o que está para ser. Aqui, quando se olha para frente e não mais para trás, é a própria inovação, aquilo que está para ser, que aparece como incomensurável a partir das dimensões anteriores do ser. A novidade do novo estado de coisas produzido pelo agir do ser revela-se, em si, irreduzível a toda enunciação anterior. Quer dizer, na experiência da inovação, o conhecer mostra a desmedida do seu afirmar-se, aliás, a desmedida em que ele mesmo se põe, entre eterno e inovação. E isso imprime inquietude ao conhecer. (NEGRI, 2003a, p. 74).

Diante desse cenário, muitas vezes, faltam ferramentais, fundamentações e parâmetros para o exercício da pesquisa, assim, entendemos que cabe ao pesquisador, em certa medida, inventar suas próprias ferramentas, sua própria linguagem, suas próprias armas. Contudo, isso não quer dizer que não hajam possíveis aliados. De nossa parte, duas grandes noções, inter-relacionadas, nos acompanharam por todo percurso: a noção de emergência e a de tendência. Destacamos que em algumas maquinações elas se apresentam de forma mais explícita, já em outras, menos, apesar disso, certamente elas atravessam transversalmente todo o corpo desta tese.

A noção de emergência vem das leituras de Foucault (2010) do método genealógico de Nietzsche. Em poucas palavras, utilizamos a ideia de emergência como base para escapar da armadilha de “naturalizar” os movimentos materiais da história, para escapar da ideia de que existem destinações que procurariam a sua aparição desde o primeiro momento, ou seja, de que há fins acabados, antecipações de sentidos. Em suma, de que há fins e termos finais. A ideia de emergência descrita por Foucault nos remete aos jogos de poder, posto que a emergência se produz

sempre em um determinado estado das relações de forças. Com efeito, “a emergência não repousa tranquila na metafísica da história, ela é um ‘não lugar’ definido constantemente pelos enfrentamentos e por acontecimentos singulares.” (MENDES, 2012, p. 77). Portanto, a partir dessa perspectiva não há uma preocupação específica em se determinar uma origem como acontecimento privilegiado da história, o que se prioriza é perceber como, através de constantes disputas, rupturas e interstícios se dão as emergências, enfim, a entrada em cena das forças, onde cada uma se distribui e se apresenta com o seu vigor peculiar.

Já o método da tendência proposto por Marx<sup>1</sup>, resumidamente, nos fornece um ferramental teórico que nos permite observar os movimentos materiais da história a partir da relação entre presente e futuro ou, em outras palavras, entre o atual e o porvir. A célebre afirmação de Marx sobre a anatomia do humano e a do macaco, nos auxilia a elucidar isto:

a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. (MARX, 2011, p. 58)

Vemos nessa afirmação uma proposta extremamente radical para o exercício da produção de conhecimento, pois nela se encontra a chave para passarmos de um entendimento de que o presente é explicado pelo passado, para uma perspectiva onde o presente delinea o passado, assim como o futuro conforma o presente. O futuro aqui, contudo, não tem uma finalidade em si, ou seja, não se trata de um teleologismo, de um “etapismo”. Afinal, obviamente, o futuro não está definido e tampouco se apresenta como uma antecipação de sentido. O futuro se materializa no próprio desenrolar do processo histórico, pelas emergências, isto é, no seu caráter constituinte.

Por fim, gostaríamos de formular algumas questões, alguns problemas, que são do interesse destas tramas cartográficas e se encontrarão em nossas maquinações: quais são, e como operam, os elementos que constituem uma economia política ou, ainda, uma economia dos desejos, da cultura digital? Como se dão os processos de decomposição e recomposição de classe ou de formação de um sujeito coletivo contemporaneamente? Ainda, qual é a composição de classe e a

---

1 Cf. ‘método da economia política’ nos Grundrisse (2011) e Excurso I do livro Multidão de Negri e Hardt (2005).

composição orgânica do capital hoje? Por quais meios se dá a exploração e a subordinação, dito de outra forma, como se dá a subjetivação para fins de acumulação de capital? Quais são os vetores de captura e geração de mais-valia atuais? Quais são os terrenos de luta atuais? Como realizar estudos culturais de rede junto a movimentos sociais? Ou, melhor, como produzir copesquisa, em outras palavras, pesquisação, no contexto presente? Como vêm se operacionalizando, hoje, processos de descolonização? Aliás, como contribuir com movimentos anti-colonizadores? Quais são e como se materializam atualmente as subjetividades e sujeitos políticos capazes de produzir diferença e autonomia? Certamente, não se encontrará aqui soluções ou respostas fáceis para questões tão amplas e complexas mas, como dito, enquanto uma ciência nômade, estas tramas cartográficas estão mais comprometidas em fazer emergir e se agenciar com problemas, em se relacionar com o campo material sobre o qual nos lançamos, do que efetivamente resolvê-los. Segue agora a apresentação específica das maquinações que compõem esta pesquisa.

A primeira maquinação, intitulada 'MULTIDÃO: CROWD E MULTITUDE', se dedica a estudos das diferentes apropriações e usos da noção de multidão. Partindo dos debates em língua inglesa, nos quais dois termos diferentes são utilizados, a saber: *crowd* e *multitude*, procura-se lançar luz sobre diferentes teorias e práticas que, apesar de partirem de um fundo compartilhado, parecem ir em direções opostas. Para embasar as afirmações e elaborações em torno desta dupla dimensão do termo, inicia-se a maquinação realizando uma breve reflexão sobre como a ideia de grandes agrupamentos, ou, ainda, de sujeito coletivo, foi vista ao longo do tempo, destacando-se o período da formação filosófica e política dos Estados soberanos (Sec. XVI) e o período de formação daquelas que ficaram conhecidas como sociedades de massa (Sec. XIX). Concluindo a primeira sessão desta maquinação reconhecemos a reemergência do conceito de multidão na virada do final do século XX para início do XXI, momento em que o debate sobre a multidão reaparece e os contornos extremamente negativos que a noção assumia majoritariamente nos períodos anteriores, começam a ser progressivamente desmantelados. A multidão reemerge, assim, enquanto dispositivo capaz de se contrapor ao Império, caracterizada a partir da palavra *multitude*, mas também aparece como *crowd*,

terreno de refundação da produção de riqueza no capitalismo – em especial aquela ligada às redes digitais. Em seguida, analisam-se proposições pós-operaístas, em especial de Antonio Negri, sobre a multidão enquanto *multitude*. Percorremos três principais trilhas: a multidão enquanto multiplicidade, enquanto classe e sua relação com o comum. A partir desse ponto analisamos uma série de autores que acessam o debate sobre a multidão a partir da ideia de *crowd*. Percorremos, também aqui, três principais trilhas, a saber: a multidão operando por descentralização mas que necessitaria ser agregada; a multidão enquanto tipos e categorias, isto é, fragmentada e; enfim, a multidão enquanto comunidade que se torna recurso ou, ainda, capital. A partir desse ponto torna-se possível ressaltar similitudes e diferenças em torno das ideias de *multitude* e *crowd*. Assim, esta maquinação reconhece as diferenças e disputas atuais em torno do termo multidão: por um lado, a mobilização do *crowd* aparece como nova modalidade de produção capitalista e assume contornos de um ‘comunismo do capital’; por outro lado, o conceito de *multitude* não adquire densidade, se não forem encontradas as maneiras de se efetuar – materialmente – a junção da produção do/em comum com o êxodo das relações capitalistas.

Desta discussão conceitual em torno do tema da multidão, saltamos para o contexto atual dos movimentos dos povos indígenas. Esta maquinação é resultado de uma série de percursos por entre aldeias, e encontros com a força e a riqueza específicas dos movimentos indígenas no Nordeste. Assim, na segunda maquinação ‘NOVAS ETNOPOLÍTICAS NO NORDESTE DO BRASIL’, realizamos um estudo sobre povos indígenas, atravessado transversalmente pelas ideias de ‘contato’ e ‘mistura’. Sabemos que ao longo da história foi sendo construída uma narrativa segundo a qual os europeus teriam civilizado esses indígenas de maneira irreversível e, assim, estes teriam sido absolutamente aculturados e assimilados pelo processo colonizador, gerando o que se convencionou chamar: ‘povos misturados’. Apresentamos então que em contraposição a esta visão os indígenas vêm (re)produzindo ‘novas etnopolíticas’. Nesta maquinação tratamos ainda, especificamente, da relação entre cultura digital e a (re)produção de novas etnopolíticas. Ressalta-se nesta maquinação que as novas etnopolíticas, não estão circunscritas a produção de subjetividade já que conjugam materialidade e

imaterialidade. Neste sentido aponta-se para a importância das chamadas 'retomadas' enquanto estratégia central de ação política entre os indígenas no Nordeste na luta pela demarcação de seus territórios, no contexto da 'virada territorial', e da luta por uma "outra reforma agrária". Na última sessão desta maquinação questiona-se a pouca visibilidade destas etnopolíticas no Brasil contemporâneo. Apresenta-se, assim, a visão de que – além do papel do paradigma da aculturação – esta invisibilidade está também ligada à pouca sensibilidade da política institucional brasileira a estes povos. A partir deste ponto, destacamos quatro pilares nas políticas dos governos progressistas que apontam para este "descompasso", a saber: o grande acordo do governo com o agronegócio e as grandes empreiteiras; o pleno emprego como horizonte do desenvolvimento; as políticas de concessão de crédito; e a governabilidade através da coalizão como dogma que sustentou os outros pilares. Procura-se reconhecer a ambiguidade destas políticas em suas dimensões de diminuição de desigualdades, por um lado, e ataques à etnobioidiversidade por outro. Por fim, destacam-se algumas práticas e formas de lutas dos indígenas, especialmente no Nordeste, que nos parecem apontar para outros horizontes – distintos daqueles perpetuados pelo neodesenvolvimentismo.

A terceira maquinação destas tramas cartográficas se chama 'DE BRASIS E AMORES: JUVENTUDE E REDES DE CULTURA E ARTE'. Nela procura-se abrir trilhas para a produção de um ferramental teórico que possa compor o espectro das possibilidades de investigação sobre as relações de produção das redes de cultura e arte em sua coemergência com a juventude. Para tal, apresentamos inicialmente, de forma resumida, algumas análises sobre o capitalismo contemporâneo. Afirma-se que houve uma transformação no "espírito do capitalismo", onde a 'cultura do trabalho' se volta para o 'trabalho da cultura' ou, melhor, a 'cultura do trabalho' se torna uma 'cultura do trabalho da cultura'. Diante destas análises iniciais, são apresentados os conflitos e continuidades entre um *Brasil Maior* e seu *Amor Maior*, e um *bRASIL menor* e seu *amor menor*, situando-os no contexto das transformações introduzidas pelas novas formas de mobilização da produtividade no Brasil, que conformam o terreno tanto da expansão exponencial da fragmentação social, como das possibilidades de produção de novas subjetividades com base na

autovalorização. Afirma-se a necessidade de superar, ao mesmo tempo, as perspectivas do 'neomoderno' e do 'pós-tudo', e aponta-se para as dificuldades em fazê-lo, sobretudo do ponto de vista dos jovens que se implicam na produção de redes de cultura e arte. Neste ponto, inicia-se um estudo sobre a relação de coemergência entre redes de cultura e arte e juventude. Ressalta-se a estreita relação entre redes e juventude, ao passo que as redes de cultura e arte podem aparecer como um horizonte para trabalhos e formas de expressão mais abertos e, inclusive, como espaços privilegiados para a construção de oposição às dinâmicas de poder e controle constituídas. Entretanto, aparece como fundamental apreendermos as dimensões de biopoder que nelas se modulam, chamando a atenção, por exemplo, para a relação entre os modos de vida e trabalhos alternativos com a precarização. Por fim, propomos uma espécie de excursão relâmpago. A ideia é visitar rapidamente, como alguém que vasculha o espectro do rádio, diferentes estações. Através do contato com sintonias e ruídos produzidos na passagem de uma estação a outra, nos detemos em quatro abordagens teóricas e conceituais que podem ser utilizadas para analisar o processo de "atração" exercido pelas redes de cultura e arte para com a juventude, a saber: a visão de que a relação entre juventude e redes de cultura e arte se constitui como uma nova escravidão; a perspectiva calcada na falta de acesso aos meios de produção; a abordagem que vê esta relação como manipulação; e, por fim, a compreensão desta relação sobre o ângulo da excitação.

A maquinação seguinte é a que mais se aproxima de uma discussão metodológica. Em 'CARTOGRAFIAS DO SUL, DO SOL E DO SAL', procuramos reconhecer trilhas no terreno arenoso e movediço das práticas de pesquisa em humanidades na contemporaneidade. A itinerância que apresentamos nesta maquinação tem seu ponto de largada nos desafios da produção de conhecimento em um contexto de desmoronamento de práticas consolidadas de pesquisa e ação política. Há um relativo consenso de que houve uma profunda transformação do mundo nas últimas décadas e com isso surge a necessidade de novas abordagens para a construção de conhecimento também. Partimos, portanto, do reconhecimento de que houve uma coprodução ou coemergência entre as transformações sociais, econômicas e culturais e a emergência de novas formas de cognição e perspectivas

epistemológicas. Nos propomos, nesta maquinação, a realizar uma sistematização e reelaboração das possibilidades abertas em torno da noção de cartografia, restringindo-nos às práticas e discursos acadêmicos gerados especificamente no Brasil. Neste sentido, apresentamos em seguida os principais argumentos e articulações referentes a quatro redes de pesquisadores-cartógrafos. A primeira rede se articula em torno das cartografias dos desejos, ou sentimentais, engendradas, principalmente, por núcleos sediados em departamentos de psicologia, cuja unidade recai sobre uma afinidade teórica comum com o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e na articulação de Guattari no Brasil com Sueli Rolnik. A segunda se materializa pela aplicação por pesquisadores brasileiros de um conjunto de técnicas elaboradas por Bruno Latour e Thomaso Venturini, enquanto versão didática da Teoria Ator-Rede (TAR), intitulada cartografia das controvérsias, encampada primordialmente nos departamentos de comunicação social da UFBA e da UFRJ. A terceira rede abriga as cartografias sociais, ou mapeamentos participativos, como as desenvolvidas pelo projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia”, experiências que passaram por uma análise aprofundada por pesquisadores ligados ao IPPUR/UFRJ. A quarta é formada pelas cartografias da ação preconizadas pela socióloga Ana Clara Torres Ribeiro do IPPUR/UFRJ, e abraçadas por geógrafos da UERJ, entre outros pesquisadores. São abordadas as principais práticas e argumentos gestados em cada uma destas redes, procurando reconhecer a localização de cada uma perante as outras, ou seja, suas proximidades e distanciamentos. Para tal, nos empenhamos em vasculhar as caixas de ferramentas metodológicas abertas pelos cartógrafos. Procuramos, assim, desenhar uma cartografia dos cartógrafos brasileiros, confeccionando um mapa que aglutine estas experiências criando algumas relações entre elas.

Neste ponto, chegamos na maquinação ‘MÁQUINAS DE COMPARTILHAMENTO EM REDE E CAPITALISMO DE PLATAFORMA’. Nela propomos observar a correlação existente entre três diferentes máquinas de compartilhamento em rede: o software livre; a cultura livre e a *sharing economy*, para posteriormente situá-las no contexto de um capitalismo de plataforma, reconhecendo uma associação entre a preponderância de cada máquina associada a um período histórico e técnico da rede, a saber, o software livre e a Web, a cultura livre e a Web

2.0 e a *sharing economy* e os Apps. Em primeiro lugar, apresentamos brevemente um tipo fundamental de subjetividade que produz e é produto das redes: hackers. Em seguida, analisamos o surgimento e expansão do software livre, enquanto uma nova metodologia para a produção. Ressalta-se que a grande inovação do código aberto não era meramente técnica, mas, sim, principalmente, “sociológica” e até “política”. Isto é, a grande inovação foi ter criado um novo modelo, uma nova metodologia, mais eficiente, para o trabalho – dos hackers. Em terceiro lugar, analisa-se o movimento da cultura livre que, no início do século XXI, propôs extrapolar o universo específico dos softwares, na direção de criar uma máquina de compartilhamento em rede que permitisse a circulação e produção “livre” de cultura e conhecimento. Apesar de reconhecermos a existência de disputas internas no movimento da cultura livre, nos atemos a expor as ideias em torno do Creative Commons. Antes de passarmos ao capitalismo de plataforma, fazemos uma análise de práticas e teorias ancoradas no guarda-chuva intitulado ‘*sharing economy*’. Através desse estudo demonstra-se o papel de tendência deste tipo de atividade na economia e organização do trabalho contemporâneos. Apontamos que a *sharing economy* se lança sobre o intercruzamento entre produção e vida, levando a cabo um devir rentista do lucro. Na última sessão desta maquinação situamos as máquinas de compartilhamento em rede a partir de elaborações em torno da concepção de capitalismo de plataforma, elaborando uma perspectiva crítica em relação a este modo de produção e regime de acumulação. Apresentamos cinco procedimentos vitais, ou operações, que constituem o capitalismo de plataforma: a) as plataformas enquanto ecossistemas; b) as plataformas e o conceito de ‘winner takes all’; c) as plataformas e sua utilização da ‘subsidição cruzada’; d) as plataformas e o design; e) o microemprededorismo e as plataformas. Por fim, demonstramos como a “nova economia” apresenta-se, ao mesmo tempo, enquanto salvamento e selvageria.

## 2 MULTIDÃO: CROWD E MULTITUDE

### 2.1 POVO, MASSA E MULTIDÃO

Esta maquinação se dedica à exploração das diferentes apropriações e usos da noção de multidão. O termo multidão na língua inglesa, ao se referir às recentes transformações nos modos de produção, é normalmente utilizado a partir de duas palavras distintas: *crowd* ou *multitude*. Esta distinção não se trata somente de diferentes palavras para a mesma ideia, nos debates anglófonos, tal diferença indica teorias e práticas, em suma apropriações, que, apesar de partirem de um fundo compartilhado – aquele que identifica a cooperação social difusa como dinâmica primordial da produção contemporânea – vão em direções opostas. Nos parece que apesar e inclusive por não existir no léxico do português a clara distinção entre *crowd* e *multitude*<sup>2</sup> o estudo das disputas e conflitos em torno desse conceito nos debates anglófonos se torna frutífero para que possamos avançar inclusive nas discussões realizadas na língua portuguesa.

Etimologicamente podemos situar a palavra *multitude* como derivada do latim *multitudo* que estaria relacionada com as ideias de ‘muitos’ ou ‘grande quantidade’ seja de pessoas, animais ou coisas, se aproximando assim das ideias de aglomeração e abundância. Entretanto, há outros significados associados a *multitudo*, onde a multidão assume um caráter de desordenamento e aparece como sinônimo de turba que é uma palavra utilizada para designar entre outras coisas o movimento de torção ou tumulto. Nesses dois últimos sentidos, *multitude* se aproxima bastante da origem da palavra *crowd*, que no inglês antigo aparecia como *crūden* que tinha a conotação de pressionar, ter pressa ou ainda, de mover-se conjuntamente de forma rápida e desordenada, caótica. Não nos interessa em particular aprofundarmos o debate da origem dessas palavras. Somente o colocamos aqui a título de contextualização geral e para que possamos nos aproximarmos dos significados que *crowd* e *multitude* assumiram ao longo da história. Os dois termos compartilham a condição de sinônimos no uso corriqueiro da

---

2 Ambas as palavras remetem a uma única tradução, a saber, a palavra: ‘multidão’.

língua inglesa e na tradução para o português assumem uma forma unívoca. Porém, mesmo assim, como verificaremos mais adiante, a palavra ‘multidão’ acabou assumiu significados distintos. Adiantando a discussão proposta aqui, em termos gerais, pode-se afirmar que, atualmente, o termo multidão carrega uma dupla dimensão. Por um lado, podemos pensar no ‘fazer-se multidão’: sinônimo de autonomia, liberdade e cooperação ali onde o comum é visto como método e finalidade. Por outro lado, temos o “fazer a multidão”: onde a multidão é vista, mobilizada, modulada e organizada enquanto sujeito coletivo esvaziado da capacidade de se autovalorizar e autodeterminar. Contudo, antes de entrarmos no debate, específico, sobre as diferentes apropriações da ideia de *crowd* e *multitude* na contemporaneidade, vale retrocedermos brevemente no tempo, a fim de situarmos outras disputas que atravessaram a ideia de multidão, ou seja, como a ideia de grandes agrupamentos, ou, ainda, de sujeito coletivo, foi vista ao longo do tempo. Especificamente, destacamos o período da formação filosófica e política dos Estados soberanos e o período da formação do que ficou conhecido como sociedades de massa.

Antonio Negri, no livro *Cinco lições sobre o Império* (2003b), descreve uma disputa sobre o conceito de multidão que ocorreu por volta do século XVII. O autor afirma que, antes do aparecimento do conceito de *multitudo* na obra de Espinosa, a ideia de multidão esteve sempre marcada, no pensamento político que antecede o autor, com uma conotação negativa. Por esse ângulo, a multidão era definida essencialmente como “uma matéria a ser formada, ao invés de como matéria que continha em si um princípio formativo” (NEGRI, 2003b). Nessa conotação, a multidão, pode-se dizer, definia a falta de ordem de uma multiplicidade de sujeitos. Aqui, encontramos o conceito de multidão formulado a partir de uma ausência, uma falta e não da abundância e, nesse sentido, a multidão precisaria de uma causalidade externa que lhe formasse, ou seja, precisaria de contornos e limites. Já para Espinosa, o termo *multitudo* expressaria uma multiplicidade de singularidades que se situam ‘em alguma ordem’. Há uma diferença marcante aqui, enquanto em uma visão a multidão seria definida pela ‘falta da ordem’, na outra, a multidão se organiza em ‘alguma ordem’, ou seja, é capaz de produzir as suas próprias e singulares organizações. Essa diferença marcou decisivamente os

desenvolvimentos teóricos filosóficos do pensamento sócio-político moderno, e pode ser bem localizada nas disputas e polarizações entre os conceitos de povo e multidão, ou, entre o “fazer a multidão” e o ‘fazer-se da multidão’.

Hobbes é considerado um dos pioneiros, se não o pai, das bases filosóficas do Estado soberano moderno. Suas famosas teorias sobre o ‘estado de natureza’ e ‘contrato social’, apesar de já terem sido revisitadas, reformuladas, criticadas e desconstruídas inúmeras vezes, são ainda hoje fortes alicerces do pensamento sobre o social. Um dos principais motivos disso, se dá, exatamente, em torno da sua formulação do conceito de ‘povo’. Para Hobbes, a grande disputa de sua época se dava na rivalidade entre povo e multidão, pois a esfera pública só poderia ter como lógica de funcionamento a um ou ao outro. O Estado formaria e estaria calcado no povo e com isso poderia lhe atribuir uma vontade única, ou seja, dar-lhe os contornos necessários para a unificação dos sujeitos e interesses dispersos. Nas palavras de Virno: “O conceito de povo, segundo Hobbes, está estreitamente associado à existência do Estado; não é um reflexo, uma reverberação: se for Estado, é povo. Se faltar o Estado, não pode haver povo.” (VIRNO, 2003, p. 5). Nessa visão, a unidade política necessária para romper com o estado de natureza, ou a guerra de todos contra todos, se daria a partir, exatamente, do pacto entre o Estado e o povo. Com isso, nesta perspectiva, seria possível que o homem cessasse de ser o lobo do homem. A questão é que a multidão afasta-se desse pacto, na medida que sua “natureza” seria a multiplicidade incomensurável e, portanto, não seria capaz de realizar a operação de transferência de seus direitos naturais, ou sua liberdade, para o soberano, o Estado, e com isso tornar-se um povo convergindo na unidade estatal. A multidão é, nesse sentido, contra o Estado, um “obstáculo que pode chegar a atolar a ‘grande máquina’” (VIRNO, 2003, p.5). Os resultados dessa disputa, todos sabemos: a ideia de multidão foi preterida em favor da ideia de povo, que acabou por constituir um modelo geral de organização da esfera sociopolítica.

No final do século XIX, o aprofundamento da produção industrial e os modos de vida correlatos reformulam as disputas entre povo e multidão. Se antes essas disputas estavam principalmente relacionadas às questões sociopolíticas da soberania, a partir daí elas se difundem pela esfera produtiva e econômica. Nesse

contexto, surge o que ficou conhecido como sociedades de massa. A massa assume alguns contornos tanto do povo, quanto da multidão, ao mesmo tempo que não se iguala nem a um, nem ao outro. A massa não é povo, ou seja, não é um conceito de unidade homogênea organizada por um poder central. Contudo, também não é multidão, visto que não é uma multiplicidade incomensurável dotada de uma potência própria. A massa, nesse sentido, reúne a multiplicidade da multidão mas também a necessidade de ser criada e organizada “por fora”, como o povo.

Um trabalho seminal realizado nesse contexto é o livro de Le Bon: *The Crowd* (2001), publicado originalmente em 1896. Suas análises aproximam a ideia de multidão do que posteriormente ficou conhecido como massa<sup>3</sup> e, pode-se dizer, antecipa-a. Para Le Bon, na multidão, os indivíduos subjugam a sua individualidade e valores morais como requisitos para participarem de um grande todo amorfo, ou seja, um conjunto ao mesmo tempo confuso e indistinto. Essa característica da multidão liberaria a parte “selvagem” dos indivíduos, seus impulsos egoístas. O padrão moral das multidões seria muito baixo, visto que são impulsivas, fluídas e estão em um constante movimento de entrada e saída do caos. Esse enquadramento aproxima muito a ideia de multidão com os significados da palavra *crūden*, já mencionada anteriormente. Afinal, no rápido movimento da multidão o indivíduo se dissolve em favor de se tornar uma mera parte de um grande todo. Isso aconteceria através do tremendo efeito contagioso das multidões. Le Bon chega a compará-las a uma epidemia, capaz de infectar aqueles que se aproximam. Em suma, na visão de Le Bon o efeito contagioso da multidão têm três aspectos nefastos: o desaparecimento da consciência individual; a predominância de uma personalidade inconsciente e portanto “selvagem”; e a tendência a incorporar conjuntamente determinadas ideias e sentimentos através de processos de sugestão. O último ponto desse esquema é particularmente interessante pois lida com a questão específica da mobilização e organização da multidão. Para definir a ideia de sugestão Le Bon se utiliza da imagem de uma pessoa hipnotizada, ou seja, que está sujeita ao controle externo de um hipnotizador. Neste aspecto, nos parece que Le Bon está bem próximo da ideia de manipulação.

No pensamento de Le Bon há uma vontade instintiva da multidão de se submeter à autoridade de um chefe, ou, ainda, de um líder. Essa autoridade se

3 Nos referimos aqui especificamente à visão negativante desse tipo de categorização de sujeito coletivo.

utilizaria de técnicas de persuasão para guiar um grande agrupamento, criando-lhe uma identidade coletiva. Nas suas palavras: “Uma multidão é um rebanho servil que é incapaz de agir sem um mestre” (LE BON, 2001, p. 68, tradução nossa). Nessa condição, por um lado, os indivíduos se tornariam partes de um todo, assim como engrenagens de uma grande máquina, tornando-se autômatos que deixam de ser guiados por sua vontade própria. Por outro lado, segundo Le Bon, a multidão assumiria características da manada ou horda, onde os indivíduos se encrudeleceriam como bárbaros, ou seja, como criaturas que agem por instinto. Haveria, assim, uma regressão civilizatória e entrariam em cena as dimensões de espontaneidade, violência e ferocidade mas também de entusiasmo e heroísmo características dos seres primitivos (LE BON, 2001, p. 19). As reflexões de Le Bon se desenvolvem no estabelecimento das grandes metrópoles ocidentais e no surgimento de sociedades complexas fortemente articuladas em classes. Tratava-se da aurora de um modo de trabalho e produção que posteriormente foi qualificado como disciplinar. Logo antes das grandes guerras mundiais e antecipando as gigantescas manifestações de massa, tanto americanistas como soviéticas e nazifascistas, Le Bon estava preocupado em produzir um pensamento que apresentasse a necessidade de que a multidão fosse contida, a fim de evitar que as virtudes individuais fossem degeneradas pelo poder dos grandes agrupamentos caóticos e suas lideranças “oportunistas”. Reencontramos aqui, exatamente, a relação expressa anteriormente entre povo, massa e multidão. Hoje, essa relação parece reabrir-se novamente nos apresentando toda uma nova série de questões.

O final do século XX e início do XXI foi um período histórico-social marcado pela ideia de transição ou, ainda, de revolução – ao menos aquela do digital. As estruturas comuns que antes atuavam simultaneamente nas mais variadas esferas sociais, institucionais e esquemas de pensamento foram colocadas em cheque com o advento de novas formas de produção e comunicação em rede e da exacerbação da dimensão coletiva e difusa dos modos de vida contemporâneos. Foram muitos os nomes e análises que buscavam dar conta das transformações operadas pelo diagrama rede<sup>4</sup>. Podemos citar como exemplos de tentativas de apreender esse período as ideias de: sociedade de controle; sociedade em rede; sociedade de risco;

---

4 Seguimos aqui a ideia de diagrama em Foucault. Por diagramas também podemos entender tecnologias de poder.

trabalho imaterial etc. Nesse contexto o debate sobre a multidão reapareceu de forma bastante expressiva. A partir de no mínimo meados dos anos 1990, os contornos extremamente negativos que a noção de multidão assumia majoritariamente nos períodos supramencionados, a saber, Sec. XVII e Sec. XIX, começam a ser progressivamente desmantelados. Inclusive, aspectos que antes eram vistos como elementos que deveriam ser contidos e expurgados passam por um processo de resignificação. A multidão reemerge, assim, com força, enquanto dispositivo capaz de se contrapor ao Império<sup>5</sup>, caracterizada a partir da palavra *multitude*, mas também aparece como *crowd*, agente de refundação das bases da produção de riqueza no capitalismo – em especial aquela ligada as redes digitais.

## 2.2 MULTITUDE

O termo *multitude* para Antonio Negri pode ser sintetizado na seguinte formulação: o nome dado para designar, ao mesmo tempo, o sujeito e o produto da práxis coletiva. A multidão, aqui, apesar de ser apresentada no singular, está diretamente relacionada com uma teoria da multiplicidade. Não se trataria de uma diversidade de conjuntos interligados, como uma colcha de retalhos, mas sim um uno que nem por isso deixa de ser múltiplo. Dessa forma, a multidão expressaria potência não apenas como conjunto, mas também como singularidade (NEGRI, 2004). O conceito de singularidade utilizado nessa definição de multidão parte de um fundo pós-estruturalista, em especial nas leituras espinosistas de Deleuze. Trata-se, portanto, de um conceito de sujeito onde este participa de um todo mas isso não significa que ele seja um produto direto desse todo – já nesse ponto, podemos perceber que nos distanciamos diametralmente tanto de Hobbes quanto de Le Bon. Na multidão negriana as singularidades diferem, ou seja, elas não podem ser identificadas somente no conjunto. Contudo, tampouco contêm consistência enquanto agentes separados ou, ainda, indivíduos. Seguindo essa linha, a multidão seria caracterizada como ‘conjunto de singularidades’, onde estas não se anulam, pelo contrário, mantêm sua força própria e produzem diferença numa “[...] dinâmica relacional, que permite construir, ao mesmo tempo a si mesmas e ao todo” (NEGRI, 2003b, p. 142). A multidão, nesse sentido, contém um princípio autoformativo, ou seja, a multidão ao

---

5 Cf. A trilogia de Negri e Hardt: Império (2006); Multidão (2005) e Commonwealth (2009).

criar está ao mesmo passo se criando, assim como se auto-organizando. Portanto, não necessita de uma causalidade externa: na multidão a causa se torna ato, um processo da própria multidão.

Outro ponto de destaque nesse pensamento é que a multidão se caracterizaria por um processo aberto cuja dimensão ontológica se ampara no trabalho. A multidão, nesse sentido, configura também uma teoria de classe, uma tentativa de apreender as dinâmicas e conflitos concernentes à produção realizada pelo sujeito coletivo do paradigma atual do trabalho. Uma tentativa de “repropor o projeto político de luta de classe lançado por Marx” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 146). Vale ressaltar que o conceito de trabalho, aqui, não se restringe a um determinismo economicista ou, ainda, não se limita a ideia de produção de mercadoria mas, sim, se relaciona com as ideias de produção biopolítica, trabalho imaterial e/ou cognitivo. Segundo Lazzarato e Negri (2001), num livro seminal a respeito das recentes transformações das condições da produção, o novo tipo de trabalho tem, do ponto de vista sociológico, sua base material na centralidade da comunicação, do conhecimento, da afetividade e da colaboração como dinâmicas principais da produção, estas organizadas através de redes comunicacionais e informacionais em escala global. Já a ideia de classe, nessa teoria, não se restringe ao operariado e suas formas de organização, uma vez que na passagem da hegemonia do trabalho orientado pelo modelo industrial para esse novo tipo de trabalho descrito, ocorre uma guinada de aceleração, expansão e diversificação das formas de produção. O foco principal passa das relações disciplinares próprias da generalização da relação salarial fabril (valor-tempo de trabalho) e da subordinação ao emprego e suas formas organizacionais (gerências, sindicatos e partidos), para o estabelecimento de uma virada antropológica ou, em outras palavras, para as formas de trabalho difusas nos territórios. O trabalho e a geração de valor, dessa forma, deixam de se concentrar nas estruturas formais de trabalho e se expandem em direção a todos os níveis das relações sociais (DELEUZE, 1992). Estaríamos assim diante de um capitalismo cognitivo<sup>6</sup> marcado por uma centralidade dos afetos, intelectualização e criatividade nos modos de trabalho, tudo isso conjugado, sobretudo, com a dimensão coletiva, cultural, difusa, em suma, multitudinária, da produção

---

6 A corrente teórica pós-autonomista utiliza, entre muito outros termos, a ideia de capitalismo cognitivo para descrever o capitalismo contemporâneo. Cf. (COCCO; GALVÃO; SILVA, 2003)

contemporânea. A produção acontece através de uma espiral de criação de formas de vida por meio de formas de vida. Em outros termos, na fábrica social<sup>7</sup>: não se produz mais-valia como tempo de trabalho excedente, o que se produz é “excedência” – mistura de excedente com existência. Para Negri:

justamente no momento em que a força de trabalho é cognitivo, o desejo de expressão artística apresenta-se em todos os lugares; quando a massa de trabalhadores se transforma em uma multidão de trabalhadores singulares, o ato artístico investe as formas de vida, e estas formas de vida transformam-se na carne do mundo. (NEGRI, 2012, p. 121).

Trabalho, relações afetivas, geração de valor, criatividade, arte, ação política, lazer, consumo, cultura, enfim, produção de subjetividade, tendencialmente, cada vez mais, se entrelaçam e se imbricam. Dessa forma, é a própria vida que é posta a trabalhar, é a própria vida – como obra de arte e carne do mundo – que se torna produtiva e adquire valor dentro do capitalismo contemporâneo.

A multidão enquanto conceito de classe, sem ser aquele dos termos clássicos, nos coloca, ainda, diante de novas indagações. Como apreender a composição social que está na base do modo de produção contemporâneo? Em parte, para tal, faz-se necessário observar que as singularidades que constituem a multidão não deveriam ser procuradas em um grupo quantificável e localizado. Nesse sentido, os instrumentos tradicionais da sociologia parecem não dar conta de apreender a dinâmica multitudinária. Tiziana Terranova (2004) analisando a questão da classe na cultura de rede, afirma ser um movimento mais interessante ao invés de buscar parâmetros quantitativos baseados em categorias sociais, concentrar as análises diretamente no 'trabalho'. Afinal: “o trabalho cognitivo se tornou sujeito político, ou se preferirmos, tornou-se classe, não em termos economicistas, mas classe que se afirma politicamente através da luta” (ROGGERO, 2012, p. 60). A produção de subjetividade se tornou o terreno fundamental de referência. Nos encontramos, precisamente, num ponto nevrálgico da formulação do conceito de *multitude*. A multidão não pode ser entendida como uma categoria sociológica *a priori*, exatamente porque ela só adquire consistência no horizonte do conflito, por dentro e contra do trabalho contemporâneo, a luta seria a sua dinâmica organizacional. Nesse sentido, as tradicionais categorias socioeconômicas de

---

<sup>7</sup> Fábrica social é um conceito desenvolvido pela corrente teórica operaísta para descrever o processo da ampliação das dinâmicas de extração de mais-valia e de luta para fora dos limites do industrial, ou seja, nas suas generalizações pela sociedade.

classe, parâmetros como faixas de renda, faixa etária, regionalização, tipos de inserção nas relações de produção etc, apesar de importantes indicadores sociais, não podem ser compreendidos isoladamente ou, ainda, mais indispensável do que isso, é perceber que a multidão deve ser compreendida em seu fazer-se – que se difunde por toda parte e o tempo todo. Isso significa, em suma, que ela afirma-se politicamente através da efetividade da luta, da pretensão e desejo de ser multidão, da produção de novos e outros valores, de uma própria ética, formando-se, muitas vezes, de modo intempestivo, aleatório e caótico, mas não por isso menos capaz de inventar novas realidades e novas ordens. Podemos verificar esse ponto nas palavras de Hardt e Negri: a multidão é “formada por todos aqueles que trabalham sob o domínio do capital, e, assim potencialmente como a classe daqueles que recusam o domínio do capital” (2005, p. 147). Fora de seu próprio processo de constituição, ou seja, da produção de outros valores daqueles do capital, a multidão perde densidade e a realidade sociológica que se impõe é aquela organizada, contínua, extrema e dramática da fragmentação social – balas, sejam perdidas ou não, ricochetes e estilhaços para todos os lados.

Como pode-se verificar, e talvez incorrendo em certa repetição, o conceito de classe e portanto de trabalho, na multidão, está relacionado à ideia de descontinuidade ou, melhor, metamorfose, convergência de movimentos e desejos de transformação, e até contágio. Abrange as lutas por melhores condições de vida e, principalmente, por diferentes modos de vida que se materializem na desconstrução de certos tipos de relações de poder constituídas e codificadas em vetores e valores morais abstratos. Criação de mais liberdade e negação das amarras em um só movimento. Nas palavras de Negri:

[...] quando falamos em multidão nos referimos a uma multiplicidade não esmagada na massa, mas capaz de desenvolvimento autônomo, independente, intelectual. Desenvolvimento das potências do trabalho, que torna a força-trabalho capaz de acabar com a dialética da servidão e da soberania por meio da reapropriação dos instrumentos de trabalho e dos dispositivos de cooperação. Desse ponto de vista, traduzindo o tema em termos políticos, poderemos levantar a hipótese da multidão como potência democrática, porque soma liberdade e trabalho, combinando-os na produção do ‘comum’ (NEGRI, 2003b, p. 146).

Pode-se reconhecer aqui a multidão enquanto afirmação de relações mais democráticas que tem na manutenção e produção da existência em comum suas finalidades e métodos – inseparáveis. Nos encontramos diante de mais um ponto

nevrálgico ou, ainda, uma extensão e complementariedade do que viemos tratando. Se a consistência da multidão se dá no horizonte do conflito que atravessa o trabalho contemporâneo, este tipo de produção – biopolítica – só se materializa através das máquinas ontológicas que se formam e se estendem pelas redes de cooperação no plano da produção de mais liberdade ou, com efeito, no ‘comum’.

Na esteira do pensamento que viemos seguindo, o comum aparece como projeto ou esfera política que se distancia tanto da esfera do privado quanto do público. Tampouco se constitui como uma terceira via, pois o comum não se apresenta como terreno de transição dado que se contrapõe imediatamente às linhas privatista e estatal, comando e exploração, na medida em que estas dependem da “excedência” produzida em comum para se perpetuarem, enquanto “a multidão é um nome ontológico [...] de produção contra sobrevivências parasitárias” (NEGRI, 2003b, p. 177). Outro aspecto relevante dessa noção de comum é que, para além de uma visão restrita sobre o comum como “bens”, parte-se de uma perspectiva que engloba tanto recursos naturais como também, sobretudo, o conjunto produtivo e vivo das relações sociais, afetivas, comunicacionais, cooperativas, cognitivas, imateriais, em suma, biopolíticas. Estas duas dimensões não são separadas: no comum as forças materiais e imateriais, natureza e cultura, lobo e homem, são um mesmo e único movimento espiralado. Nesse sentido, o comum nunca é “algo natural”, o comum é e deve ser sempre produzido, constituindo-se como um terreno de disputa.

A questão é que a multidão e o comum não podem ser desarticulados, são conjuntamente partes constituintes da produção biopolítica que “deixa perfeitamente claro que o comum é ao mesmo tempo pressuposição e resultado: não pode haver cooperação sem a vigência de uma partilha” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 437). O fazer-se da multidão projeta o comum em movimentos centrífugos e centrípetos, transversais, em contínua expansão, sendo o principal “resultado” da produção biopolítica o próprio comum e o:

[...] comum que compartilhamos serve de base para a produção futura, numa relação expansiva em espiral. Isso talvez possa ser mais facilmente entendido em termos da comunicação como produção: só podemos nos comunicar com base em linguagens, símbolos, ideias e relações que compartilhamos. Por sua vez, os resultados de nossa comunicação constituem novas imagens, símbolos, ideias e relações comuns. Hoje, essa relação dual entre a produção, a comunicação e o comum é a chave para entender toda atividade social e econômica (ibid., p. 256).

O fazer-se multidão, dessa forma, depende da produção do comum, ao mesmo passo que é ela que tem a potência de produzir as condições e composições em que o comum não é efeito nem transcendência, mas sim uma força viva.

Percorremos, especialmente na visão de Antonio Negri, três principais trilhas sobre o conceito de *multitude*, a saber, a multidão enquanto multiplicidade, enquanto classe e sua relação com o comum. Nesse percurso, vimos a expressão da multidão enquanto potência que recusa o domínio do capital. Entretanto, mesmo diante de tudo que foi exposto, podemos afirmar, com certa tranquilidade, que a multidão não passou despercebida pelo capital ou, melhor, que há uma mobilização do trabalho da multidão enquanto vetor de riqueza e valor, e atualmente existem diferentes apropriações desse conceito. Com efeito, a configuração presente de diversificação dos modos de mobilização do trabalho e produção de valor(es) – cooperativos em rede – demanda um esforço de complexificação das perspectivas em torno da ideia de multidão, e parece exigir que ultrapassemos a mera afirmação da produção biopolítica, do comum e da multidão como novas condições da produção contemporânea. Afinal, como observaremos, a cooperação entre singularidades em rede é passível também de ser “organizada por fora”, e não apenas o capital se deu conta da existência do comum e da multidão, como vem, intensamente, mobilizando-os e assim tornando-os uma rentável fonte de valorização dele próprio. Assim, se a *multitude* agrega determinadas perspectivas sobre a multidão, passaremos agora para uma outra dimensão, aquela que se constrói em torno da ideia de *crowd*.

### **2.3 CROWD**

Em 2004 é publicado um livro por James Surowiecki chamado ‘*The Wisdom of Crowds*’, tal publicação alcançou considerável repercussão e, de certa forma, pode ser vista como pioneira na positivação da ideia de multidão – ou de multidões – no mundo corporativo das redes digitais. O subtítulo do livro alude precisamente a esse aspecto: *Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*. Surowiecki, utilizando-se de uma grande abundância de estudo de casos provenientes de diversas áreas, tais como: matemática, direito, ciências sociais, estudos militares e economia,

desenvolve o argumento central de que ao invés de se buscar grandes especialistas ou pessoas excepcionalmente inteligentes para alcançar excelência e resolver problemas, seria mais positivo e produtivo, apesar de todas as limitações que constituem as imperfeições das pessoas ordinárias, buscar agregar, de maneira correta, a cooperação entre elas. Interessante notar que Surowiecki dedica uma boa parte da introdução do livro para desconstruir os argumentos de Le Bon, vistos anteriormente, de que a multidão invariavelmente atua de maneira insensata ou tola, ou seja, que a multidão poderia ser corajosa, cruel ou covarde, mas nunca inteligente. Essa contraposição pode ser vista nas próprias palavras do autor, que observa que as multidões<sup>8</sup>:

[...] have in common the ability to act collectively to make decisions and solve problems — even if the people in the groups aren't always aware that's what they're doing. And what is demonstrably true of some of these groups — namely, that they are smart and good at problem solving — is potentially true of most, if not all, of them. In that sense, Gustave Le Bon had things exactly backward. If you put together a big enough and diverse enough group of people and ask them to “make decisions affecting matters of general interest,” that group's decisions will, over time, be “intellectually [superior] to the isolated individual,” no matter how smart or well-informed he is. (SUROWIECKI, 2004, ebook).

Apesar da afirmação de que as multidões seriam capazes de tomar decisões sábias e de resolver problemas de forma eficaz, Surowiecki expressa também que isso nem sempre é assim, ou seja, não se trata somente de agrupar uma grande quantidade de pessoas e com isso automaticamente as decisões tomadas serão as mais adequadas. Para que as multidões possam de fato atuar de forma sábia e eficaz elas devem cumprir determinados requisitos e abranger uma série de condições, tais como: diversidade, independência e descentralização somadas à sistemas de agregação<sup>9</sup> aplicados com o objetivo de organizar diversas pessoas em prol de uma meta comum. Com efeito, ao se cumprir tais condições e requisitos, a sabedoria das multidões adquiriria “o potencial para produzir uma profunda diferença na maneira como as empresas fazem negócios” (SUROWIECKI, 2004, ebook, tradução nossa). Ressalta-se que, segundo a definição de Surowiecki, a multidão não poderia ser formada por uma empresa, ou melhor, uma empresa não seria capaz de produzir a

8 Surowiecki (2004) explicita na introdução do livro que ele utiliza de maneira unívoca, assim como Le Bon, as noções de multidão e de grupo.

9 O autor cita também sistemas de coordenação e cooperação, mas dá menos ênfase. A coordenação teria como base um sistema de comunicação entre as partes envolvidas em determinado processo enquanto a cooperação estaria mais ligada a ideia de que as partes podem agir em prol de um “interesse geral” ao invés da maximização dos interesses individuais.

sua própria multidão, afinal não se trata somente de formar uma força de trabalho volumosa e diversificada. Para que a multidão possa ser, de fato, sábia seria necessário romper com determinados paradigmas do mundo mais tradicional das corporações, em especial, com as tendências de sobrevalorizar expertos e também formar direções propensas a homogenizar e centralizar as tomadas de decisões e fluxos do trabalho. A força da multidão estaria exatamente na possibilidade da participação “voluntária” de uma ampla gama de contribuidores ou, ainda, parceiros, com experiências, qualificações, talentos etc bastante múltiplos, num ambiente propício para que as diferenças não se anulassem.

Estamos no cerne das três condições que Surowiecki propõe como necessárias para que as melhores decisões coletivas possam ser tomadas. A diversidade que, resumidamente, é vista como a valorização das diferenças em termos de misturar experiências e qualificações. A independência que é a produção de espaços onde não haja uma sobredeterminação da opinião de um sobre outro. Por fim, a descentralização que pode ser vista como o reconhecimento de que é possível desenhar soluções inteligentes para problemas coletivos e gerais a partir de perspectivas individuais e locais (*bottom-up*) ou, ainda, a saída do esquema de cima para baixo (*top-down*), ou seja, a difusão do poder de planejamento e decisão. Nesse sentido, o debate e a divergência precisariam ser manifestados e valorizados. A questão não seria optar por produzir consensos e soluções finais que poderiam representar a todos ou “deixar todos felizes” mas, sim, buscar mecanismos ou métodos que, mesmo imperfeitos, possam agregar e produzir expressões distintas, ou seja, não necessariamente convergentes, através da contemplação das três condições supracitadas. Nesse ponto parece que estamos bastante próximos das mobilizações em torno do conceito de *multitude*, especialmente no que se refere a ideia da multidão enquanto multiplicidade. Entretanto, há também grandes diferenças que parecem se configurar, principalmente, a respeito das ideias de Surowiecki para a questão dos mecanismos, métodos ou sistemas aplicados sobre e para garantir o “bom funcionamento” das multidões. Métodos que são postos como necessários para impedir o constante perigo das multidões assumirem feições de manada, ou seja, a homogenização através da imitação e/ou o seguimento “cego” de lideranças superestimadas. Vemos afastamentos também, no que se refere à sua

visão sobre quais seriam as aplicações e motivações para que governos e mercados passem a mobilizar a sabedoria das multidões nas suas formas organizativas e empreendimentos.

Ao tratar da agregação e das potencialidades das e nas multidões, Surowiecki nos apresenta um esquema bastante influenciado e voltado para o desenvolvimento das teorias de gestão administrativa (*management*) mas também para as práticas do mercado financeiro e de apostas. Os estudos de caso e exemplos retirados desses contextos são extremamente fartos e, apesar do autor apresentar a descentralização<sup>10</sup> como uma dádiva e um bem que a ideia de ‘sabedoria das multidões’ assume, o que se pode ver em sua proposta é uma tentativa de criar bases para a mobilização do potencial da multidão em prol de objetivos ou metas quase sempre predeterminados, ou seja, estabelecidos “por fora” da multidão. Com efeito, o que se vê nessa proposta é que o *crowd* funcionaria melhor – e portanto seria mais útil para transformar a economia e a sociedade – quando relacionado a questões específicas, a resolução de problemas pontuais ou, ainda, ao cumprimento de metas, bem como quando organizado através de sistemas de agregação. Pode-se ilustrar isso com uma das imagens que o autor cria para aludir ao potencial produtivo das multidões. Baseando-se no exemplo de desenvolvimento do Kernel do Linux, Surowiecki nos apresenta uma paisagem de um campo onde incontáveis flores florescem livremente e de forma dispersa. Diante dessa paisagem, o autor coloca a questão sobre o que adianta haver um campo cheio de flores se não há um meio de definir quem e como escolher a flor mais cheirosa. A solução apresentada é bastante enfática. O autor diz que é necessário um sistema de agregação para extrair o melhor da multidão, afinal, sem esse recurso “não há razão para pensar que a descentralização irá produzir um resultado melhor” (SUROWIECKI, 2004, tradução nossa) do que a centralização. O curioso é que a agregação é reintroduzida no esquema da multidão – diversa, independente e descentralizada – como um novo ou outro, imprescindível, tipo de centralização, como pode-se verificar: “Aggregation - which could be seen as a curious form of centralization - is therefore paradoxically important to the success of decentralization.” (SUROWIECKI,

---

10 Como exemplos de descentralização Surowiecki apresenta desde bandos de pássaros até o mercado financeiro e redes computacionais P2P. O que o autor vê em comum nesses exemplos é o fato de que o poder não está totalmente alocado em uma centralidade.

2004). Nessa trilha, apesar de identificarmos que as propostas de Surowiecki se aproximam da ideia de multidão enquanto multiplicidade, há marcantes diferenças em relação ao pensamento de Negri, afinal essa ‘curiosa forma de centralização’, que Surowiecki chama de agregação, pode ser vista como uma tentativa de organizar “por fora” a multidão e com isso separar a produção, do valor que ela cria, em outras palavras, meios e fins.

Apesar do livro de Surowiecki ser considerado pioneiro no que se refere a positivação do *crowd* no mundo dos negócios – em especial aqueles ligados as redes – o grande divisor de águas, certamente, foi o artigo de Jeff Howe publicado em 2006 na revista *Wired* intitulado: *The rise of crowdsourcing*. Apesar da clara influência de algumas questões desenvolvidas por Surowiecki dois anos antes, Howe abre toda uma nova estrada para o desenvolvimento do conceito de multidão ao misturar as ideias de *outsourcing* com o *crowd*. Com efeito, Howe, em relação a Surowiecki, é bem mais objetivo e enfático no que se refere aos potenciais do *crowd* para transformar o modo de produção e a organização do trabalho contemporâneo.

O *crowdsourcing* se coloca como uma alternativa ao processo de *outsourcing*, prática que podemos resumir como terceirização, em especial aquela que busca distribuir os processos de produção pelo globo em busca de redução de custos do trabalho. O exemplo mais marcante do *outsourcing* foi a transferência de bases produtivas industriais inteiras, especialmente durante os anos 90, que antes se alojavam nos países do Norte, para o Sudeste Asiático e parte da América Latina em busca, principalmente, de mão de obra barata e flexibilização de relações trabalhistas ou sindicais. Na realidade, mais do que uma alternativa ao *outsourcing*, o *crowdsourcing* busca se afirmar, no momento do *boom* do acesso a internet no mundo todo, como uma tentativa de consolidação e aprofundamento da generalização por todos os lados dos processos iniciados com as terceirizações em direção aos países do Sul, ou seja, uma transição em direção à exploração do potencial incomensurável e deslocalizado da multidão. Na visão de Howe, a questão que se colocava era descobrir maneiras de abrir a torneira do talento latente da multidão, era descobrir maneiras de fazer com que todos, não importa se amadores, especialistas, adolescentes, idosos, precários etc, e em qualquer lugar, pudessem ser potenciais contribuidores em uma determinada empreitada. Com isso “o trabalho

não se torna sempre grátis, mas custa muito menos do que pagar trabalhadores tradicionais. Não se trata de outsourcing; é crowdsourcing.” (HOWE, 2006, tradução nossa). O *crowdsourcing* pode ser visto, dessa maneira, como uma prática empresarial que busca transformar a potência da multidão em recurso barato, a partir da ideia central de redes distribuídas de trabalho. De fato, em seu artigo de 2006, Howe cita alguns exemplos de projetos de computação e produção distribuída<sup>11</sup> como modelos que inspiraram o *crowdsourcing*. Entre os exemplos estão projetos acadêmicos, comunitários etc, como o SETI@home, o Linux, a Wikipedia e também empresas como eBay e MySpace. Howe explicita:

Todas essas companhias cresceram na era da Internet e foram projetadas para tirar vantagem do mundo conectado. Mas agora o potencial produtivo de milhões de entusiastas plugados está atraindo a atenção também de empresas da velha guarda. Pela última década ou mais, companhias foram à procura no exterior, pela Índia ou China, por trabalho barato. Mas agora não importa onde os trabalhadores estão – eles podem estar na rua abaixo, eles podem estar na Indonésia – contanto que eles estejam conectados na rede (HOWE, 2006, tradução nossa)

Em linhas gerais, a prática de *crowdsourcing*, pode ser definida, a partir da ideia do desenvolvimento de procedimentos que façam com que a produção distribuída possa gerar valor para uma empresa. Normalmente, esse processo é orientado e se dá através do micro-pagamento – regularmente quase nada – ou da adesão voluntária e gratuita, de um número indefinido e normalmente grande de participantes que venham a colaborar em uma “chamada aberta” realizando, assim, tarefas específicas via redes de comunicação e informação. Isto é, o *crowdsourcing* é iniciado e coordenado por uma empresa que “terceiriza” uma tarefa ou um problema que precisa de uma solução. Essa “terceirização” não se dirige a uma outra empresa ou a contribuidores individuais mas, sim, à multidão e isso se dá através da rede. Posteriormente a esse processo, se efetua o que se convencionou chamar de ‘agregação estruturada’ das contribuições coletivas em busca da produção de inovação e valor comercial. Estas características fazem que o *crowdsourcing* se distinga bastante dos processos de terceirização que se concentram na centralização e organização do trabalho em torno dos tempos e padrões da empresa que está contratando o serviço. Mas principalmente o *crowdsourcing* tenta instaurar um novo regime, uma nova lógica, para aquilo que

---

<sup>11</sup> O termo computação distribuída basicamente se refere a casos onde há um grande número de computadores em rede trabalhando sobre uma única tarefa.

comumente se caracteriza como mercado de trabalho, em outras palavras, as motivações e maneiras pelas quais se dá a relação entre empresas e trabalhadores. É exatamente a partir desse último ponto que muitos dos desenvolvimentos e inovações em torno da ideia de *crowdsourcing* irão se constituir posteriormente ao artigo publicado na Wired.

Em 2006, Howe anunciou a ‘emergência da era da multidão’<sup>12</sup>, dando nome a forma *crowdsourcing* e apresentando as linhas gerais dessa prática. Contudo, os maiores desenvolvimentos em termos de densidade teórica vieram em 2008, quando Howe publica um livro afirmando não mais meramente a ‘revolução’<sup>13</sup> da emergência do *crowd* mas, sim, ‘o poder das multidões’<sup>14</sup> na condução do futuro dos negócios. Com efeito, este livro é um esforço de demonstração de como a exploração da multidão por empresas poderia e já vinha provocando profundas transformações na organização da produção e do trabalho, ao ponto que Howe apresenta o *crowdsourcing* como antítese do fordismo ou “da mentalidade da linha de montagem que dominou a era industrial” (HOWE, 2008, p. 14, tradução nossa). Para fundamentar essa afirmação, Howe se mostra bastante influenciado pelas propostas de Yochai Benkler em ‘The wealth of networks’ (2006) no que se refere à passagem de um modo de produção industrial para um novo modo de produção orientado a rede. O título do livro de Benkler ‘A riqueza das redes’ alude a obra clássica da economia ‘A riqueza das nações’ de Adam Smith. E em poucas palavras, a proposta que o autor se coloca é refundar os princípios do pensamento econômico e social para que melhor se adaptem “as novas oportunidades e desafios” que a “revolução da internet” vinha provocando nos “alicerces de como os mercados e democracias liberais coevoluíram por quase dois séculos” (BENKLER, 2006, tradução nossa).

Benkler afirma que a emergência das relações sociais, como proeminente e efetiva modalidade de produção, se deu em grande medida porque, diferentemente das sociedades orientadas a produção industrial hoje, o maquinário físico necessário

---

12 Aludimos aqui ao título do artigo na Wired: The rise of crowdsourcing. Neste artigo, Howe depois de explicar o funcionamento do site ‘iStockphoto’s’ anuncia: “Welcome to the age of the crowd”. Acesso: <<https://www.wired.com/2006/06/crowds/>>.

13 Howe (2008) apresenta o surgimento do *crowdsourcing* como uma revolução. No prefácio da organização ‘Advances in Crowdsourcing’ (2015) vemos também uma relação entre crowdsourcing e revolução, como pode-se verificar: “the very concept of crowdfunding is in itself revolutionary, reinventing the traditional structure of the business and the economy [...]”

14 Tradução em português pela editora Elsevier do título original em inglês: ‘Crowdsourcing: Why the Power of the Crowd Is Driving the Future of Business’ (2008)

para participar da produção está, em boa parte, universalmente distribuído pela população – principalmente nas economias avançadas mas também em parte da população das economias em desenvolvimento. Com isso, Benkler se refere à redução dos custos no acesso aos computadores pessoais e às redes de comunicação como a internet. Dessa maneira, estes se tornam bens de capital (*capital goods*) acessíveis e sob o controle de um grande número de indivíduos diferentemente da situação anterior onde os bens de capital estavam concentrados nas mãos de poucos. Contudo, não é somente o acesso aos bens de capital físicos que permite a emergência da produção social em rede. Benkler lembra que também as matérias-primas (*raw materials*) da atividade produtiva contemporânea, diferentemente da industrial, são ‘bens públicos’: como criatividade, informação, conhecimento, capacidades comunicativas, cultura, experiência de vida, redes de amizade, familiares, de trabalho etc. Estas matérias-primas seriam posses dos indivíduos e sua reprodução tende a um custo marginal zero na rede, ou seja, não necessitam necessariamente de grandes investimentos financeiros para serem reproduzidas e distribuídas. Um outro ponto que Benkler ressalta, quando se refere a ascensão da produção social em rede, são seus métodos organizativos, dinâmicas sociais, de compartilhamento e as arquiteturas técnicas. A questão levantada, basicamente, é que tecnologias e formas produtivas como o desenvolvimento do Linux, a construção da Wikipedia e as tecnologias de compartilhamento em rede P2P, por exemplo o Napster, deram consistência a novos tipos de negócios e servem como modelos de coletivização dos modos de produção atuais. Métodos, dinâmicas e arquiteturas que prescindem de um comando central ou hierarquias muito bem estabelecidas, prescindem de relações empregatícias ou dos movimentos do mercado – elementos centrais do modo de produção industrial – para efetivamente produzirem. Para o autor, estes são modelos estáveis e bem sucedidos que demonstram e servem como base para novas maneiras de efetuar passagens entre relações sociais e processos produtivos ou modalidades de produção – inclusive mercadológicas. Pode-se observar como as análises de Benkler, neste ponto, se aproximam daquelas que mobilizam os conceitos de trabalho imaterial ou cognitivo ou, ainda, como sugere Roggero, supracitado, de classe na contemporaneidade. Entretanto, enquanto a ideia de classe e portanto de antagonismo entre trabalho e

capital tem uma centralidade em Negri, Roggero *et all*, para Benkler, mas pode-se afirmar que também para Howe, essa questão não se apresenta como relevante.

Sérgio Amadeu ao abordar o pensamento de Benkler reforça este ponto:

Benkler não parte da perspectiva da divisão da sociedade em classes sociais. Suas categorias são as mesmas usadas pelos economistas institucionalistas. A evolução de sua argumentação não requer a denúncia do mecanismo do mercado e de seus processos de exclusão integradora. Suas categorias são firmas, sinais de mercado, indivíduos consumidores que perseguem os sinais da flutuação dos preços no cenário de confronto dos interesses distintos da oferta e da demanda (AMADEU, 2007, p. 51)

Com efeito, quando Benkler apresenta a emergência e consolidação de um novo modo de produção, de um novo tipo de trabalho, uma das suas preocupações é produzir um pensamento que possa harmonizar ou, mesmo, aproveitar, o imenso potencial produtivo das relações sociais com o mundo dos negócios. Em suas palavras: “Understanding the opportunities social production presents for businesses begins to outline how a stable social production system can coexist and develop a mutually reinforcing relationship with market-based organizations that adapt to and adopt, instead of fight, them.” (BENKLER, 2006, p. 123). Entretanto, para que isto se concretize, seria necessário a adoção de arquiteturas técnicas e organizacionais específicas, fundamentadas em dois princípios centrais, a saber: modularidade e granularidade, que permitiriam que a enorme quantidade de capacidade de gerar excedente (*large quantities of excess capacity*) na rede – tais como tempo e interesses da população, poder de processamento computacional, criatividade, armazenamento informacional, faculdades comunicativas etc – seja, efetivamente, aproveitada e/ou explorada. Cumpre perceber que a ideia de ‘capacidade excedente’ não se refere somente ao excedente em termos materiais, nesse sentido, a proposta de Benkler parece ir ao encontro do conceito de ‘excedência’ onde a rede se assemelharia a uma ‘fábrica social’<sup>15</sup>. Nos encontramos em um dos pontos chave da proposta de ‘A riqueza das redes’, ou seja, como aproveitar e tornar efetiva a produção daquilo que podemos chamar de ‘excedência’. A questão colocada por Benkler é que as grandes quantidades de ‘excedência’ ou, em outros termos, a colaboração e a cooperação na rede, são muito dispersas e também diversas, seja em qualidade, quantidade, foco, tempo dedicado ou localização geográfica. Por isso, entram em jogo a modularidade e a granularidade, como formas de permitir integrar

<sup>15</sup> Os conceitos de ‘excedência’ e ‘fábrica social’ desenvolvidos por Antonio Negri foram citados anteriormente neste trabalho.

“colaborações amplamente dispersas de uma multidão de indivíduos e máquinas.” (BENKLER, 2006, p. 100, tradução nossa).

A modularidade se refere à capacidade de uma empreitada ser dividida em menores componentes ou módulos. A ideia é que os módulos possam ser produzidos independentemente antes de serem reunidos formando um todo. Como explicita Benkler: “If modules are independent, individual contributors can choose what and when to contribute independently of each other. This maximizes their autonomy and flexibility to define the nature, extent, and timing of their participation in the project.” (BENKLER, 2006, p. 100). Já a granularidade está ligada à questão do tamanho ou finura dos módulos, particularmente em termos de tempo e energia que serão necessários investir para produzi-los. Esta capacidade de granar ou afinar permitiria aumentar as possibilidades de colaboração em torno de um projeto, posto que um indivíduo ou máquina com mais tempo, energia, conhecimento etc poderia se ater a um módulo menos granulado enquanto outros com menos atributos poderiam se dedicar a módulos menores. Benkler explica que o número de contribuições numa empreitada está intimamente relacionado com a capacidade de granulá-la, em realidade, mais do que isso, a quantidade potencial de mobilização em torno de um projeto é proporcionalmente inversa a capacidade de dividir as contribuições na menor escala necessária para produzir um módulo utilizável. Em outros termos, quanto maior é a capacidade de gerar módulos menores que possam ser aproveitados e reunidos posteriormente, maior é o alcance de mobilização em torno de uma empreitada. Inversamente, se a menor contribuição necessária for demasiadamente grande, ou seja, requira muito investimento de tempo e dedicação, o potencial de mobilização de colaboração na rede diminui. A granularidade dos módulos seria então o estabelecimento do menor investimento possível necessário para permitir a participação na produção. Tendo em vista estes aspectos que influenciaram a literatura que aborda o *crowdsourcing*, voltemos agora especificamente a ela.

Seguindo Benkler, Howe ao tratar do ‘poder das multidões’ afirma que a “proliferação da internet e de ferramentas baratas deram aos consumidores um poder antes restrito à empresas dotadas de imensos capitais” (HOWE, 2008, p.99).

Isso permite a emergência do que ele chama de ‘classe amadora’ (*amateur class*)<sup>16</sup> e seu modo de produção correlato, isto é, a produção social, que lhe provisionou de direção prática. Estes elementos foram grandes propiciadores da ascensão do *crowdsourcing*. Deveras, o “crowdsourcing é uma manifestação orgânica da capitalização do valor econômico que a classe amadora cria.” (HOWE, 2008, p. 39, tradução nossa). Contudo, Howe constata que essa capitalização apesar de orgânica não se efetua de forma proveitosa “naturalmente” e, assim, propõe, tendo como base os conceitos de modularidade e granularidade desenvolvidos por Benkler, que os processos de ‘*crowdsourciamento*’ tenham como uma máxima aquilo que ele sintetiza como ‘keep it simple and break it down’. Uma livre tradução para o português poderia resultar em ‘mantenha simples e estilhaça’. Esse preceito metodológico tem como intenção mobilizar o maior número de colaborações possíveis em uma tarefa ou, em outras palavras, explorar a multidão a partir da fragmentação do trabalho mas, também, a partir da fragmentação das pessoas implicadas na produção<sup>17</sup>. Howe explicita que a necessidade de manter simples e estilhaçar, não se dá porque a multidão é estúpida mas, sim, porque ela é diversa tanto em termos de tempo, quanto de localização, como de faculdades que podem ser aplicáveis na produção.

Essa visão da multidão, que se ampara na fragmentação como seu modo de operação e de existência, pode ser uma chave para compreendermos porque comumente as traduções para o português, relacionadas a literatura que estamos mobilizando, da palavra *crowd* é feita enquanto ‘multidões’, no plural, e não multidão. Essa questão se expressa também na abundante quantidade de taxonomias, categorizações e tipologias presentes em praticamente todos os trabalhos que abordam o conceito de *crowdsourcing*<sup>18</sup>. Por exemplo, Howe (2008) propõe quatro

---

16 Kostakis no artigo ‘The Amateur Class, or, The Reserve Army of the Web’ (2009) define o amador como aquele que cria em seu tempo livre ao invés de se submeter as necessidades de uma hierarquia, normalmente sem visar ganhos financeiros, ou seja, sem ver o dinheiro como um fim em si, e por fim seu conhecimento não seria especializado em contraste com o dos profissionais. Sendo que “a formação da classe amadora como classe veio junto com o advento da Web 2.0, quando os amadores começam a ter controle sobre os meios de produção.” (KOSTAKIS, 2009, p. 457-8), pois segundo Kostakis, já em ‘The political economy of information production in the Social Web: chances for reflection on our institutional design’ (2012), antes da Rede Social os amadores queriam participar da produção na rede mas lhes faltavam os meios para tal.

17 Um exemplo de que estamos tratando de uma visão que busca explorar a fragmentação dos “trabalhadores” pode ser constatada na afirmação de que o crowdsourcing “it does take advantage of the same disparities between developed and developing economies.” (HOWE, 2008, p. 17).

18 Para se ter uma noção da profundidade e importância dessa questão nesta literatura, Howe afirma na introdução de ‘O poder das multidões’ que cinco dos dez capítulos de seu livro são uma tentativa de realizar

categorias primárias de *crowdsourcing*: *Collective intelligence ou crowd wisdom*; *Crowd creation*; *Crowd voting*; *Crowdfunding*<sup>19</sup>. Já Brabham (2013), propõe quatro tipos de problemas e abordagens onde a multidão (*crowd*) seria adequada para ser mobilizada por organizações. São elas: *knowledge discovery and management*; *broadcast-search*; *peer-vetted creative-production*; *distributed-human-intelligence tasking*.<sup>20</sup> Porém, entre as tipologias que tivemos acesso a mais abrangente foi realizada por Arolas e Guevara (2012)<sup>21</sup>, em realidade os autores buscaram produzir, a partir de uma criteriosa e extensa revisão bibliográfica, uma integração de todas as tipologias levantadas. O resultado constitui um sistema de classificação com cinco principais tipos: *Crowdcasting*; *Crowdcollaboration*; *Crowdcontent*; *Crowdfunding*; *Crowdopinion*.

O *Crowdcasting* seria uma espécie de concurso onde se apresenta à multidão um problema ou tarefa, sendo recompensado quem resolvê-lo primeiro ou melhor. *Crowdcollaboration* seriam iniciativas nas quais a comunicação entre as partes da multidão ocorreria, enquanto a empresa que iniciou o processo fica à margem. Normalmente não há recompensa econômica nesse tipo de iniciativa e ela pode ser dividida em dois subtipos. O *Crowdstorming* que consistiria em sessões online de *brainstorming*, nas quais a empresa propõe determinadas soluções e a multidão participa com comentários ou votos. O segundo subtipo seria o *Crowdsupport*, onde os próprios consumidores ou cliente de uma empresa resolvem os problemas ou solucionam as dúvidas de outros consumidores. Com isso, pretende-se evitar a necessidade dos consumidores buscarem o suporte ou o atendimento ao cliente oficial da empresa. No terceiro tipo, *Crowdcontent*, a multidão forneceria seu trabalho e conhecimento criando ou encontrando conteúdos. Se diferenciaria do *crowdcasting* na medida de que não se trataria de uma competição. Arolas e Guevara dividem o *Crowdcontent* em três subtipos. *Crowdproduction* onde a multidão cria conteúdo. *Crowdsearching* onde a multidão procura conteúdos já disponíveis na internet. O terceiro subtipo, *Crowdanalyzing*, é bem próximo do *Crowdsearching*, a diferença é que a busca ao invés de ser na internet seria

---

uma taxonomia básica do *crowdsourcing*.

19 Para acesso mais detalhado a essa categorização. Cf. Howe, 2008, p. 280-282.

20 Para conferir o significado de cada tipo acessar Brabham (2013), página 44 à 50.

21 A tipologia de Arolas e Guevara busca ver os tipos de “tarefas”, nos mais diversos âmbitos, empresarial, institucional, educativo etc, onde o *crowdsourcing* pode e vem sendo utilizado.

diretamente dentro de documentos multimídia, como vídeos ou imagens. O quarto tipo descrito é o Crowdfunding, iniciativa onde se busca financiar uma empreitada através da multidão, oferecendo em troca da ajuda financeira alguma recompensa. Por último, o quinto tipo é o *Crowdopinion*, neste caso o objetivo é conhecer a opinião dos usuários sobre um tema ou produto específico através de votos, comentários, *tags* e, até mesmo, venda de ações. Um dos objetivos seria, por exemplo, coher informações sobre produtos que ainda não estão a venda obtendo, assim, informações sobre seu potencial de aceitação no mercado.

As abordagens da multidão ou das multidões pelo prisma da taxonomia, categorias ou tipos têm em comum a busca da construção de um ferramental analítico que permita melhor compreender os modos de funcionamento ou “modos de existência” da multidão. Contudo, elas acabam por produzir também uma perspectiva sobre a multidão hiper segmentada. Dessa maneira, essas abordagens se colocam em confronto direto com a concepção de *multitude*, visto que, nesta perspectiva, a multidão é apresentada como “formada por todos aqueles que trabalham sob o domínio do capital, e, assim potencialmente como a classe daqueles que recusam o domínio do capital” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 147). Seguindo este pensamento, não faria sentido fragmentar a multidão por tipos e muito menos dividi-la entre classes de amadores e profissionais<sup>22</sup>. A ideia de *multitude* se afirma através do conceito de multiplicidade, ou seja, é plural, entretanto, nem por isso deixa de ser também singular e, assim, a *multitude* também se afirma através de uma teoria de classe. Aqui, a classe é composta por todos que trabalham sob o domínio do capital, em outras palavras, todo o mundo, afinal no contexto da fábrica social, onde impera a subsunção real, é a própria vida, a carne do mundo, que é posta a trabalhar. Nessa trilha, a classe, ou se preferirmos a produção biopolítica, seria incomensurável, e a “amalgama” entre as singularidades é a potência de cooperação através da luta contra o domínio do capital. Já as multidões do *crowdsourcing* parecem se ater ao conceito de diversidade e a classe aparece dividida entre categorias do mundo do trabalho. Dessa maneira, o *crowd* se afirma por conjuntos de especificidades, por agrupamentos mensuráveis, por isso

---

22 Isso não significa que as tipologias e classificações possam ser imediatamente desqualificadas ou que não possam ser utilizadas para se observar inclusive as formas de organização e coordenação da *multitude*. Somente significa que apesar de importantes indicadores com lastro na realidade de práticas específicas, acabam por impor uma espécie de métrica para o incomensurável.

mesmo pode aparecer como multidões, no plural. Entretanto, vale ressaltar que mesmo que a fragmentação apareça como abordagem e/ou “modo de existência” do *crowd*, isso não significa que os seus teóricos “não enxerguem” ou “abram mão” da potência das redes de cooperação implicadas na produção da multidão. Muito pelo contrário, assim como Hardt e Negri que afirmam a relação umbilical entre a ‘existência em comum’, ou a produção do comum, e a multidão, o conceito de *crowdsourcing* tem como um pilar essencial a ideia de comunidade.

Como já citado anteriormente, Howe em ‘O poder das multidões’ afirma que a emergência da classe amadora e seu modo de produção correlato, somados com a proliferação do acesso à internet e ferramentas de trabalho barateadas foram importantes elementos ou fenômenos na ascensão do *crowdsourcing*. Contudo, segundo o autor foi: “a evolução de comunidades online – com suas habilidades para eficientemente organizar pessoas em unidades economicamente produtivas – que transformou os três primeiros fenômenos num poder irreversível” (HOWE, 2008, p. 99, tradução nossa). Nessa afirmação ressaltam-se dois aspectos. O primeiro é que a comunidade é a força primordial do *crowdsourcing*. Esse aspecto é também verificado na afirmação de que: “a comunidade é a força organizadora básica por trás do *crowdsourcing*” (HOWE, 2008, p. 100, tradução nossa). O segundo aspecto é que a comunidade é mobilizada como a força capaz de organizar a multidão enquanto fragmentos economicamente produtivos ou, ainda, o “trabalho quase sempre é mais eficientemente organizado no contexto da comunidade do que no contexto de uma corporação” (HOWE, 2008, p. 8, tradução nossa).

A importância do papel dado a comunidade nos processos de “*crowdsourciamento*” pode ser observada também nas formulações que Howe realiza em torno da empresa/plataforma Threadless, que é evocada, tanto no artigo de 2006, quanto no livro de 2008, como pioneira e um dos principais modelos de negócio nas práticas *crowdsourcing*. A Threadless vende, principalmente, camisetas onde os desenhos das estampas são criados por uma “multidão” de designers, ou seja, são “*crowdsourciados*”. Howe (2008) afirma que a “Threadless não está, de verdade, no negócio de vender camisetas. Ela vende comunidade” (HOWE, 2008, p. 6, tradução nossa). Quer dizer, a comunidade no *crowdsourcing*, além de uma maneira de organização dos fragmentos em unidades economicamente produtivas,

se torna também uma espécie de mercadoria. Nesse sentido, pode-se deduzir que a comunidade aparece como pressuposto e resultado do *crowd*, de forma similar à produção do comum na *multitude*. A título de curiosidade, ressalta-se que um dos best-sellers da ‘Threadless’ é o design: *Communist Party*, onde aparecem Stalin, Fidel Castro, Lennin, Mao e Marx bêbados e celebrando. Esse fato, curioso e diríamos até anedótico e irônico<sup>23</sup>, nos remete aquilo que Paolo Virno (2003) caracteriza como comunismo do capital, que, em poucas palavras, pode ser definido como a iniciativa capitalista que busca orquestrar em seu próprio benefício as condições materiais e culturais que poderiam produzir uma versão neutralizada e calma do potencial e perspectiva comunistas, isto é, uma “aliança” contraditória e paradoxal entre o comum e a acumulação capitalista<sup>24</sup>.

Até o momento, vimos argumentos apresentando que, do ponto de vista das empresas, a mobilização da comunidade pode ser bem atrativa e rentável. Entretanto, a questão de por que e como as pessoas se engajam em uma iniciativa ou uma “comunidade” *crowdsourcing* possui também uma centralidade nessa literatura, afinal o trabalho da multidão não é algo fácil de organizar e direcionar. Pode-se afirmar, até antes disso, que a multidão extrapola os limites do mercado e da empresa e, assim, não pode ser criada por estes. Essa problemática se desenvolve, sobretudo, em torno das motivações que levariam as pessoas a participarem da produção ‘*crowdsourciada*’. Novamente o trabalho de Benkler (2006) aparece como uma referência, em especial, sua abordagem baseada no trabalho do economista Bruno Frey, acerca das motivações por trás da produção – categorizadas como extrínsecas e intrínsecas. Resumidamente, as motivações extrínsecas surgem por meio de uma força ou consequência externa à própria atividade, consistem basicamente em recompensas, normalmente financeiras, e repreensões, como ameaças de punição de um patrão. Já as intrínsecas, seriam motivações que viriam da satisfação gerada inerentemente ao próprio ato de realizar a atividade, tais como prazer, satisfação pessoal, senso de pertencimento ou crença em algo que irá beneficiar a coletividade, ultrapassando, dessa forma, os limites do

23 Como não enxergar a ironia por trás do fato de que uma empresa que se propõe a capitalizar a comunidade tenha exatamente como best-seller as imagens de lideranças e referências comunistas ou, em outras palavras, do pensamento anticapitalista.

24 Para um maior aprofundamento sobre a ideia de comunismo do capital, Cf. BEVERUNGEN; MURTOLA; SCHWARTZ. (Org.) Ephimera Journal Vol. 13, número 3, The communism of capital?. Acesso: < <http://www.ephimerajournal.org/issue/communism-capital> >.

interesse individual. Brabham (2013), baseado em uma série de pesquisas quantitativas e entrevistas, chega a produzir uma tipologia das motivações. Os tipos de motivações que mobilizam as pessoas especificamente em torno do *crowdsourcing* seriam: para ganhar dinheiro; para desenvolver capacidades criativas; para entrar em rede com outros profissionais da criatividade; para construir um portfólio para futuros empregos; para se desafiar na solução de problemas difíceis; para socializar e fazer amigos; para passar o tempo quando entediado; para contribuir em um grande projeto de interesse comum; para compartilhar com outros; e, por fim, para se divertir.

A tipologia construída por Brabham, embora demasiadamente esquemática, aponta para o caráter central das motivações intrínsecas nos processos “*crowdsourciados*”, dado que a grande maioria dos tipos por ele levantados seriam encaixados nesta categoria. Dessa maneira, por mais que os motivos extrínsecos possam ter um papel importante nas iniciativas *crowdsourcing*, ou mesmo que motivos extrínsecos e intrínsecos possam se imbricar, certamente são os motivos intrínsecos que dão fundamento ao *crowd*. É exatamente por conta disso que a ideia de comunidade é tão exaltada nas empreitadas e na literatura sobre *crowdsourcing*, pois esta aparece como um *locus* privilegiado para que as motivações intrínsecas despontem e prosperem. Outro aspecto bastante exaltado em relação às comunidades é que, por elas serem regidas por motivações intrínsecas, não necessitariam de grandes esforços na sua gestão. Em realidade, a própria comunidade se encarregaria da função de gestão dos fluxos da produção. Isso se daria principalmente através da identificação e avaliação, pela própria comunidade, dos melhores e mais eficientes indivíduos com base na qualidade e velocidade de suas contribuições<sup>25</sup>. Com efeito, pessoas conectadas afetivamente com a produção tendem a ser mais dedicadas, cuidadosas e a se responsabilizarem mais pelo sucesso ou fracasso da empreitada. Dessa maneira, constituiriam uma força de trabalho muito mais eficiente e engajada do que aquela gerida pelas empresas e baseada em motivações extrínsecas.

Entretanto, como vimos anteriormente, o *crowdsourcing* se define, entre outras coisas, por acarretar em um processo de ‘agregação estruturada’ da

---

25 Esse tipo de gestão do trabalho é comumente identificado como produção por pares ou P2P *production*, e muitas vezes vem associada com a ideia de meritocracia.

produção distribuída realizado pela empresa que inicia uma empreitada “*crowdsourciada*”. Por consequência, mesmo que a capacidade de auto-organização da comunidade seja percebida, valorizada e alimentada, isso não significa que as empresas que lançam mão de processos de *crowdsourcing* renunciem às estratégias de gestão *top-down*, em outras palavras, à hierarquia e ao controle sobre os fluxos da produção. Howe (2008), ao tratar desse assunto, cita a figura do ‘ditador benevolente’<sup>26</sup> e também traz a cena a ideia de ‘maoísmo digital’<sup>27</sup>. Seu ponto basicamente consiste em afirmar que a multidão necessita que alguém lhe dê um foco, lhe guie e, em casos de falha, a corrija. Isto é, no final alguém precisaria assumir o papel de decidir, dando forma e rumo à produção da multidão. A ‘agregação estruturada’, por esse ângulo, é o ponto de culminância na tentativa de organizar a multidão ou, pode-se dizer, se apresenta sob o manto do “fazer a multidão”, onde um dos desdobramentos é a transmutação da multidão em capital.

Prpić, Shukla *et al* em uma série de artigos (2013; 2014; 2015) sobre como a multidão pode acrescentar valor às empresas, desenvolvem a ideia de ‘*crowd capital*’. Em poucas palavras, *crowd capital* é definido como uma forma de capital ou um recurso organizacional chave capaz de facilitar atividades produtivas e econômicas, gerado através das práticas *crowdsourcing*. Somente há geração ou aquisição de *crowd capital* quando: “a empresa desenvolve e segue um processo cima-baixo buscando recursos baixo-cima (ex., conhecimento, fundo, opiniões) da multidão” (Prpić; Shukla; Kietzmann; McCarthy, 2015, p. 80, tradução nossa). Em outros termos, nesta visão, o *crowd capital* não surge “naturalmente”, para que haja a colocação de rédeas, o aproveitamento ou aparelhamento (*harnessing*) do *crowd capital*, seria necessário primeiro constituir, fabricar, fazer a multidão e desenvolver *crowd capabilities*. A respeito da constituição da multidão, Prpić, Shukla *et all*, não se distanciam das ideias, anteriormente abordadas, sobre a fragmentação do *crowd* ou, ainda, da relação entre a multidão e os tipos e categorias. Fazer a multidão, para os autores, significa basicamente alinhar os objetivos primários da empresa com o tipo específico de multidão que possa melhor atendê-los. Para tal, o desenvolvimento de

---

26 Título que Linus Torvalds, criador do Kernel Linux, gosta de se dar. Em poucas palavras o ditador benevolente pode ser visto como a autoridade final na tomada de decisão no seio de uma comunidade. Essa pessoa seria escolhida em virtude da sua personalidade e experiência.

27 Mais sobre *digital maoism* Cf. < [https://www.edge.org/conversation/jaron\\_lanier-digital-maoism-the-hazards-of-the-new-online-collectivism](https://www.edge.org/conversation/jaron_lanier-digital-maoism-the-hazards-of-the-new-online-collectivism) >

*crowd capabilities* seria essencial. Em ‘The theory of crowd capital’ (2013), Prpić e Shukla, definem os “processos” de *crowd capabilities* como os procedimentos ou capacidades organizacionais que as empresas usam para coordenar, filtrar e integrar as distintas contribuições da produção da multidão. Essa definição se assemelha bastante a ideia de ‘agregação estruturada’ e, em suma, seria a competência das empresas em desenvolver *crowd capabilities* que indicaria o grau de possibilidade de aparelhamento ou de geração de *crowd capital*. *Crowd capabilities*, nesse sentido, é a maneira pela qual a empresa irá organizar a multidão para obter vantagens e extrair o valor gerado pela produção da multidão. Com efeito, nas palavras dos autores: “With Crowd Capital, Crowd Capability efforts are guided explicitly and solely by the organization, and hence the input that the participants have into the Crowd Capability structure, content, and processes, is limited on purpose by the organization” (Prpić; Shukla, 2013, p. 9). Essa passagem deixa explícito que, no contexto do *crowdsourcing*, ou melhor, do *crowd* enquanto capital, a multidão não poderia nunca fazer-se com base na autodeterminação de seus objetivos, ações e produções. Pois, em última instância, se o fizesse, o *crowd* ou, ainda, as comunidades, poderiam se auto-organizar e, com isso, escolher as maneiras pelas quais a cooperação e a colaboração se dariam ao longo dos processos produtivos. Desse modo, também poderiam decidir as maneiras pelas quais a distribuição do valor se daria, potencialmente ameaçando a separação das dinâmicas produtivas e organizativas da geração e obtenção de valor, separação que é uma das principais – senão a principal – bases da acumulação capitalista.

## **2.4 NEM ANJOS NEM DEMÔNIOS: MULTIDÃO**

Gostaríamos de ressaltar que, em nosso percurso, passamos por três principais pontos da mobilização da ideia de *crowd* como um importante elemento na “refundação” das formas produtivas contemporâneas, das quais o *crowdsourcing* é o novo padrão, se apresentando como um novo modelo de negócio. Os três principais pontos foram: a multidão como descentralizada mas que necessitaria ser agregada; a multidão enquanto tipos e categorias, isto é, fragmentada e; a multidão enquanto comunidade que se torna recurso ou, ainda, capital. Esses três pontos podem ser encarados como uma espécie de contraste, de negativo, em relação as três

principais trilhas que percorremos sobre o conceito de *multitude*, quer dizer: aquela da multidão enquanto multiplicidade que contém um princípio autoformativo; enquanto classe, onde seu fazer-se se difunde por toda parte e, por fim; na sua relação indissociável com a produção do comum. Temos aqui um horizonte não de evolução linear mas, sim, de um novo tipo de conflito.

Reconhecer as diferenças e disputas atuais em torno do termo multidão, possibilita constatar que, por um lado, a mobilização do *crowd* como nova modalidade de produção capitalista, adaptada à era digital, à liberação do imaterial, na busca por canalizar os fluxos de abundância e riqueza das redes, ou seja, a imensa potência produtiva aberta do trabalho social, colaborativo e cooperativo, acaba por se transformar em uma nova miséria para o trabalhador, cujo trabalho-sem-emprego não é reconhecido e tampouco adequadamente remunerado. Por outro lado, o conceito de *multitude* não adquire corpo ou, se preferirmos, densidade, se não forem encontradas as maneiras de se efetuar – materialmente – a junção da produção do/em comum com o êxodo das relações capitalistas. Entretanto, a inflexão na potência da multidão, ou, ainda, nas novas formas de produção biopolítica, apesar de se ancorar na oposição entre trabalho e capital, não se sustenta sem o reconhecimento de que o trabalho multitudinário se efetua, na prática, por dentro do capitalismo e suas redes. Exatamente por isso, não nos parece haver lastro na realidade a afirmação taxativa de que os modos de produção do/em comum são – necessariamente – contra o capitalismo. Afinal de contas, o funcionamento do capital, contemporaneamente, tem como um forte vetor as novas formas do trabalho multitudinário, podendo-se identificar esta “vertente” como uma espécie de comunismo do capital, dinâmica em que o capitalismo se apresenta bem adaptado e, até, sinérgico à multidão. Seguindo nesse ponto, seria insuficiente simplesmente denunciar ou negar os novos modelos de negócios que operam para capturar a produção da multidão, sendo mais profícuo entendê-los, inclusive, em suas próprias lógicas. Com isso, a questão em torno do ‘fazer-se multidão’ passaria pela compreensão de que as tendências e inovações nos modos de produção contemporâneos engendram as novas formas de luta e organização. As teorias acerca da produção do comum, nesse caso, viriam ancoradas nos movimentos e condições reais presentes no momento histórico atual, ou seja, não se constituiriam

por processos dogmáticos ou transcendentais, que poderiam ignorar a expressiva contribuição das teorias e práticas capitalistas no avanço da multidão. Como nos diz Szaniecki (2014), quando se trata da multidão a questão não é separar os anjos dos demônios, não é distinguir uma boa de uma má multidão. A “monstra” multidão, ao contrário do enigma da esfinge edipiana, não pode ser decifrada somente pela razão, não pode ser julgada, afinal, “quem há de julgá-la?” Contudo, isso não significa que não seja possível relacionar-se com ela e, assim, fazer-se também.

Por fim, os argumentos aqui desenvolvidos acerca das noções de *‘crowd’* e *‘multitude’* podem fornecer instrumentos para um maior entendimento sobre as aproximações, distanciamentos, possibilidades e conflitos que atravessam o conceito de multidão. Visto que aqui, o antagonismo não aparece, somente, entre a multidão e o capitalismo/Estado mas, sim, também, por dentro da própria multidão. Com efeito, a tradução unívoca de *‘crowd’* e *‘multitude’* para o português em certa medida parece ser acertada, visto que em muitos aspectos essas noções se assemelham e tratam da mesma coisa. No entanto, as ambiguidades e mal-entendidos possíveis frutos da falta de um vocábulo próprio para cada uma das noções em português, indicam que a construção de novos conceitos e léxicos poderia ampliar a capacidade analítica e também fornecer um ferramental mais adequado à emergência de novas práticas.

### **3 NOVAS ETNOPOLÍTICAS NO NORDESTE DO BRASIL**

#### **3.1 PERCORRENDO TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO NORDESTE**

Os povos indígenas no Nordeste brasileiro são criadores de uma incomensurável potência em termos culturais, políticos e ambientais, plena de vitalidade. Segundo dados oficiais são mais de 230 mil guerreiros e guerreiras que marcam sua presença com uma pisada forte do litoral ao sertão, dentro e fora de aldeias e terras indígenas. Estes povos, apesar de conformarem um conjunto extremamente heterogêneo, possuem em comum o fato de estarem situados na primeira área colonizada pelos europeus nas terras que hoje reconhecemos como Brasil. Devido a este longo histórico de contato marcado por opressões e resistências, os índios no Nordeste estão inseridos em um contexto particular de desigualdade e preconceito em relação a outros povos indígenas e não indígenas. A primeira característica marcante é a situação de extrema invisibilidade: boa parte da população brasileira, incluindo o meio acadêmico, ignora a existência de indígenas no Nordeste, o que contrasta com a enérgica escalada das lutas indígenas na região, sobretudo nos últimos 30 anos. A força da retórica de que os indígenas no Nordeste teriam sido “extintos” cria diversas dificuldades para suas lutas na construção de novas formas de vida e cultura num país onde as alternativas ao modelo de desenvolvimento atual – que destrói ambientes e aprofunda opressões – muitas vezes parecem escassas.

Ao longo da história foi sendo construída uma narrativa segundo a qual os europeus teriam civilizado e assimilado esses índios de maneira irreversível e que as comunidades indígenas, ali, teriam sido absolutamente aculturadas pelo processo colonizador, gerando o que se convencionou chamar: povos misturados – e que portanto já não seriam mais povos indígenas. Deste ponto de vista, só restariam “índios de verdade” nas terras amazônicas, e em alguns outros poucos lugares mais remotos em outras regiões, onde a colonização haveria tomado um passo mais lento, preservando um maior “isolamento” desses povos. A narrativa da extinção fundamentada na perspectiva da aculturação e na negatização da mistura se aprofundou no século XIX, quando o Estado brasileiro declarou como oficialmente

extintos a esmagadora maioria dos aldeamentos indígenas das províncias do Nordeste entre os anos de 1850 e 1870 (VALLE, 2011).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (1998) aponta que, além do Estado, a ciência teve um papel central na consolidação desta narrativa do poder, pois as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia corroboraram amplamente na perspectiva da ‘extinção’. Pelo menos até a década de 1930, as pesquisas sobre estes povos se baseavam em relatos do passado (a maioria referentes aos séculos XV à XIX), ao estudo de como os indígenas eram “antes”, para reconhecer quais os elementos desta identidade pretérita haveriam “sobrevivido” (OLIVEIRA, 1998). Dessa maneira, pode-se afirmar que há uma interconexão entre as formas de construção de conhecimento sobre os indígenas no Nordeste e das relações de poder que atravessam essas populações na contemporaneidade. Os processos – continuados – de tentativa de colonização destes povos e os conhecimentos acerca de suas formas de vida, pode-se afirmar, se coproduzem. O paradigma da aculturação constitui o que poderíamos chamar de um ‘dispositivo’ de deslegitimação das múltiplas territorialidades Tupinambá, Pataxós, Pankararu, Karapotô Plaki-ô, Kariri-Xocó, Xocó etc. Entretanto, a insurgência de conflitos relacionados à demanda pela demarcação de Terras Indígenas colocam em cheque determinadas formas de interesse clássicos da produção de conhecimento acadêmico, fundamentados em um dualismo entre índios e brancos, trazendo para o centro da cena formas de organização e mobilização políticas baseadas na identificação étnica na luta por territórios.

Segundo Márcio Goldman (2015), é necessário ultrapassar a visão que reconhece a homogeneização como o único horizonte possível de qualquer processo de interação entre “diferentes”. Segundo essa visão da homogeneização, qualquer encontro entre diferenças culturais levaria ou à fusão dos dois polos em um terceiro que não existia anteriormente, ou ao aniquilamento de um deles – o subjugado e assimilado – em nome do outro – dominante. Contudo há uma outra forma de enxergar o “contato”, onde os encontros não necessariamente geram homogeneização e, no caso particular dos indígenas no Nordeste, participam das condições para afirmação étnica, já que múltiplas visões de si, do outro e dos territórios ali habitam espacial e temporalmente.

Em nossos percursos junto aos territórios indígenas no Nordeste<sup>28</sup> é possível acessar de diversas maneiras a realidade de que a “produção da diferença” pode se dar justamente a partir dos entrecruzamentos e sobreposições. O contato com as leis, o amplo domínio do idioma português, inclusive em sua forma escrita e formal, por exemplo, são importantes meios de disputa dos territórios, sobretudo em sua dimensão discursiva. Pajé Suíra da etnia Kariri-Xokó em Alagoas nos contou um caso interessante neste sentido<sup>29</sup>, certa vez, ele e outros articuladores do movimento indígena estiveram em Brasília para conseguir a homologação definitiva de suas terras<sup>30</sup>. Segundo ele, os técnicos da FUNAI tentaram enganá-los com uma leitura equivocada da legislação, ao que o Pajé respondeu com uma leitura profunda das leis dizendo que eles estavam errados: “O secretário arregalou o olho, ficou assustado que eu sabia das coisas! Mas eu disse a ele: ‘aqui não é Yanomami não senhor!’”. É claro que esta definição e interpretação do Pajé sobre os Yanomami é relativa ao seu objetivo de fortalecer sua posição no momento da negociação<sup>31</sup>. O que nos interessa em particular na formulação de Pajé Suíra é reconhecer que a construção do território Kariri-Xokó em Alagoas é atravessada por conhecimentos vindos do próprio contato e da mistura com não-índios, onde o “encontro” se materializa como terreno de luta.

Seguindo essa linha, queremos propor aqui uma radicalização desta perspectiva: não apenas atualmente, nem apenas no Nordeste, a mistura e o contato se colocam como produtores de diferença, terrenos de luta. Na esteira de Deleuze e Guattari (1997) no aprofundamento e radicalização do pensamento de Clastres (2003), poderíamos dizer que os povos ameríndios das terras baixas da América do Sul não tinham Estado porque realizavam constantemente um esforço de produção de diferença, e não porque não tinham as condições para constituí-lo ou porque estiveram isolados do contágio inelutável de formas “mais bem acabadas de sociedade” – tal qual preconizou a corrente do evolucionismo antropológico. Os

---

28 Desses percursos foram realizados diversos trabalhos entre os principais se encontram duas cartografias. O ‘Tupivivo’ disponível em: < <http://tupivivo.org> > e o ‘Percursos Cartográficos: Movimentos Indígenas no Nordeste’ disponível em: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/> >

29 Entrevista realizada em julho de 2014 por ocasião da realização do projeto “Percursos Cartográficos: Movimentos Indígenas no Nordeste”

30 A homologação desta TI foi contemplada, embora os indígenas sigam na luta pela ampliação da área demarcada e pela manutenção de seu território.

31 Os Yanomami têm uma forte articulação nos dias atuais, inclusive através da figura notória de Davi Kopenawa.

povos ameríndios das terras baixas “sempre” estiveram em contato e foram atravessados pelo aparelho de Estado e suas dinâmicas de captura, e é por isso mesmo que produziram continuamente sua antecipação e conjuração. É nesta topologia do poder onde aparecem relações que incorrem ora em captura, ora em contraposição, que os indígenas no Nordeste se encontram hoje – como já se encontravam “antes”. A dinâmica da apropriação para conjuração e produção de diferença por um lado, e captura e dominação por outro, não é, portanto, uma novidade. Entretanto, há contornos singulares nessa dinâmica que atravessam as últimas décadas do século XX e seguem até hoje. Nesse período diversos povos no Nordeste começaram a reivindicar espaços materiais e imateriais para a produção de modos de vida indígenas e, assim, colocaram em xeque definitivamente o paradigma da extinção e da aculturação. Estes povos são os protagonistas do movimento que forçou a retirada das amarras que os colocavam na condição de invisibilidade e nos apresentam, hoje, uma cultura viva.

Um dado material emblemático é a franca expansão demográfica das populações indígenas no Nordeste. O quesito cor ou raça do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), fundamentado no autorreconhecimento étnico como metodologia, demonstra que o número de indígenas no Nordeste apresentou uma ampliação de quase 274% de 1991 à 2010, ou seja, em menos de vinte anos<sup>32</sup>. Isto porque ainda não temos acesso aos dados produzidos mais recentemente, que, possivelmente, demonstrarão também um ulterior crescimento numérico desses povos. Não há nenhum efeito demográfico “tradicional” que possa explicar um crescimento tão expressivo, por exemplo, as taxas de natalidade entre indígenas não chegam nem perto do aumento das taxas de pessoas que se autodeclararam indígenas para o IBGE nas últimas décadas. Tais dados aludem ao caráter dinâmico ou, melhor, constituinte da etnicidade no Brasil contemporâneo e, do nosso ponto de vista, apontam para a eclosão e amplificação das lutas fundamentadas em novas etnopolíticas, como veremos a seguir.

---

32 Para acesso ao dados do IBGE, Cf.: < [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf) >

### 3.2 DA INVENÇÃO DA CULTURA PARA AS NOVAS ETNOPOLÍTICAS

Para além e contra o evolucionismo e o paradigma da aculturação encontramos dentro das teorias antropológicas a proposta de Roy Wagner (2010). Este defende que toda análise antropológica é atravessada pelo contato da cultura do antropólogo com a cultura dos sujeitos pesquisados e que isso implica necessariamente num processo de tradução, que modifica – mas não homogeneíza – tanto a visão do antropólogo quanto a dos sujeitos pesquisados. Portanto, não há uma cultura objetivada, preexistente a ser revelada pelo pesquisador. Em poucas palavras, o que pode implicar em reduzirmos demasiadamente esta teoria, podemos dizer que esse processo é o que o Wagner denomina de ‘invenção da cultura’. Com base nessa esquematização, gostaríamos de apontar um deslocamento na “invenção da cultura” que está ocorrendo no Nordeste brasileiro – mas certamente não só. Diretamente a partir da perspectiva indígena, ou seja, valorizando inclusive aspectos da vida indígena que tradicionalmente não são privilegiados pelos estudos antropológicos<sup>33</sup>, os índios vem torcendo a centralidade das “autoridades” sobre suas vidas<sup>34</sup>. Com isso, vem deslocando o processo da “invenção da cultura” para a (re)produção de novas etnopolíticas. Esse deslocamento vem ocorrendo, em boa parte, a partir do entendimento dos indígenas de que é necessário alinhar as suas práticas de luta e ação direta com a constituição de seu lugar enquanto narradores e protagonistas de suas histórias, tradições e culturas – ou, ao menos, da participação direta e reflexão crítica acerca dos conhecimentos produzidos por não-índios sobre eles.

Em uma ocasião, Joel Braz Pataxó, importante liderança indígena no extremo sul da Bahia, nos apontou sinteticamente que: Os povos indígenas do Nordeste já tem por tradição lutar<sup>35</sup>. Já em outra ocasião, Joel nos disse:

Eu analiso sempre as formas de resistência que os nossos antepassados resistiram pra continuar com o costume, com a língua, com a dança, as formas de se alimentar, a necessidade de ter a caça, de ter os mariscos, de ter o peixe, pra manter esse costume que também faz parte das formas de resistência da vida do índio.<sup>36</sup>

33 Na terceira parte desta maquinação esse ponto ficará mais explícito, quando citamos como exemplo de novas etnopolíticas a visão do povo Kariri-Xocó sobre o futebol como parte fundamental da (re)produção da vida indígena local e como elemento “diplomático de resolução de conflitos”.

34 Para um belo debate sobre a relação entre autoridade e antropologia Cf. James Clifford: A experiência etnográfica (1998).

35 Entrevista realizada em setembro de 2014 por ocasião da realização do projeto “Percurso Cartográficos: Movimentos Indígenas no Nordeste”

Nessas sucintas palavras, encontramos os elementos que nos permitem afirmar que quando nos referimos a indígenas no Nordeste brasileiro, não é possível separar os contornos políticos das relações étnicas ou, melhor, da produção de cultura. Trata-se, prioritariamente, de reconhecer que cultura e ação política caminham lado a lado, se alimentando e transformando mutuamente. Viver a cultura é um ato eminentemente político, e reelaborar o próprio passado, assim como encontrar os seus próprios valores no presente, é uma parte fundamental desta construção, o que nas palavras de Escobar (2015) significaria dizer que os indígenas no Nordeste estão produzindo uma ‘ontologia política’.

Como exemplos do que estamos tentando expor, podemos citar: a reunião organizada por indígenas da aldeia Serra do Padeiro no território Tupinambá de Olivença, onde os pesquisadores foram chamados a apresentar suas pesquisas para apreciação e críticas dos indígenas ou; o alargamento da participação dentro da academia de indígenas antropólogos, que constituem seus trabalhos não a partir de uma disjunção entre ativismo e pesquisa, mas sim, do aprofundamento de sua conexão com a vida e o movimento indígena e por isso se afirmam como indígenas antropólogos e não antropólogos indígenas<sup>37</sup>; diversos livros e atividades culturais produzidos pelos próprios indígenas que colocam no centro da cena suas formas particulares de narrar as histórias e memórias, como o livro “Em Contos e Encontros” organizado por Jaborandy Tupinambá e Alessandra Mendes; outro aspecto a ser ressaltado é a prioridade de incorporação de indígenas enquanto professores do ensino básico e médio como pilar essencial de uma educação diferenciada nas escolas dentro de aldeias; por último gostaríamos de citar o caso emblemático dos pataxós do extremo sul da Bahia, povo de Joel Bráz, que, até meados de 2000, quase não contavam com o seu idioma originário e que hoje retomam uma nova língua tradicional que articula signos de diversas das etnias que habitam o seu território, inclusive do período pré-colonização, a qual chamam de

36 Resistência e Cultura. Percursos Cartográficos: movimentos indígenas no Nordeste. Vídeo. Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/barra/> >

37 A conferência intitulada “Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas” ocorrida na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2014 em Natal (RN) levou a cabo esta discussão, e uma das principais conclusões foi de que a condição destes pesquisadores seria mais bem descrita como “Indígenas Antropólogos” uma vez que toda a construção do conhecimento é necessariamente interpelada pela vida que produzem junto às comunidades: não há possibilidade nem desejo de afastamento e tudo o que é produzido por eles é atravessado pela visão dos seus parentes. Para acesso a um compilado sobre essa discussão que ocorreu na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia em 2014, Cf. Diálogos antropológicos contemporâneos, organização de Carmen Rial; Elisete Schwade (2016).

‘Patcho-Hã’ que significa em português: Língua do guerreiro. Como não ver nesse nome a conjunção e conexão entre cultura e luta ou, ainda, ação política? Enfim, poderíamos citar muitos outros exemplos mas acreditamos que estes bastam para elucidar o que estamos tratando aqui. Entretanto, ainda falta tratar de uma questão sobre o que viemos expondo, especialmente relevante para nossos fins: a relação entre cultura digital e a (re)produção de novas etnopolíticas por parte dos indígenas no Nordeste.

O advento das novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs) no final do século XX representou um importante marco na transformação de práticas sociais, econômicas e políticas dentro e fora do ambiente das redes comunicacionais. Hoje, é incontestável como novas práticas associadas a uma cultura digital, ou uma cultura de rede, assim como o próprio desenvolvimento e intensificação do uso das NTICs, vêm assumindo um papel central nos modos de vida contemporâneos – em escala praticamente universal. A disseminação, generalizada, do acesso e uso de computadores, celulares, *tablets* etc, veio, e vem, acompanhada da proliferação colossal de narrativas, produção de conhecimento, a respeito das maravilhas do “admirável mundo novo” – digitalizado e em rede. Contudo, quando se trata da apropriação tecnológica por parte dos indígenas no Nordeste, o cenário é bem diferente. Existem poucas pesquisas a esse respeito<sup>38</sup>, e não são escassas as narrativas, popularmente difundidas, e bastante alimentadas por veículos de comunicação, digamos, mais tradicionais, que versam sobre os perigos que as novas tecnologias representam para os povos indígenas. Isso, quando não afirmam, sem rodeios, que pessoas que usam as NTICs não poderiam ser “índios de verdade” ou, numa narrativa que vai na mesma direção mas de maneira mais branda, que ao serem incluídos na cultura digital os indígenas perderiam a sua “cultura originária”. Essa situação, indubitavelmente, se relaciona e fortalece o supracitado dispositivo de deslegitimação, o paradigma da extinção e da aculturação e, por fim, a condição de invisibilidade das múltiplas territorialidades indígenas no Nordeste. Com efeito, a corroboração de tal dispositivo caminha, lado a lado, com a tentativa de operar uma espécie de bloqueio entre a cultura digital e os

---

38 Eliete Pereira, no artigo ‘Indians on the Nertwork: Notes about Brazilian Indigenous Cyberactivism’ (2013), ressalta essa questão, especificamente, apresentando a falta de dados a respeito do acesso a internet por populações indígenas.

indígenas. Como exemplo, pode-se citar o fato que em relação ao restante da população brasileira as taxas de acesso a computadores e internet são bem menores<sup>39</sup>. Entre os indígenas com quem trabalhamos, a grande maioria, só teve contato direto com um computador há cerca de dez anos, e esse acesso, foi mediado, predominantemente, por ONGs e políticas públicas, como os Pontos de Cultura do Ministério da Cultura e o programa GESAC do Ministério das Comunicações<sup>40</sup>.

Apesar disso, a apropriação tecnológica comunicacional, ou seria melhor dizer, a reapropriação tecnológica, entre os indígenas no Nordeste vem se frutificando, e o desejo de serem construtores da própria realidade, protagonistas da história, se fortalece cotidianamente. As palavras da anciã Maya Pataxó Hãhãhãe expressam muito bem esse ponto:

O povo diz que índio não pode aprender a tecnologia, índio não pode ter celular, índio não pode ter máquina. Mas eu acho que índio pode ter tudo, porque hoje já estamos sabedores daquilo que nós queremos. E nós necessita da tecnologia pelo seguinte: todos os acontecimentos que tem dentro da nossa comunidade, se nós não jogar lá fora, não jogar no ar, conversar com a tecnologia, que é um meio de comunicação, ninguém vai saber o que é está acontecendo com a gente aqui dentro dos matos. [...] Porque hoje é diferente do ontem: ou a gente brinca com essa tecnologia aí ou a gente dança, não podemos ficar também pra trás. Por ser indígena não podemos ficar também pra trás. Eu quero que a gente cresça também.<sup>41</sup>

As questões colocadas por Maya sintetizam perfeitamente o que viemos tentando expor até aqui, e vão além. As possibilidades que a cultura digital abre para que os povos indígenas possam produzir conhecimento e informações sobre si mesmos é algo que eles não negam e, assim, não lhes pode ser negado. Ademais, a produção de conteúdos através das tecnologias comunicacionais em rede serve como um importante meio de se contrapor a visões estereotipadas acerca do “índio de verdade”, como nos diz Tainã Pataxó Hãhãhãe:

A internet pra gente foi a grande novidade que os não-índio hoje já tem contato e a gente quer ter mais ainda. Pra quando a gente ter o ritual da gente, o toré, a gente estar divulgando pra todo mundo ver, pra Deus e o

39 Mesmo existindo poucas pesquisas a respeito desse assunto, as que existem indicam uma disparidade enorme (PEREIRA, 2013).

40 Tanto os Pontos de Cultura, como o GESAC, são políticas que foram, em grande medida, descontinuadas após a eleição de Dilma Rousseff.

41 Entrevista pública na página 21 do livro Percursos Cartográficos, organização de Bruno Tarin; Jaborandy Tupinambá; Laila Sandroni. Acesso: < [http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/LIVRO-PERCURSOS-CARTOGRAFICOS-FINAL\\_web.pdf](http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/LIVRO-PERCURSOS-CARTOGRAFICOS-FINAL_web.pdf) >.

mundo ver. Porque tem muitos que fala que não é índio o povo do pau brasil, e a gente somos índio sim.<sup>42</sup>

O preconceito presente na ideia de que “índio de verdade” é aquele que “anda pelado”, além de contribuir com muitas violências que os indígenas sofrem, pode-se afirmar, corrobora o que identificamos como uma espetacularização do exótico, isto é, uma tentativa de impor ideais sobre os indígenas gerados num contexto completamente alheio às suas realidades atualmente, ideais de como os indígenas devem falar, se vestir, comer, em suma, viver. A cultura digital tem servido, em diversos casos, como instrumento para se contrapor a tal espetacularização, ao possibilitar que os próprios indígenas retratem seus cotidianos. Junto à constante produção comunicacional para se contrapor aos estereótipos, a cultura digital tem sido amplamente utilizada como canal de denúncias, de abusos e de violências cotidianas que os indígenas sofrem. Cacique Jamopoty reforça esse ponto:

a tecnologia, eu acho, eu acho não, tenho certeza, ajudou muito os povos indígenas. Por exemplo, você está sendo agredido lá dentro, lá no Santana, na Serra das Trempes, imagina você estar a 70, 80 quilômetros do litoral, dentro do mato, e você dando um jeitinho de conseguir ir numa internet, você conseguindo filmar, daqui a pouco o Brasil todo, o mundo todo vai saber que você foi agredido lá dentro. Então, acho que a comunicação ela é muito importante no processo dos povos indígenas.<sup>43</sup>

As NTICs permitem que a comunicação se realize de forma muito mais efetiva, barata, direta, rápida e em escalas sem precedentes. Nesse sentido, as tecnologias comunicacionais além de servir como instrumentos de divulgação da cultura ou para realização de denúncias, cumprem também um importante papel ao servir como instrumento de articulação, organização e reelaboração dos movimentos indígenas e suas novas etnopolíticas. Fóruns online, e-mails, redes sociais, grupos no *whatsapp* etc, tornaram-se importantes arenas para a realização de discussões coletivas sobre os caminhos da vida indígena no Nordeste. Arenas onde os indígenas discutem e apresentam suas dificuldades, buscando auxílio ou conselhos de outros indígenas e apoiadores de suas causas, mas também apresentam suas vitórias, para que outros povos possam se apropriar. As tecnologias comunicacionais são utilizadas massivamente para a organização de eventos, como por exemplo, jogos indígenas, conferências, reuniões etc, e também para articular mobilizações, tais como,

42 Percursos Cartográficos: movimentos indígenas no Nordeste. Vídeo. Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/01/hahaha/> >

43 Entrevista concedida para a realização do livro ‘Cartografias da Emergência: novas lutas no Brasil’, organizadores Alana Moraes; Bruno Tarin; Jean Tible, 2015.

ocupações de órgãos públicos, estradas, mobilizações contra crimes ambientais etc, assim como meio para realizar contato e formar redes com apoiadores das suas causas. Com efeito, muitas das organizações do movimento indígena contemporâneo surgem da (re)apropriação da cultura de rede e das NTICs, que, mais do que somente instrumentos para o movimento, se tornam um rico ambiente para elaboração de novas estratégias de ação política.

Há inúmeras iniciativas e ações indígenas no Nordeste com base na cultura digital, contudo, nesta maquinação, iremos nos ater a citar somente o exemplo do portal ‘índios online’, visto que é a iniciativa com a qual tivemos mais proximidade, e que desde sua criação se tornou uma das maiores referências, nacional e internacionalmente, em termos de ocupação do ciberespaço por indígenas. Para acesso a outras ações pode-se verificar o livro de Eliete Pereira, Ciborgues Indígen@s.br (2012), e o livro de Bruno Pacheco de Oliveira, Quebra a Cabaça e Espalha a Semente (2015), importantes contribuições na divulgação, catalogação e análise da cultura digital entre os indígenas no Brasil. O ‘índios online’<sup>44</sup> é composto por indígenas de diversas etnias, principalmente no Nordeste, contando com apoio da ONG Thydewá, do Ministério da Cultura, entre outras entidades, e foi criado com a intenção de ser um canal de comunicação intercultural dos povos indígenas, segundo a descrição no site:

Nossos objetivos são: Facilitar o acesso à informação e comunicação para diferentes povos indígenas, estimular o diálogo intercultural. Promover-nos a pesquisar e estudar nossas culturas. Resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar nossas culturas indígenas. Promover o respeito pelas diferenças. Conhecer e refletir sobre a nossa situação atual. Salvar os bens imateriais mais antigos desta terra Brasil. Disponibilizar na internet arquivos (textos, fotos, vídeos) sobre os nossos povos para Brasil e o Mundo. Complementar e enriquecer os processos de educação escolar diferenciada multicultural indígena. Nos qualificar para garantir melhor nossos direitos.<sup>45</sup>

Os conteúdos e usos do portal são bastante diversificados e também “misturados”, contemplando tanto a dimensão de contraposição aos estereótipos e divulgação da cultura, quanto meio de denúncias, mas também como canal de articulação, funcionando como uma espécie de rede social. Entretanto, apesar da ampla gama de usos e apropriações, o ‘índios online’ pode ser, parcialmente, definido a partir da ideia de etnojornalismo, dado que o site é praticamente organizado em torno de

44 Acesso: < <http://www.indiosonline.net/> >

45 Acesso: < <http://www.indiosonline.net/quem-somos/> >

matérias, em estilo jornalístico, elaboradas pelos próprios indígenas. Indígenas que que exercem a função de jornalistas mas também de cineastas, escritores, filósofos, antropólogos, advogados etc.

Neste ponto, gostaríamos de ressaltar que, mais do que “meros instrumentos”, as NTICs vêm participando, como ator privilegiado e ambiente frutífero, da própria maneira como os indígenas constituem, reproduzem e se apropriam do conhecimento. Em realidade, mais do que isso, poderíamos afirmar que a cultura digital vem participando, de forma ampla mas também difusa, da produção dos modos de vida indígenas no Nordeste em geral. Assim, a cultura digital e de rede traz novas possibilidades de expressão e de produção, que ensejam novas ontologias para os indígenas e para os lugares ocupados por eles. Novas formas de relacionamento e pontos de vista são postos em prática. Mais uma vez recorreremos às palavras da Cacique Jamopoty, que ressalta o aspecto da relação entre comunicação e valorização da cultura. É interessante destacar que a Cacique está falando sobre valorização neste contexto onde, como dissemos anteriormente, cultura e ação política caminham lado a lado, retroalimentando-se.

Acho que a gente usa a comunicação para o nosso bem, para valorizar as nossas artes, nossos artesanato, para mostrar um pouco como a gente vive, nosso ritual, aquilo que a gente acredita. Eu acho que a comunicação é muito importante para os povos porque sabendo usar ela é uma arma poderosa para o povo.<sup>46</sup>

Nesse sentido, a expansão da reapropriação tecnológica por parte dos indígenas coloca em cheque a ideia maniqueísta de que tradição e invenção, arcaico e moderno, se constituem por oposição. As novas etnopolíticas colocam em jogo que a questão de se apropriar ou não de novas tecnologias, assim como o desenvolvimento que será dado a elas, é uma decisão dos próprios indígenas a partir de suas ciências, mistérios, saberes, desejos e necessidades, a partir daquilo que eles próprios julgam que os fortalece ou enfraquece, a partir das diferenças mas também das similaridades que estes povos querem produzir em relação a outros povos. Como Bruno Pacheco de Oliveira afirma:

Os indígenas têm o poder, a autonomia para escolher em que querem ser iguais e em que querem ser diferentes. São os indígenas que devem dizer à sociedade brasileira que diferenças querem produzir, assim como têm o direito de decidir o que é ser Ticuna, Kaiowá ou Pataxó no Brasil do século XXI. (OLIVEIRA, 2014).

---

46 MORAES; TARIN; TIBLE (2015) Cartografias da Emergência: novas lutas no Brasil

Reconhecemos nessas palavras de Oliveira um importante elemento do que denominamos de novas etnopolíticas. Isto é, a luta contra um longo legado que apresenta os indígenas como dependentes de mediadores e autoridades – padre, juiz, político, cientista, jornalista – que por, supostamente, terem um olhar privilegiado sobre suas vidas, saberiam interpretar os desejos e necessidades dos índios, e assim identificar o que seria melhor para eles. Um longo legado que persiste até hoje, e que se afirma na ideia, entre outras, de que os indígenas precisariam ser “preservados”, assim como o são o mico leão dourado, o papagaio e o tamanduá bandeira, ou seja, preservar os símbolos nacionais, preservar os “nossos” índios. Esta maneira de pensar, como viemos expondo, além de estar muito distante dos modos de vida dos indígenas atualmente, configura uma tentativa bastante autoritária de imposição de um lugar e papel, específicos, aos indígenas. Papel e lugar que estão sendo desconstruídos pelas novas etnopolíticas. Se, no passado, os colonizadores almejavam que os indígenas se tornassem trabalhadores em suas fazendas, hoje, parte das representações acerca dos povos indígenas exigem que estes permaneçam “parados no tempo”. Mecanismos diferentes mas que partem de uma mesma ideia de fundo: a anulação dos indígenas enquanto sujeitos capazes de decidir sobre suas próprias vidas e culturas, inclusive, sobre quais tecnologias e conhecimentos poderiam adotar, quando, porque e como. Em nossa visão, as novas tecnologias da comunicação e informação não são necessariamente boas, ou ruins em si, mas isso também não significa que elas sejam neutras, quer dizer, as consequências de suas entradas – ou saídas – em qualquer território não estão pré-determinadas, elas se incorporam a cada cenário social de forma diferente, a partir de (re)apropriações, conflitos, continuidades e cortes. Além disso, a tecnologia e a invenção “sempre” fizeram parte da vida indígena, seja na produção de ferramentas para a reprodução da cultura, caça, agricultura, e nas organizações sociais e familiares, seja na produção de armas, ou na conjuração dos aparelhos de capturas etc. Como disse uma vez, com grande sabedoria, Seu João Gouveia, indígena Pankararu:

Nós índios quando nós foi descoberto, quer dizer, que diz que nós foi descoberto, mas nós não estava coberto, estava livre e desimpedido. Quando o índio foi encontrado na selva, na natureza, os primeiros índios eram selvagens e eles viviam pela natureza. Mas eu tenho toda ciência do

que eu estou falando, que não foi ninguém que ensinou o índio a fazer a rede de pesca, o anzol, a jangada, o cesto pra pescar, o litro pra pegar piaba, foi criado por ele. E aí quando ele foi sendo divulgado, que alguém viu, invejou o trabalho do índio. E quem foi essa pessoa que invejou o trabalho do índio? Foi o branco! O branco viu... A primeira navegação da água foi feita pelo índio, não foi pelo branco, porque a primeira pessoa que viveu na face da terra foi o índio. [...] E a pesca também foi do índio, e o branco criou pelo índio, o anzol criou pelo índio, e o branco ficou com a história do índio.<sup>47</sup>

Até o momento, tratamos, especialmente, de um conjunto de questões mais ligadas à produção de subjetividades, contudo o que estamos chamando aqui de novas etnopolíticas conjuga a imaterialidade com a materialidade. Nesse sentido, abordaremos daqui em diante um aspecto essencial e que subsome todas as questões elencadas até agora: a luta pela terra ou, melhor, pelo território<sup>48</sup>.

Uma série de autores<sup>49</sup>, ao tratar dos conflitos e movimentos rurais na América Latina identificam um processo de transformação destes, o qual eles associam com a ideia de ‘virada territorial’. Tal “virada” pode ser descrita como o deslocamento da luta pela terra, ou lutas camponesas, levada a cabo pelos grandes movimentos sociais rurais das décadas de 1980 e 1990, no caso do Brasil o mais emblemático é o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), para a luta pela demarcação dos territórios, protagonizada sobretudo por populações indígenas e quilombolas – entre outros povos e comunidades tradicionais. De forma resumida, enquanto a luta pela terra seria bastante centrada na ideia de reforma agrária, ou seja, na distribuição e acesso a terra por parte dos trabalhadores rurais, a luta por territórios buscaria a demarcação de áreas coletivas e tradicionalmente ocupadas, conjugando a demarcação com demandas por autogestão e autonomia. Pode-se afirmar, assim, que enquanto as lutas camponesas estariam mais ligadas às demandas da “classe trabalhadora rural”, em outras palavras, demandas por igualdade de inserção na produção e por direitos universais, no segundo caso as demandas estariam mais ligadas ao componente étnico ou, ainda, fundamentadas num direito e respeito às diferenças culturais. Uma distinção fundamental entre terra e território, neste contexto, é que a terra seria compreendida como meio de produção ou recurso produtivo, já o território abrangeria a ideia de lugar de vida. Isso

47 Entrevista concedida no contexto da produção do livro ‘Percurso Cartográfico’.

48 Há uma pergunta muito dita entre os movimentos indígenas que expressa bem esse ponto: ‘Há índio sem terra?’

49 Para acesso a uma boa coletânea de textos sobre esse tema, Cf. ACSERALD; GUEDES; MAIA, 2015.

não significa que os territórios não tenham uma função produtiva, somente significa que essa dimensão está diretamente relacionada com outros aspectos da vida dos povos e comunidades tradicionais que ocupam e produzem um território, tais como espiritualidade, relação específica com o meio ambiente, laços afetivos, memória, construção e manutenção de modos de vida não necessariamente ancorados na propriedade individual da terra etc.

Nosso objetivo aqui não é desmerecer os movimentos sociais ancorados na questão da reforma agrária, muito pelo contrário. A luta camponesa, sobretudo em seus períodos de maior combatividade, certamente ocupou e ocupa um papel importantíssimo no campo dos movimentos sociais e, em diversos casos, os elementos que compõem as emergências das lutas territoriais já se encontravam na luta pela terra. Neste ponto, ressalta-se de que é certo que a luta dos trabalhadores rurais, ou camponeses, também possuía e possui “elementos culturais”<sup>50</sup>. Contudo, destacar as particularidades presentes tanto na luta pela terra, como na por território, nos parece ser frutífero para que se possa expandir os horizontes. Nesse sentido, gostaríamos de apontar que mesmo que hajam entrecruzamentos entre as duas perspectivas, a concepção de reforma agrária, muitas vezes, tem dificuldade em se relacionar com a multiplicidade de formas de organização e modos de vida embutidos nas lutas territoriais. Afinal, a reforma agrária é bastante atravessada por uma visão, por vezes, demasiadamente economicista, assim, a terra acaba por assumir um caráter, em grande medida, universalizante, genérico e de recurso, assumindo, junto com o trabalho, a feição de fator de produção. Por outro lado, a luta territorial encampa uma “*outra reforma agrária*”, isto é, extrapola a ideia de redistribuição de terra, “migrando” e distanciando-se da centralidade na produção agrícola, ou seja, no trabalho, para produção de novos valores, ontologias políticas.

A luta pelo território, entre os indígenas no Nordeste, pode-se afirmar, se condensa especialmente na labuta permanente e incansável pela demarcação de seus territórios. Neste contexto, uma tática fundamental utilizada pelo movimento indígena é a chamada ‘retomada’, que, em poucas palavras, significa a reapropriação de algo que eles compreendem que lhes foi usurpado. Numa chave de leitura marxista poderíamos expressar esse par ‘retomada versus usurpação’

---

50 Para acesso à pesquisas dedicadas aos aspectos culturais de populações camponesas, Cf. por exemplo os trabalhos de Maria José Carneiro; José Graziano; Arilson Favareto; Lygia Sigaud.

como 'produção do comum versus acumulação primitiva', partindo sempre do princípio de que a acumulação primitiva não se restringe a um determinado momento histórico de formação do capitalismo na Europa<sup>51</sup>.

As retomadas são utilizadas como forma de pressionar o governo pela homologação de Terras Indígenas. Contudo, as retomadas extrapolam a esfera da negociação por direitos com o Estado, constituindo uma das dimensões de autonomia dos movimentos indígenas. Por dentro da lógica de autodemarcação, as retomadas se materializam, principalmente, na ocupação efetiva de terras de grandes fazendeiros que se encontram dentro de seus territórios. Essa questão pode ser melhor compreendida através das palavras da indígena Potyra:

Demarcação foi um procedimento inventado pelo estado brasileiro, que existem várias fases de delimitação, pra colocar os índios num espaço delimitado. O nosso processo de demarcação se iniciou em 2009 com o nosso relatório, publicado no diário oficial e daí pra cá a gente tem esperado que esse processo corra seus trâmites (...). Não está sendo cumprido os prazos que o próprio estado inventou que o próprio estado criou essa lei e ele mesmo não cumpre com o que ele mesmo diz. Então diante dessa inércia do estado, diante do estado não cumprir com o seu dever de demarcar as terras indígenas, nós estamos fazendo a nossa autodemarcação. O que é isso? Nós estamos ocupando este espaço onde o próprio estado disse que pertencia aos Tupinambá de Olivença. E as pessoas que estão dentro desse território vão sair, porque aqui nos pertence, é nosso território tradicional. E como esse Estado se nega a fazer, nós estamos fazendo por nossa conta e risco. É perigoso, é difícil, é complicado, mas a gente quer demarcar nosso território. Pra gente poder retirar nossos índios das favelas, das periferias, trazer pra dentro da nossa área, pra que eles consigam ter uma vida digna. Tem muito índio dentro do nosso território trabalhando como semi-escravo pras fazendas, tem muitas fazendas aí abandonadas, então tá mais do que justo a gente fazer a nossa autodemarcação.<sup>52</sup>

A autodemarcação de seus territórios materializada na prática da retomada coloca em movimento, também, alternativas às maneiras de produzir e de se reproduzir dos senhores das grandes propriedades privadas, das terras medidas<sup>53</sup>, sendo instigadas e conduzidas através da valorização de si mesmos, de um desejo e sentimento coletivos de criar, organizar e se beneficiar do trabalho de maneira que este seja inseparável das suas práticas coletivas e de sua cultura, ou seja, da produção e reprodução da vida indígena. Como Fabão Tupinambá ressalta:

51 Para acesso a um belo debate sobre a relação entre acumulação primitiva e produção do comum, no passado e contemporaneamente, Cf. a tese de doutorado de Alexandre Mendes, Para Além da "Tragédia do Comum": conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. (2012).

52 Entrevista concedida em 2013 no contexto do projeto TupiVivo. Auto-Demarcação. Acesso: < <http://www.tupivivo.org/18-2/> > Vídeo.

53 Sobre a ideia de terra medida, Cf. 'Hoje só se vê terra medida'. Acesso: < <http://www.tupivivo.org/8/> > Vídeo.

O melhor mercado é trabalhar para nós mesmos. Se nós trabalhar para nós mesmos todo recurso vai passar pela mão da gente, e a gente vai ter a importância de cada material (...) ter reconhecido que esse material tá sendo produzido pela mão da gente. A importância ali [na retomada] não é ser empregado, é ser mesmo habituado, e não ser patrão também. Ser habituado com o que a natureza e com o que Deus, nosso Tupã deixou pra nós. Nós índios temos de viver essa cultura, nós trabalhar pra si mesmo. Não trabalhar para o governo e nem trabalhar para o fazendeiro. Mas eu dou um passo atrás. Hoje é importante os índios estar lá também junto do governo, porque ele vai estar vendo o que o governo pode fazer pela gente. Porque eles também são um grande passo dentro do nosso território e dentro das nossas comunidades. Porque se eles não olhar pra nós, nós também não vamos ser reconhecido, e eles não vão dar a importância pra nós. Então a gente obriga que alguns parentes que capriche no estudo para que encoste junto deles pra ver o que tá acontecendo lá.<sup>54</sup>

As palavras de Fabão, cunhadas no seio da luta indígena – essa entrevista nos foi concedida em uma retomada recente na época – nos remetem diretamente as teorias contemporâneas sobre a produção do comum. Afinal, nessa fala se expressa a ideia de que o trabalho ou, melhor, a produção, nas retomadas, nos territórios indígenas, não precisa ser orientada ao Mercado e nem ao Estado. Sua argumentação vai na direção de que o valor da produção não deve ser capturado, ou explorado, de que não se deve produzir uma separação entre atividade e a valorização desta. Nesse sentido, o trabalho se coloca para além do terreno estrito das relações econômicas. Como pode-se observar, em sua visão, não se trataria, somente, de não ser empregado, seja dos fazendeiros, seja do Estado, tratar-se-ia principalmente de não ter patrões. Da mesma forma, não se trataria, somente, de não ter mais propriedades individuais, mas, sim, de viver em comum, sem terras medidas, cercas e uma produção voltada para o lucro que necessariamente gera a destruição da natureza-cultura. Seguindo essa trilha, pode-se afirmar que a terra não é um bem cujo regime de propriedade deve ser reformado mas, sim, um território a ser produzido pelo comum com as novas etnopolíticas. Entretanto, essa compreensão não implica que se deva “abrir mão” da relação com o Estado e suas políticas públicas. Fabão Tupinambá, astutamente, observa com precisão que, atualmente, o Estado é um importante ator dentro do seu território. Dessa maneira, a questão colocada não seria “tapar os olhos” para o Estado, mas, sim, produzir relações entre os indígenas e o Estado que não tenham como base a hierarquia, a verticalização, exigindo, dessa forma, que alguns indígenas se dediquem ao

---

54 O Melhor Mercado é Trabalhar para nós mesmos: autonomia!. Acesso: < <http://www.tupivivo.org/9/> >Vídeo.

conhecimento formal, para que possam observar e intervir por dentro do Estado, ou seja, das instituições. A questão levantada aponta para a visão que a apropriação de conhecimentos vindos de contextos não-indígenas deve vir atrelada as necessidades da luta indígena. Nesse sentido, “caprichar nos estudos” é imediatamente uma tática para fortalecer os movimentos indígenas no Nordeste. Com efeito, Fabão indica que as retomadas, e sua dimensão produtiva, são um importante elemento para que o Estado, mas também o Mercado, não representem amarras e restrições, relações de dependência e subordinação, determinações e valores impostos de “fora para dentro” aos indígenas. As retomadas funcionam como forma de se contrapor ao poderio de grandes donos de terra, os conhecidos latifundiários ou, ainda, os coronéis<sup>55</sup>, mas elas também são utilizadas como maneira de “recuperar” as terras cedidas pelo Estado para criação de áreas muito restritivas de proteção da biodiversidade, ou seja, que separam natureza e cultura.

Contudo, as retomadas não se definem apenas pela ocupação efetiva da terra: imbricado ao processo de reorganização da distribuição das terras, ou seja, a criação das condições materiais de (re)produção da vida indígena, há um processo de afirmação da presença indígena no Nordeste que se expressa na conjunção entre as condições materiais e a produção subjetiva, cultural. A título de exemplo, é comum que a primeira atividade de uma retomada seja a realização de um ritual. As retomadas são *locus* privilegiados na manifestação, reprodução ou criação de cânticos, rituais, formas de artesanato, de caça, pinturas corporais etc. No Nordeste, as retomadas são verdadeiras “sementeiras” da vida indígena, dado que além do aspecto de distribuição do acesso aos recursos materiais essenciais para a produção, inclusive cultural, nelas normalmente se aglutinam indígenas bastante ativos no movimento, se aglutinam lideranças, o que favorece uma intensa troca “cultural”: retomada da terra e retomada da cultura. Inclusive, as retomadas são um forte vetor de intercâmbio entre diferentes povos indígenas, visto que com frequência os parentes<sup>56</sup> se auxiliam na luta por seus territórios.

---

55 O conceito de coronelismo no Brasil, e em especial no Nordeste, tenta abarcar as relações de poder extremamente desiguais e violentas entre a população e seus “governantes” e/ou “patrões”. Frutos do período colonial, atravessando fortemente os tempos da República Velha até a implementação do Estado Novo, os coronéis se perpetuam até hoje, principalmente nas áreas mais pobres do Nordeste, transmutados em novas relações de poder.

56 Forma comum de tratamento entre os indígenas. ‘Parente’ é um sinônimo para indígena, ou seja, todos os indígenas, não importando o povo ou etnia, são parentes entre si.

A retomada, enquanto prática que subsome e conjuga a imaterialidade com a materialidade, aponta para o fato de que a luta pela terra e território não se separa dos conflitos comunicacionais, informacionais e que atravessam a produção de conhecimento. Ao mesmo passo que a retomada leva adiante a luta pelo território, dando novos contornos à terra, leva adiante também a produção de um local propício, e um senso de urgência, para a criação de novas paisagens para a cultura digital, requalificando tanto o espaço geopolítico, quanto o ciberespaço, ou, ainda, o ambiente das redes. Nessa direção, pode-se ver uma conexão entre a “*outra reforma agrária*” e as ideias “ativistas”<sup>57</sup> que permeavam o Movimento dos Sem Satélite (MSST), que nas palavras de Glerm Soares seria:

uma espécie de chiste sobre a condição de luta de classes na tecnocracia – enquanto os donos do maquinário e do capital que permite a realização da tecnologia sublimam o fetiche tecnológico e inventam seu consumo, nós que estamos entre os que constroem o simbólico e a linguagem computacional de maneira mais poética e apaixonada tentamos encontrar uma unidade entre aqueles que utilizam a tecnologia como meio para sua expressão subjetiva mais urgente e aqueles que expressam-se inventando a computação da mesma forma.<sup>58</sup>

Como últimas considerações dessa sessão, gostaríamos de ressaltar que a vida e luta dos povos indígenas no Nordeste apontam para, o que poderíamos dizer ser, um processo em expansão crescente de (re)produção de “*outros índios*” que em nada se relacionam com a visão idílica do ‘bom selvagem’, da pureza racial e cultural, do isolamento ou da aculturação. São outras narrativas que aqui são preconizadas, segundo as quais os indígenas da região não foram extintos mas, sim, ficaram na terra como semente que se “esconde” durante a queimada esperando as cinzas se transformarem em adubo para poder brotar ainda mais forte. Nesse sentido, as retomadas manifestam de forma singular a produção das novas etnopolíticas que fizeram e fazem parte da contínua e difícil escolha de criar outros mundos – outras humanidades e ecologias – para além e contra aqueles da (neo)colonização e da exploração da natureza e dos homens a partir da acumulação privatista. É importante ressaltar, contudo, que a produção das etnopolíticas não significa que os indígenas estejam construindo um ambiente imune ou à parte dos assédios do capital e da forma-Estado – ao passo que se não reconhecermos isso

57 Neologismo composto das palavras arte mais ativista.

58 Entrevista realizada pelo autor desta tese para a Revista Global Brasil, edição 13. Acesso: < <https://web.archive.org/web/20130720080956/http://www.revistaglobalbrasil.com.br/?p=553> >.

podemos incorrer numa apologética vazia e tóxica. Quando tratamos de novas etnopolíticas há um duplo movimento em curso: se por um lado nelas se expressam fortes componentes da produção de “outrices radicais” – processos de (re)apropriação seletiva, protagonismo e autonomia; ao mesmo passo elas colocam os indígenas num jogo perigoso de relação íntima com os poderes constituídos do aparelho de Estado e do capitalismo contemporâneo – processos de opressão e captura mercadológica e estatal do valor e da vida indígenas.

Certamente não existem respostas fáceis e prontas para esse dilema, mas algumas questões nos parecem importantes de serem destacadas em relação a esse duplo movimento. Por exemplo, os novos lugares de fala e ação dos índios, como: antropólogos, advogados, deputados, jornalistas, gestores de ONGs, cooperativas etc, não necessariamente acarretam na adesão às relações de hierarquizações e fragmentações típicas destas atividades em outros contextos. Isso significa que essas novas condições dos indígenas não se exprimem na separação entre lideranças e base pois como nos lembra Mario – pesquisador indígena Terena – quando a lógica se inverte e o contato com o povo diminui, a liderança perde sua legitimidade (SALVADOR, 2016); Ou, ainda, como nos colocou Fabão Tupinambá, o objetivo dos índios não é trabalhar para o Estado, nem trabalhar para o Mercado, não é ser patrão, nem ser empregado. Apoiados nessas visões, é possível afirmar que as novas etnopolíticas podem extrapolar as tentativas de captura e neutralização dos aspectos “mais radicais e/ou diferentes” da vida indígena, produzindo sempre assimetrias ou cisões mesmo quando inseridas no contexto dos poderes constituídos da forma-Estado e do capitalismo contemporâneo. Contudo, estas assimetrias não estão dadas a priori, não se trata de uma questão transcendental ou de, simplesmente, opor uma cosmologia ameríndia originária a uma metafísica ocidental predatória, é necessário para que as “outrices radicais” sejam potentes que se realize sua (re)produção constante. É no conflito continuado, na tensão presente nas dificuldades e obstáculos do caminho, nos contornos materiais e por vezes brutais do movimento, que emerge a espiral virtuosa que expande sempre mais os limites para o estabelecimento de um ambiente propício à reprodução da vida indígena na terra, se antecipando as dinâmicas de captura e neutralização e, ao mesmo tempo, conjurando tanto a separação entre natureza e

cultura, pedra angular da dominação da natureza pelo homem, quanto a dominação do homem pelo homem que lhe é subsequente. Seguindo nessa linha, partiremos para uma próxima sessão que coloca em relação direta o modelo de desenvolvimento e governo do, que ficou conhecido como, progressismo brasileiro e as novas etnopolíticas.

### 3.3 MACROPOLÍTICA E NOVAS ETNOPOLÍTICAS

Ora, se há tamanha potência e criatividade etnopolítica presente na luta dos povos indígenas no Nordeste, porque permanecem tão pouco referenciadas? É certo que o supracitado paradigma da aculturação tem um papel ativo na produção desta invisibilidade: até hoje as principais forças de atuação contra os movimentos indígenas no Nordeste utilizam as denominações “falsos índios” ou “supostos índios” para deslegitimar suas lutas e modos de vida. Conjugado a isso, estas forças utilizam-se, diretamente, de estratégias violentas tais como, torturas, perseguições, terrorismo e assassinatos, e o Estado brasileiro tem um papel importante nisso, seja por “ignorar” tais estratégias, seja reprimindo o movimento indígena, visto que não é raro lideranças serem presas acusadas de ‘formação de quadrilha’. A Cacique Jamopoty Tupinambá que, diga-se de passagem, já foi presa, expressa bem essa questão ao colocar que o Estado exige que os índios se organizem para poderem realizar as negociações por suas demandas, contudo, ao passo que os indígenas se organizam logo o Estado vem atuar como força de repressão dos movimentos<sup>59</sup>. Para dar apenas um exemplo do estamos tratando, em 2014 decorrente a forte escalada da luta do povo Tupinambá no sul da Bahia uma série de ataques foram cometidos contra os indígenas. Casas foram queimadas, ônibus escolares foram alvejados por armas de fogo, indígenas foram linchados e inclusive assassinados. Em função desses ataques, o governo brasileiro<sup>60</sup> enviou o exército e a Força Nacional para ocupar o Território Indígena com a justificativa de trazer paz na região. Contudo, na visão do movimento indígena, as forças armadas foram enviadas para invadir seu território, com o objetivo de trazer ainda mais medo para o povo, perseguir lideranças e, com isso, frear as ações do movimento.

59 Se Organizar é Agora Formação de Quadrilha?. Acesso: < <http://www.tupivivo.org/12/> > Vídeo.

60 Nesse momento tanto o governo nacional como o estadual eram de gestão do Partido dos Trabalhadores (PT).

O papel dos grandes latifundiários, conservadores em sua esmagadora maioria, na deslegitimação e desmobilização do movimento indígena é realmente profundo, e estes operam inclusive por dentro do Estado. Não podemos negligenciar o fato de que os grandes donos de terra no Brasil – ruralistas ou patrimonialistas – historicamente possuem influência direta em diversas instituições tais como o judiciário, a polícia, os meios de comunicação, e utilizam-se amplamente destas influências para se sobreporem aos indígenas. Na verdade, o fato de que o movimento indígena no Nordeste segue crescendo, mesmo diante da enxurrada de ameaças e ações violentas, apenas confirma a potência da resistência e rearticulação dos territórios indígenas. Entretanto, há, em nossa visão uma outra ordem de questões que produz a invisibilidade destes povos e destas lutas, relacionadas diretamente à pouca sensibilidade da política institucional perpetuada, em larga escala, por governos tanto de “direita”, como de “esquerda”. A abertura de novos mundos e novas ecologias manifestadas pelos indígenas no Nordeste encontra pouco respaldo na política institucional brasileira, muito arraigada a um projeto agrário-exportador, pouco ou nada sensível à superação da dicotomia entre produção e ecologias, que é realizada na prática por estes movimentos.

Nos últimos 15 anos os processos de demarcação e homologação das Terras Indígenas (TI) tomou o passo mais lento desde a redemocratização brasileira. O projeto de desenvolvimento do, que ficou conhecido como, progressismo brasileiro, assim como o governo que veio a lhe substituir, relacionou-se pouco, ou quase nada, e quando se relacionou foi, na maioria dos casos, de forma negativa, com as novas etnopolíticas.

Para melhor compreender este descompasso, identificamos quatro conjuntos de elementos ou, melhor, pilares, inter-relacionados que constituíram parte da atuação da política partidária no Brasil, em nível federal, nos últimos anos. Destaca-se que nos ateremos a expor as políticas dos ‘governos progressistas’, ou seja, do Partido dos Trabalhadores (PT), sobre os quais dispomos de mais subsídios, a gestão de Michel Temer do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), portanto, ficará fora das análises. Entretanto, gostaríamos de ressaltar que se a gestão progressista já era problemática em diversos aspectos, especialmente em

relação aos povos indígenas, a gestão do PMDB vem atuando de forma ainda mais conturbada e violenta.

As políticas progressistas, pode-se afirmar, eram embebidas por um certo paradoxo, pois, se, por um lado buscavam gerar condições para diminuição das desigualdades econômicas e sociais, por outro não desmontaram estruturas de poder que representam grandes obstáculos para a (re)produção de outros modos de vida para além das amarras do capital – seja o financeiro, o de serviços ou o (agro)industrial. Tais políticas estiveram ancoradas em um relativo consenso – que teve seu período de eficácia – que uniu progressistas e conservadores em torno da necessidade do chamado: neodesenvolvimentismo. O que queremos explicitar aqui é que, mesmo reconhecendo que esta perspectiva gerou espaços efetivos, embora relativamente tímidos, de diminuição das desigualdades econômicas em um determinado momento<sup>61</sup>, nem durante o apogeu do seu funcionamento essa lógica contemplava as novas etnopolíticas – embora os indígenas também tenham sido beneficiados por programas sociais nesse período. O que demonstrou-se ao longo do tempo é que a vontade do governo em contemplar as demandas dos movimentos sociais representava um interesse bastante residual, quando colocado em perspectiva em relação aos grandes interesses privatistas que atravessaram as políticas estatais.

Identificamos como um dos quatro pilares do progressismo brasileiro a fundamentação em discursos e práticas de que para que fosse possível o financiamento das políticas sociais<sup>62</sup> seria necessário um grande acordo do governo com o agronegócio e as grandes empreiteiras, pois estes poderiam gerar impostos e divisas. Por exemplo, orçamentos bilionários foram concedidos para a grande agropecuária monocultora. Durante os 14 anos de governo do PT, o Brasil se tornou o maior exportador de carne bovina do mundo, a partir e aprofundando um modo de produção extremamente predatório para o meio ambiente – produção extensiva – conjuntamente com investimentos pesados em ciência e tecnologia nessa área. A produção de carne para exportação se alinha com o aumento exponencial das áreas de desmatamento das florestas e de produção de soja transgênica, que tem como

---

61 Nesse ponto gostaríamos de ressaltar que pelo menos a partir de 2013, ou seja, durante os últimos três anos do governo do PT, estes espaços foram alvos de um desmonte exponencial.

62 A mais expressiva delas foi o Bolsa Família uma espécie de protótipo de renda básica universal.

uma de suas características centrais, e nefasta, a enorme resistência ao herbicida utilizado, em doses cavaleares, nas plantações. Já em 2008, a Empresa Brasileira de Agropecuária do governo federal lançou um relatório no qual defendia diretamente a diminuição das Terras Indígenas, Quilombolas e Unidades de Conservação consideradas “entraves ao desenvolvimento”, obstáculos à vocação nacional de expansão “ilimitada” da fronteira agrícola, pecuária e de mineração<sup>63</sup>. Alinhado a este acordo estava também a articulação entre o governo e as grandes empreiteiras, conhecidas como as 4 irmãs: Odebrecht, Andrade Gutierrez, Camargo Corrêa e OAS, na construção de empreendimentos faraônicos extremamente prejudiciais a etnobioidiversidade. Entre eles, mega obras ancoradas sobretudo no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), como diversas gigantes usinas hidroelétricas<sup>64</sup>, plataformas de exploração e refinação de petróleo, a usina nuclear de Angra 3, ferrovias para ligar os sítios de exploração de minério e produção de grãos no interior aos grandes centros urbanos e portos etc. Outro conjunto de obras faraônicas foram os estádios e parques para os megaeventos – Copa do Mundo e Olimpíadas. Vale ressaltar que todas essas mega obras foram permeadas por imensos escândalos de corrupção, onde boa parte do dinheiro era usado para financiar campanhas eleitorais. Cabe assim perguntar: qual foi o preço “necessário” para o financiamento das políticas sociais progressistas? É possível imaginar uma aliança frutífera entre as novas etnopolíticas e esse tipo de macropolítica?

Um segundo pilar está ancorado em uma chave de pensamento que propagandeava, mesmo que demagogicamente, o pleno emprego como uma solução viável, diríamos até desejável, para melhorar a qualidade de vida da população. Esta visão se coloca em alguma medida como justificativa do primeiro conjunto de elementos citados, sobretudo no que diz respeito às mega obras de infraestrutura, como os grandes estaleiros e portos instalados na região Nordeste, preconizadas como fonte de emprego e salário para trabalhadores rurais e urbanos. Este pilar, apesar de ter fornecido algumas possibilidades de renda em regiões e estratos sociais com pouquíssimo acesso a oportunidades de emprego formal,

---

63 Cf. Alcance Territorial da Legislação Ambiental e Indigenista. Campinas, Embrapa Monitoramento por Satélite, 2008. Acesso: <  
<https://web.archive.org/web/20090228094631/http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/conteudo/resumo.htm>  
>.

64 Entre elas Belo Monte e o Complexo de Tapajó onde houveram bravas resistências indígenas a suas construções.

nunca de fato se efetivou, ou seja, apesar do discurso majoritário nas gestões progressistas se ancorar na perspectiva do pleno emprego, o que se viu no Brasil, em realidade, foi uma maior diversificação e complexificação de formas precárias de trabalho. Pode-se citar como exemplo disso os processos massivos de terceirização, quarterização e até quinterização do fornecimento de serviços à empresas e órgãos ligados ao Estado, bem como a tentativa de “formalização” da precariedade através de iniciativas como o Microempreendedor Individual (MEI) que efetivamente não quebram o circuito da precarização, sendo em diversos casos um forte vetor para o seu agravamento. Entretanto, mesmo diante da constatação de que o pleno emprego se conformou mais enquanto retórica do que realidade, vale ainda ressaltar, por conta de sua força discursiva, que a perspectiva do pleno emprego segue uma lógica de inserção de todos na relação de trabalho capitalista permeada pela subordinação, afinal: a produção de emprego significa necessariamente produção de empregados, e por sua vez, reprodução de padrões e seus regimes de acumulação. Está implicada aqui uma homogeneização das relações de produção ao binômio empregador/empregado, que está, fundamentalmente, relacionado a processos de degradação da etnobioidiversidade. O emprego gera uma dupla dependência: material e subjetiva. Por um lado, o empregado possui grandes limitações materiais de contraposição aos processos de dominação, pois depende do emprego para seu sustento, tornando-o muitas vezes um defensor das lógicas de funcionamento do Mercado e do Estado. Por outro, o emprego opera a partir de uma racionalidade individualista, ou seja, através da remuneração individual, mesmo sendo a produção coletiva, estimulando a competição entre os empregados. Entretanto, conforme dito anteriormente, os indígenas no Nordeste constituem os territórios materiais e imateriais em oposição à lógica do emprego assalariado. Portanto, a partir das novas etnopolíticas é possível pensar um horizonte de produção e acesso a renda que não passe pela subordinação e o binômio empregado-empregador?

Um terceiro pilar que podemos apontar das políticas progressistas são as ações e discursos baseados nas políticas de concessão de crédito – tanto para os mais ricos, quanto para os mais pobres. Como exemplos, temos os empréstimos bilionários subsidiados pelo Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES) ao

grande agronegócio e aos empreiteiros; o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) que ofereceu empréstimos a juros baixos para agricultores donos de pequenas propriedades, através dos bancos locais; a redução do Imposto sobre Produtos Industrializados (IPI) para compras de carros; o programa Minha Casa Minha Vida, que foi apelidado de Minha Casa Minha Dívida, através do qual o Governo oferecia crédito para a construção de habitações de baixa renda ou para compra de unidades em condomínios já prontos realizados em acordos com as grandes empreiteiras; e, por fim, as políticas econômicas anticíclicas de juros “baixos” que permitiam à população de ‘baixa renda’ e a ‘nova classe média’ comprar, a partir de empréstimos e crediários, bens de consumo – principalmente da chamada linha branca e bens eletrônicos como TVs, smartphones etc. Assim como os outros dois pilares citados, estas políticas, sobretudo as voltadas para os mais pobres como o PRONAF e o Minha Casa Minha Vida, viabilizaram a inclusão de indivíduos “excluídos” em espaços do capital, antes vedados a eles. Entretanto, há questões de ordem material e moral atreladas a estas políticas que revelam profundos problemas em sua implementação – especialmente quando tratamos da etnobioidiversidade. Em primeiro lugar, podemos citar os “fechamentos” decorrentes das condicionalidades do crédito. Os empréstimos fornecidos através do PRONAF, por exemplo, eram concedidos mediante a regularização da propriedade da terra e à promessa de alto grau de produtividade. Isto estimulou a adesão a um modo privatista de produção, tanto no que diz respeito à posse, ou propriedade, da terra, quanto ao uso de agrotóxicos e maquinário sem atentar para os custos ambientais, gerando uma espécie de “agronegocização” de pequenos agricultores e agricultores familiares. Além disso, este programa, assim como as políticas de habitação e consumo baseadas na relação crédito-débito, trazem o mecanismo da dívida como o motor de geração de qualidade de vida, porém, uma vez endividadas, diante do assédio moral que isso significa, as pessoas se veem persuadidas a aceitar situações que não aceitariam normalmente, pois devem obter dinheiro para pagar suas dívidas, ou acabam por pegar outros, e novos, empréstimos para pagar os atrasados, gerando um “poço sem fim”. Cabe aqui formular mais uma série de questões: seria o financiamento condicionado às racionalidades do capital a melhor

saída para alcançar uma melhor qualidade de vida? Como as questões do acesso e distribuição de renda podem ser pensadas a partir das novas etnopolíticas?

O quarto e último pilar identificado é a governabilidade através da coalizão. De alguma maneira, este quarto conjunto de discursos e práticas reorganiza os outros três, pois, enquanto dogmática da estabilidade, foi o que lhes sustentou. O PT ganhou as eleições pela primeira vez em 2002, com o seguinte mote: 'Brasil um país de todos', quer dizer, prometendo realizar um governo capaz de beneficiar tanto os ricos, quanto os pobres. Dentro da retórica progressista os acordos e benefícios concedidos a políticos de centro, e boa parte da direita, seriam necessários para alcançar as necessidades dos mais pobres. Os dois vice-presidentes das gestões de Lula e Dilma explicitam de forma clara esta aliança. Esta presença forte, porém não assumida, de setores conservadores da política institucional, como os ruralistas, nos governos progressistas, gerou um problema gravíssimo em relação tanto à política partidária mais alinhada à esquerda, quanto para movimentos sociais. A doxa esquerdista, corroborada e inclusive gestada em parte da intelectualidade brasileira "de esquerda", colocou os governos do PT como "reféns" do coronelismo, por conta da necessidade de governabilidade. Entretanto, hoje, diversos fatos demonstram que o coronelismo era parte integrante do próprio progressismo e não seu "algoz". Os escândalos de corrupção e os montantes de recursos alocados para financiamento de grandes negócios e obras<sup>65</sup>, em comparação aos valores voltados para as políticas de pluralização da vida e da natureza, apontam que aquilo que o progressismo produziu de positivo, foi realizado pelas brechas, ou seja, era algo que a "política maior" – aquela que efetivamente governava – ignorava e, diríamos, até desprezava.

Não é nosso propósito responder, objetivamente, a nenhuma das questões levantadas aqui, ou seja, não é nosso objetivo criar ou apresentar soluções tanto para os problemas da macropolítica brasileira, quanto para os indígenas. Feita esta ressalva, podemos seguir e, a partir desse momento nos ateremos, somente, a

---

65 Poderíamos, a título de exemplo, apontar que o orçamento do Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento, voltado para grande agropecuária monocultora, em 2012, meados do primeiro mandato de Dilma Rousseff, foi de R\$ 10.376.929.928,00, enquanto o do Ministério do Desenvolvimento Agrário, voltado para a produção pequena e sustentável, foi de R\$ 5.035.372.170. Da mesma maneira se colocam uma série de discrepâncias entre as políticas para cultura, igualdade racial e de gênero, comunicação comunitária etc em relação as políticas "maiores". Fonte: Site do Orçamento do Senado Federal. Acesso: < [www.senado.gov.br](http://www.senado.gov.br) >.

destacar algumas práticas e formas de lutas dos indígenas, especialmente no Nordeste, que nos parecem apontar para outros horizontes distintos daqueles perpetuados pelo neodesenvolvimentismo. Nosso intuito, com isso, é avançar na trilha que já viemos produzindo ao longo desta maquinação, isto é, nos aproximarmos da perspectiva daquilo que viemos denominando de novas etnopolíticas.

Nas últimas décadas, como já mencionado, a luta indígena no Brasil, em geral, teve uma gigantesca escalada, entre muitas outras ações que fizeram com que isso acontecesse, podemos citar alguns exemplos que tiveram grande notoriedade nacional e internacionalmente. Como as mobilizações indígenas e ambientalistas contra a construção da usina hidroelétrica de Belo Monte; a luta por sobrevivência e território dos Guarani-Kaiowá no centro oeste brasileiro, assim como a Aty Guasu (Grande Assembléia Guarani-Kaiowá) que se coloca contra o avanço da plantação de soja transgênica e da pecuária em seus territórios e entornos; recentemente o movimento indígena ocupou o congresso para protestar contra uma Proposta de Emenda Constitucional (PEC-215), que representa inúmeros retrocessos nos processos de delimitação de Terras Indígenas. Especificamente no Nordeste, diversas ações políticas diretas dos indígenas procuraram se contrapor às ameaças do neodesenvolvimentismo a seus modos de vida, por exemplo: os Karapotô Plaki-ô, situados em Alagoas, ocuparam o canteiro de obras de duplicação de uma das principais estradas do país (BR-101) que serpenteia seu território; os Pankararu em Pernambuco acamparam em baixo das torres de linhas de transmissão de eletricidade que passam em suas aldeias e ameaçaram queimá-las; os Potiguara no Rio Grande do Norte resistem bravamente à entrada da monocultura de cana de açúcar em uma região praticamente totalmente tomada pela produção do álcool; os Tupinambá de Olivença lutam para fechar a extração de areia, utilizada na construção civil, de seus territórios etc. Tais ações são parte essencial e viva das novas etnopolíticas. Contudo, há também um outro conjunto de ações e formas de lutas que podem ser encaradas como mais ligadas ao polo cultural das etnopolíticas – sem nunca esquecer que nessa perspectiva não é possível separar os contornos culturais dos políticos – afinal elas se relacionam mais com a capacidade dos indígenas de serem protagonistas da produção de seus

cotidianos e de (re)elaborar seus territórios existenciais. Consideramos particularmente relevante destacar estas formas de luta “mais subjetivas”, pois sua potência e capacidade de transformação muitas vezes passam despercebidas, ou são relegadas a um segundo plano, diante do cenário extremamente violento, opressor e cheio de limitações contingenciais da política e do cotidiano brasileiros<sup>66</sup>.

No território Xocó, situado no estado de Sergipe, na beira do Rio São Francisco, o cenário é marcado por muitos conflitos mas também alegrias. Os indígenas dali pelejaram durante muitos anos com os grandes fazendeiros da região, inclusive tendo trabalhado para eles no plantio de algodão e arroz numa condição de semiescavidão. A partir da década de 1970 os Xokó passaram por um intenso processo de conflito na luta por seu território, que teve como marco principal a retomada da Ilha de São Pedro, ilha fluvial em meio ao rio São Francisco que é reconhecida pelos Xokó como morada de seus antepassados. Após a retomada, um processo bastante particular ocorreu, ao invés de ocupar as casas dos seus antigos opressores, os Xokó desmontaram a casa grande dos fazendeiros “tijolo por tijolo”, e desacorrentaram todos os animais pertencentes aos seus antigos senhores. Dessa maneira, as áreas que antes representavam o poder dos fazendeiros, hoje são apenas ruínas, e o material retirado dali foi utilizado para construir as novas casas dos indígenas. As formas de habitar e produzir dos fazendeiros foram abandonadas e a área que antes era cercada, hoje se encontra livre, sendo utilizada para o cultivo de plantas e a criação de animais soltos. Na sede da antiga fazenda, atualmente, há apenas o chão e um pedaço da escadaria do que um dia foi uma imponente fachada, memórias de um tempo de intensa opressão, que remonta aos tempos da escravidão. Como coloca Franklin, destruir esta casa grande foi fundamental no processo de construção da nova vida Xokó na volta ao seu território: “A sede foi destruída por dois motivos, não sei qual é o mais forte. Primeiro por causa da necessidade de material de construir na ilha, que a gente não tinha nada no momento da retomada, e depois a vontade de destruir o símbolo de todo aquele

---

66 As ações e formas lutas descritas, a partir deste ponto, são frutos dos encontros, experiências e reflexões gestados no contexto da elaboração feita por mim, Laila Sandroni e Jaborandy Tupinambá, do ‘diagnóstico participativo’ - que posteriormente tornou-se uma cartografia afetiva - exigido pelo Ministério da Cultura, para a implementação dos Pontos de Cultura Indígenas no Nordeste, geridos pela ONG Thydewá. Foram três meses de trabalho de campo, somados a um ano de tratamento dos materiais levantados durante nossa caminhada. Boa parte dessas reflexões, e inclusive outras, podem ser encontradas no site ‘Percurso Cartográficos: movimentos indígenas no Nordeste’. Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/> >.

sofrimento.”<sup>67</sup> Os Xokó utilizando-se materialmente daquilo que um dia significou somente impedimentos e perseguições, construíram as fundações de um viver mais livre, residindo no desejo de liberdade uma forma de lutar capaz de, em um só e único movimento, desconstruir o sofrimento, ao mesmo tempo que reconstruir a alegria. Estando na ilha de São Pedro é possível sentir essa energia e como nos disse Apolônio, a conquista do território Xokó é vivida e celebrada todos os dias. Os Xokó, hoje, têm o orgulho de dizer que podem caminhar de cabeça erguida:

O povo Xocó tem essa alegria de dizer para os nossos parentes, pra nossos irmão e para a sociedade dita civilizada que o povo xocó venceu, que o povo xocó é vencedor. Conquistamos nosso território, conquistamos nossa autonomia, conquistamos nossa liberdade. Hoje somos um povo que andamos de cabeça erguida sem olhar pra trás<sup>68</sup>.

Já entre os Pataxó da aldeia Barra Velha, no extremo sul da Bahia, faz parte da luta de muitos indígenas, a dedicação ao artesanato, que ocupa um lugar marcante nas suas vidas. O artesanato é cultura ancestral e representa também um meio de resistência e manutenção dos modos de vida no presente. Isto porque, além da importância ritual e decorativa herdada de seus antepassados, hoje, a venda do artesanato é fundamental para a sustentabilidade econômica da comunidade, bem como é uma parte importante de uma política de afirmação de sua etnicidade. O colar e o cocar são tão essenciais, quanto o arco e a flecha na luta por direitos e pela afirmação da maneira indígena de se relacionar com o mundo. Como relata Caxandó:

Hoje, se eu entrar em um certo local (departamento público) de calça e de gravata, as pessoas vão me ver como pessoa normal, mesmo se eu disser que eu sou índio, eles não vai acreditar, eles vai dizer: ‘como é índio? Você tá engravatado, está com sapato.’ Mas se eles me ver com um colar, com um cocar, com uma pintura eles vão dizer certamente: você é índio.<sup>69</sup>

O artesanato mais forte da aldeia Barra Velha são os colares, brincos e outros adereços feitos com sementes, dotados de formas complexas e grande beleza, enquanto outras aldeias produzem principalmente outras peças, como esculturas de madeira e cocares de pena. Devido a estas diferenças e à intensa relação de amizade e parentesco com as outras aldeias e povos do sul e extremo sul da Bahia, o artesanato de Barra Velha semeia uma complexa rede de trocas, que por sua vez fortalece as alianças entre os indígenas.

67 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/23/> >.

68 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/23/> >.

69 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/barra/> >.

O artesanato é também uma parte fundamental da relação dos Pataxó de Barra Velha com a mata, pois a coleta dos materiais para a confecção dos artesanatos é uma das mais frequentes atividades nas áreas de floresta no entorno da aldeia. Mas nem sempre os indígenas tiveram o caminho livre para exercer estas atividades. A fala de Xahey sobre o conflito com o IBAMA, logo abaixo, deixa claro que a visão do ambientalismo conservacionista que acredita em ilhas intocadas de natureza “virgem”, muitas vezes, estabelece de cima para baixo áreas cercadas de uso e acesso restritos, que se chocam drasticamente com as práticas da aldeia.

Falando sobre o IBAMA, pela vontade deles, nós não tem acesso de nada ali dentro, nós não pode caminhar dentro, a gente não pode tirar nada, as sementes, buscar as sementes, buscar uma imbirá, buscar um cipó pra gente fazer nosso artesanato. E foi aí que nós levamos pra retomar o parque da mão do IBAMA, porque a gente não tinha a nossa liberdade, nós andava oprimido que não podia passar, que não podia usar o nosso material. Foi aí que nós levamos pra fazer o movimento no Monte Pascoal, mandar eles embora e nós retomar aquele local. E hoje nós temos a liberdade de entrar, nós passa de noite, passa de dia, dentro daquele local, sem cisma nenhuma. A gente hoje tem um acesso porque nós viu que foi preciso nós ir buscar, pegar nosso maracá, nossa tanga e ir prali, tomar o poder da mão deles, porque eles estavam querendo mandar em nós que somos nativos. (...) E se eles tentar proibir novamente, nós temos de voltar de novo, rasgar aquela rede de arame novamente, abrir ela pra nós passar<sup>70</sup>.

Uma vez em Barra Velha, é muito comum escutar que a presença dos indígenas na mata não significa degradação, pelo contrário, significa a reprodução da comunidade e da própria mata, a floresta é espaço vivido, preche de símbolos e traços da vida Pataxó.

Os Kariri-Xocó, depois de muita luta, conseguiram parte da demarcação de seu território, e mesmo com o histórico de ódio que a população da cidade de Porto Real do Colégio, em Alagoas, nutria sobre os indígenas, relatado abaixo por Nhenety, liderança local, assim como os ainda presentes conflitos, hoje há uma relativa paz entre essas populações.

Nós ocupamos aqui 31 de outubro de 1978. Dia dois de novembro saiu no jornal: Mil índios armados ocuparam a fazenda modelo. E aí a cidade torcia pra nós ser expulso daqui, torcia contra nós. Eles dizia: vocês nunca vai ganhar, essa terra é do governo federal. Em época de ditadura... Mas a gente ficou [...] e aí quando começava o avião a andar o povo começava a falar: vai ser expulso agora! Vão jogar bomba!<sup>71</sup>.

70 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/barra/> >.

71 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/20/> >.

A relativa paz atual, segundo Nhenety, é fruto de um intenso processo ativo, regido por anos a fio, de gerar espaços de bem-estar entre índios e não-índios. No processo de negociação da delimitação do território os Kariri-Xocó, por exemplo, fizeram questão de deixar a vila e outros pequenos povoados do entorno fora da demarcação, com o intuito de evitar maiores conflitos com a população não-indígena da região. Desde então, os indígenas se dedicaram a criar um ambiente de cooperação com a cidade. Nos dias de hoje, o futebol é um dos principais portadores da paz na região. A aldeia Kariri-Xocó, apesar de relativamente pequena, conta com três times de importância local. No futebol, há uma grande troca com a população das redondezas, visto que os campeonatos são muito populares. Outro aspecto de troca com não índios, e de fortalecimento da luta pela paz, é o xamanismo, dado que muitas pessoas buscam os indígenas para trabalhos de cura e também ensinamentos espirituais. E a construção dos caminhos da paz pelos Kariri-Xocó não se restringe à região de Porto Real do Colégio: os grupos de cultura Kariri-Xocó têm uma forte atuação fora da aldeia. São mais de 30 grupos que realizam diversas atividades culturais, entre elas apresentações públicas e um forte trabalho pedagógico em escolas dentro e fora do estado de Alagoas, que busca combater a lógica e os sentimentos de segregação.

Chamará a atenção de qualquer um que se encontre entre os Pankararu, no sertão pernambucano, a grande quantidade de rituais e festividades que acontecem cotidianamente na aldeia. Todas as semanas são realizados diversos rituais para pagar promessas e/ou agradecer aos encantados pelas graças alcançadas. Isto sem contar os rituais menores, realizados nas casas somente para poucas pessoas, e também as grandes festividades tradicionais realizadas todos os anos, cada uma à sua época, como a Corrida do Umbu. Atiã nos relatou a importância desses rituais:

Nós indígenas estamos sempre cantando, sempre estamos louvando nossos toantes de croá, que é os nossos encantados e os nossos mais velhos sempre estão passando, participando, afirmando cada vez mais. E hoje a tarde nós vai ter nosso ritual dos nossos praiá, e amanhã também. Geralmente é um dia de terça, um dia quinta-feira, dia de sábado, dia de domingo... e também pra noite a gente faz as nossas cura, não tem dia nem hora. Adoeceu um índio Pankararu, seja ele velho, seja uma criança, um adolescente, um jovem, a gente levamos pra nós fazer a nossa cura com os nossos encantados. E se for de fazer a cura aqui a gente faz dentro da aldeia, se não, leva pro homem da caneta que é o médico. E assim por diante a gente sempre estamos perto cantando, pisando nosso toré, cantando nosso toante e isso é parte do ser Pankararu.<sup>72</sup>

---

72 Acesso: < <http://www.exodo.net/percursoscartograficos/2015/07/03/22/> >.

Através das atividades espirituais, os Pankararu vão entrelaçando intensas relações de reforço mútuo, solidariedade e amizade. Luciano Pankararu nos destacou que a partilha é parte fundamental do cotidiano deles, e que praticamente todos os rituais são muito ricos em comidas e bebidas, sendo parte essencial das atividades a oferta de pratos, tanto para os encantados, como para todos os presentes. Desse modo, os rituais com sua ciência e força unem de maneira viva e resistente os Pankararu, costurando a trama que consegue, mesmo em meio à ríspida e severa aridez das privações que este povo suporta, gerar vidas repletas de fartura.

Os exemplos do que viemos tentando expor aqui são infindáveis. Citamos somente alguns a título de demonstrar a grande multiplicidade de ações, lutas e perspectivas que atravessam e constituem, transversalmente, as novas etnopolíticas. Através de suas práticas cotidianas, ações políticas diretas e reapropriações, os indígenas no Nordeste vem se fortalecendo, abrindo novas trilhas, novas territorialidades, que nutrem a construção de outros modos de vida, outros mundos, outras ecologias, capazes de transformar suas próprias realidades – mas certamente outras também.

## **4 DE BRASIS E AMORES: JUVENTUDE E REDES DE CULTURA E ARTE**

### **4.1 DA CULTURA DO TRABALHO PARA O TRABALHO DA CULTURA**

No livro *Gramática da Multidão* (2003) Paolo Virno nos apresenta um interessante questionamento: qual seria o papel da produção cultural, em especial Virno se refere às práticas da indústria da comunicação ou cultural, na superação de um modo de produção baseado no fordismo-taylorismo em favor do pós-fordismo. A sua hipótese é que a produção cultural, atualmente, cumpriria um papel similar àquele realizado pela 'indústria dos meios de produção', isto é, o setor responsável por produzir as máquinas e demais instrumentos que serão utilizados nos outros setores produtivos. O que Virno nos apresenta é que a produção cultural seria responsável, pelo menos desde a virada do fordismo para o pós-fordismo, por forjar as técnicas e procedimentos, os meios de produção, que irão servir como base posteriormente à todos os setores da economia contemporânea, com efeito, o conjunto da produção social, e não somente os setores ligados a indústria cultural.

Para compreendermos melhor o que Virno nos apresenta, dentre as muitas perspectivas teóricas que buscam se relacionar e analisar as recentes transformações dos modos de produção, encontramos particularmente notável a proposição realizada, e destacada, por parte da escola teórica pós-autonomista, de uma distinção qualitativa entre biopoder e biopolítica. Muito resumidamente, pode-se dizer que o biopoder seria o poder sobre a vida, enquanto a biopolítica seria uma política de expressão da potência da vida (PELBART, 2002; REVEL, 2008). Como forma para aclarar esse ponto, se propõe que acessemos o conceito de trabalho imaterial ou, em outras palavras, biopolítico, como veremos. Ainda na esteira da escola teórica pós-autonomista, pode-se afirmar que, no contexto atual, de um capitalismo cognitivo, o trabalho imaterial estaria subsumindo todos os outros modos de trabalhar e seria, potencialmente, uma fonte de autonomia dos trabalhadores às determinações do capital, pois seria tendencialmente constituído por uma força de trabalho difusa, que conteria os meios necessários para ser capaz de cuidar e organizar a si própria, o trabalho e a relação com o capital. Isto se daria porque o

trabalho imaterial se realiza, prioritariamente, através de elementos constituintes dos próprios trabalhadores – como relações afetivas, cognição, capacidades comunicativas, criatividade etc – que não podem ser totalmente pré organizados e homogeneizados pelo capital. O trabalho imaterial, dessa forma, tende:

a sair do mundo limitado do terreno estritamente econômico, envolvendo-se na produção e na reprodução geral da sociedade como um todo. A produção de ideias, conhecimentos e afetos, por exemplo, não cria apenas meios através dos quais a sociedade é formada e sustentada; esse trabalho imaterial também produz diretamente relações sociais. O trabalho imaterial é biopolítico na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social. (HARDT; NEGRI, 2005, p. 101).

Nesse sentido, o trabalho contemporâneo é produção de subjetividades, ou seja, pode-se dizer que o trabalho imaterial é, tendencialmente, produção biopolítica, uma política de expressão da potência da vida, onde “a distinção entre o econômico e o político tende a desaparecer, e a produção de bens econômicos também tende a ser a produção de relações sociais, e em última análise da própria sociedade” (ibid., p. 437).

Eva Illouz, em outra chave de pensamento, também busca se relacionar com as recentes transformações do trabalho. Para tal, no livro 'O amor nos tempos de capitalismo' (2011), a autora descreve e analisa o papel desempenhado pelo afeto nas relações capitalistas desde a introdução da psicologia nas formas de trabalho no início do século XX, até as relações mediadas pelas redes contemporâneas. Para ela, a mobilização e introdução, paulatina, dos afetos nos modos de vida atravessados pelas relações capitalistas, forjou de maneira decisiva a forma como experimentamos o mundo atualmente, ao ponto que se pode dizer que:

O capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros, com isso produzindo o que vejo como um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico (ILLOUZ, 2011, ebook)

A afirmação da existência de um capitalismo afetivo, nos leva a indagar o que Eva entende como afeto:

O afeto é uma entidade psicológica, sem dúvida, mas é também, e talvez até mais, uma entidade cultural e social: através dos afetos nós pomos em prática as definições culturais da individualidade, tal como se expressam em relações concretas e imediatas, mas sempre definidas em termos culturais e sociais. [...] Os afetos são aspectos profundamente internalizados e não reflexivos da ação, não por não conterem cultura e sociedade suficientes, mas por conterem um excesso delas. (ibid.)

Diante do exposto, pode-se afirmar que estamos, atualmente, diante de um cenário onde a produtividade dos afetos, da criatividade, da comunicação e do conhecimento se coloca como central na economia e nos modos de vida contemporâneos. Aqui reencontramos as formulações de Virno supramencionadas e, seguindo essa trilha, destacamos que as mudanças na forma de se produzir, experimentadas pelo menos nos últimos 40 anos, apontam que houve uma transformação no “espírito do capitalismo”, onde a ‘cultura do trabalho’ se volta para o ‘trabalho da cultura’ ou, melhor, a ‘cultura do trabalho’ se torna uma ‘cultura do trabalho da cultura’. Isto é, no capitalismo cognitivo e/ou afetivo, a cultura e a arte embebem o trabalho, e vice-versa. Dito isto, antes de seguirmos, gostaríamos de realizar uma ressalva: afirmar que potencialmente o trabalho imaterial seria uma fonte de autonomia dos trabalhadores às determinações do capital, não significa ignorar que a relação entre, de forma ampla, cultura e trabalho é permeada por conflitos. O que se deseja explicitar aqui, é que se, por um lado, há uma dimensão de liberdade e autonomia estabelecida nessa relação, por outro há também capturas, em termos de sujeição e exploração, ou seja, biopoder. Para exemplificar isso por outro ângulo, retomemos os argumentos de Eva Illouz que nos aponta como a psicologia, enquanto discurso científico sobre os afetos, foi importante para a produção de novas formas de sociabilidade no mundo do trabalho:

[...] para os administradores e os proprietários de empresas, a linguagem da psicologia se adequava particularmente a seus interesses: os psicólogos pareciam prometer nada menos do que aumentar os lucros, combater a agitação trabalhista, organizar as relações entre gestores e empregados de um modo que evitasse o confronto e neutralizar as lutas de classe, ao formulá-las na linguagem benigna dos sentimentos e da personalidade. Pelo lado dos trabalhadores, a linguagem da psicologia era atraente porque parecia ser mais democrática [...] Embora a maioria dos sociólogos tenha visto os usos iniciais da psicologia na empresa como uma nova forma de controle sutil e, portanto, mais potente, permito-me divergir e sugiro, ao contrário, que ela exerceu uma atração significativa sobre os trabalhadores por ter democratizado as relações de poder entre empregados e administradores. (ILLOUZ, 2011, ebook)

Aqui nos encontramos imersos na problemática sobre a dimensão afetiva no mundo do trabalho ter sido, e segue sendo, mobilizada de forma ambígua: como mecanismo de alargamento das fronteiras da liberdade e também como “pacificação” de conflitos – inclusive de classe. O que se pode constatar disso é que por um lado, existe uma modulação dos afetos dos trabalhadores no sentido de tentar neutralizar – e no limite dirimir – os elementos antagônicos produzidos no

mundo do trabalho. Contudo, por outro lado, não se pode afirmar que a expansão da dimensão imaterial no mundo do trabalho seja somente dominação capitalista, afinal, seguindo o pensamento aqui desenvolvido, esta traz – ou ao menos potencializa – elementos de democratização das relações de poder. Feita essa breve introdução, antes de prosseguirmos nesta maquinação, gostaríamos de ressaltar que o conteúdo aqui desenvolvido, no contexto das tramas cartográficas como um todo, é o que mais se assemelha a uma espécie de análise de conjuntura. Isto é, esta maquinação foi produzida em relação direta, no “calor”, de uma situação, debate, território ou, melhor, controvérsia, específica, como veremos. Nesse sentido, ela, assim como foi produzida, deve ser acessada sobre a ótica dos problemas colocados no tempo, contexto e circunstâncias a ela circunscritas. As teorias, conceitos e pesquisas mobilizadas para a produção desta maquinação, pode-se afirmar, se encontram mais no terreno do agenciamento do que do empirismo. Com efeito, a não observação desta ressalva pode levar a mal-entendidos e generalizações que pouco interessam aos objetivos dessa maquinação.

#### **4.2 PARA ALÉM DA APOLOGÉTICA DO NEOMODERNO E DO PÓS-TUDO**

Na esteira das pesquisas atuais que procuram investigar os conflitos que atravessam os modos de produção e de trabalho do capitalismo contemporâneo temos a contribuição do cientista social Giuseppe Cocco. Em seu texto 'Não existe amor no Brasil maior' publicado em 2013, Cocco procura realizar, de forma sistemática, uma série de análises da situação sociopolítica específica do Brasil. O principal argumento do texto é que o Brasil passou nos últimos anos por uma transformação profunda e progressiva com a introdução de novas formas de mobilização da produtividade. Para o autor, essa transformação é atualmente o terreno tanto da expansão exponencial da fragmentação social, como das possibilidades de produção de novas subjetividades com base na autovalorização.

Nesse horizonte, Cocco transita e busca expor os pontos de vista – e suas consequências políticas – do que ele chama de “pós-tudo” e “neomoderno”. Ao mesmo tempo, busca apresentar e produzir outra perspectiva que não seja nem uma nem outra. A perspectiva “pós-tudo”, pode-se afirmar, se identifica e é produzida no âmbito de determinadas redes de cultura e arte, nas palavras do autor são “novas

formas mortas de representação, ou seja, ONGs, 'Casas' e outros 'Circuitos', que, com base na linguagem do 'pós-qualquer-coisa', transformam os ativistas em empregados e os empregados em precários.”(COCCO, 2013). Já a perspectiva “neomoderna” pode ser identificada com alguns setores (neo)desenvolvimentistas do governo de coalização do PT e mais especificamente da gestão Dilma Rousseff. Essa perspectiva: “põe em prática os grandes projetos da ditadura (Belo Monte, centrais nucleares, submarino atômico). [...] Os governos passam, o racionalismo modernista fica, soberano absoluto.” (COCCO, 2013). Apesar de nos interessar em especial, para os fins deste trabalho, a perspectiva dita “pós-tudo”, não é possível separar uma da outra, afinal:

[...] a oposição entre o 'pós' e o 'neo', entre o digital e o analógico, entre o cognitivo e o industrial sustenta dois totalitarismos: aquele apologético do 'pós-tudo', que escamoteia e esvazia as novas lutas (de classe) afirmando que o conflito apenas opõe o digital ao analógico, o cognitivo ao industrial; e aquele do 'neomoderno', que também esvazia as lutas e os conflitos em nome de um desenvolvimento que, pela mágica da intervenção estatal, se pareceria com o 'socialismo'. [...] Nos dois casos, o horizonte da história e da política é aquele de uma racionalidade que é sempre capitalista, mesmo que para os apologistas do 'pós' o capitalismo seja 'pós-industrial' e privado (mercadista) e para os outros 'industrial' e público (estatal). Na realidade, o binarismo infantil “digital” versus “analógico” apenas reproduz as duas faces da mesma exploração capitalista do trabalho da subjetividade, assim como o fordismo e o socialismo foram as duas caras da mesma exploração do trabalho fabril. (COCCO, 2013)

Portanto, apesar de uma aparente oposição entre os “pós” e os “neos”, ou entre o “analógico/industrial” e o “digital/cognitivo” há uma retroalimentação e legitimação de uma parte para a outra. Apesar de haverem atritos e disputas reais entre uma posição e outra, as duas coincidem na reprodução da exploração capitalista do trabalho da subjetividade, em outros termos, são duas cabeças de um mesmo corpo, uma espécie de monstro como o Ortos<sup>73</sup>. Dessa forma, as perspectivas “Pós-tudo” e “neomoderno” caminham conjuntamente e necessitam uma da outra, apesar de manterem suas diferenças nas formas com que mobilizam o trabalho imaterial, para sua conseqüente captura e exploração. Cocco, ao expor essa dinâmica de retroalimentação dos “pós” e dos “neos” coloca que essa conjunção se materializa no que ele chama de *Brasil Maior* que estaria em dissonância com um *BRASIL menor*. Esse último seria produzido por dinâmicas de mobilização social baseadas nas lutas de pobres, índios, negros, mulheres, gays e,

73 Ortos é uma figura mitológica greco-romana representada por um cão bicéfalo que ajudava a pastorear um dos maiores rebanhos, ou seja riqueza, narrada nos doze trabalhos de Hércules.

no nosso caso em específico, jovens que buscam trabalhar com cultura e arte fora dos “currais” das grandes empresas de comunicação ou dos esquemas de financiamento e projetos, digamos, mais “tradicionais”.

Para articular as dinâmicas entre o *Brasil Maior* e o *menor*, Cocco analisa e utiliza como exemplo a campanha vitoriosa do prefeito de São Paulo Fernando Haddad. Nesse ponto vale uma ressalva: não nos interessa em particular expor ou analisar, pormenorizado, a campanha de Haddad. Contudo, gostaríamos de nos apoiar nas análises do autor para expor algumas poucas questões mais gerais sobre a participação de redes de arte e cultura no que ele próprio chama de sustentação de formas mortas de representação que mantêm o dramático deficit democrático.

Um pouco antes das eleições para a prefeitura de São Paulo foi organizado um grande evento de rua envolvendo algumas redes ligadas a produção de cultura e arte em São Paulo chamado 'Existe amor em SP' em apoio a candidatura de Haddad – mesmo que de forma velada inicialmente. Esse evento foi organizado, segundo Cocco, na conjunção entre “pós” e “neos”, e a partir da criação de um *branding* do amor. É possível interpretar que essa conjunção e esse *branding* tinham como objetivo transformar o conflito em torno do deficit democrático em harmonia, ou seja, pacificar o conflito a partir de uma determinada ideia de amor e da tentativa de neutralização das dinâmicas de mobilização social das lutas por mais democracia de redes de cultura e arte majoritariamente formadas por jovens. Nesse caso, pode-se afirmar que o Brasil Maior procurava produzir uma determinada visão neutralizante do amor: um *Amor Maior*. Contudo, Cocco conclui seu texto expondo que o amor só existe quando imanente às práticas das lutas e da democracia. Só pode ser constituído no horizonte da liberdade e da organização autônoma do conflito e não em sua neutralização. A paz ou a harmonia, nesse caso, só se constituem quando imanentes à produção autônoma incessante e *conflituosa* do trabalho imaterial. Dessa forma, dissociado da apologética dos “pós” e dos “neos”, podemos dizer, portanto, que se constitui o que gostaríamos de chamar de '*amor menor* do *bRASIL menor*', mesmo que exista uma tentativa constante de neutralização e passagem desse *amor menor* para um *Amor Maior*. Entretanto, mesmo que se assuma o ponto de vista da constituição do *amor menor* e de sua dissociação do “pós” e do “neo”, surgem algumas questões a serem indagadas.

Afinal, o *Amor Maior* só pode e só pôde se constituir materialmente com a contribuição ativa do *bRASIL menor* e, assim sendo, também de um *amor menor*. Dessa forma, porque e como o *bRASIL menor* implica seu trabalho na produção de redes de cultura e arte na sustentação de um Brasil Maior, ou seja, como se dá esse processo de passagem de um *amor menor* para um *Amor Maior*?

### 4.3 REDES E JUVENTUDE

Através das análises apresentadas anteriormente, podemos dar prosseguimento ao nosso trabalho, afinal estas são de suma importância para uma melhor compreensão do território – ambiente – onde se estabelecem as relações de produção de redes de cultura e arte e também de seus principais produtores, a saber: a juventude. Vale explicitar que não estamos falando de juventude de forma abrangente ou como uma categoria universal e individualizante, nos referimos, especificamente neste trabalho, à juventude em sua relação de coemergência com redes de cultura e arte. Nesse sentido, adota-se uma perspectiva metodológica relacional, conforme propõe Schmitt:

As abordagens relacionais, em seus diversos matizes, têm como ponto em comum a ruptura com uma epistemologia baseada em unidades pré-construídas, sejam elas o indivíduo, a sociedade ou a cultura. Os atores sociais, suas características e dinâmicas de interação, só existem, efetivamente, como parte de uma teia de interdependências, impossível de ser apartada de seus contextos temporais e espaciais de existência. (SCHMITT, 2011, p. 86)

Para os fins desse trabalho, dentro do universo das perspectivas metodológicas relacionais, partimos da ideia de cartografia dos desejos enquanto método de pesquisa em humanidades<sup>74</sup>. Busca-se, aqui, prioritariamente, realizar um trabalho que possa cartografar, em parte, o território onde se desenvolvem as estratégias de formações do desejo nas relações entre jovens e redes de cultura e arte no Brasil.

Dito isto, gostaríamos de apresentar algumas questões, para além – e complementares – das já apresentadas até o momento, que nos acompanharão a partir desse ponto: Por que as redes são majoritariamente formada por jovens e assumem atualmente um papel importantíssimo na produção de arte e cultura?

<sup>74</sup> Nos atemos, aqui, somente em apontar algumas questões que nos acompanharam e que foram forjadas no processo de pesquisa para a elaboração desta maquinação. De maneira geral, as questões metodológicas foram inseridas transversalmente no corpo do texto. Para uma explanação mais detalhada sobre a perspectiva cartográfica adotada, Cf. ‘Cartografias do Sul, do Sol e do Sal’ desta tese.

Complementando, por que boa parte dos jovens que buscam exercer a criatividade e se expressar, atualmente, buscam, no sentido de trabalhar e produzir, redes de cultura e arte?

Muito se diz sobre a crise da indústria cultural, seus modelos de negócio e das instituições públicas de cultura – aparelhos de cultura: museus, teatros, bibliotecas etc. Não nos interessa, em particular, analisar essa crise ou mesmo se ela se verifica. O que se aponta nesse trabalho é a recente emergência de novas formas de subjetivação e produção de cultura e arte que através de tecnologias digitais e dos dispositivos em rede vêm transformando a maneira de organização dos produtores, assim como da própria produção, circulação e consumo de cultura. Ressalta-se que afirmar o processo de inovação nas formas de produção de cultura e arte, não significa afirmar uma distância radical com as formas “tradicionais”: grandes empresas de comunicação e aparelhos públicos de cultura. Afinal, certamente há uma interação entre as formas “industriais” de produção de cultura, e as redes. Por exemplo, a produção das redes diversas vezes é orientada pela encomenda ou compra por espaços “tradicionais”. O que se tenta explicitar aqui é que essas novas formas, em rede, em muitos aspectos parecem ressignificar as práticas e discursos das estruturas “tradicionais”. É nesse sentido que nos interessa, em particular, olhar para as redes ao invés das indústrias culturais, por entendermos que essas novas formas estão em uma maior sinergia com as transformações dos modos de produção e vida contemporâneos, em suma, com o imaterial. A ideia de redes de cultura e arte se assemelha, muitas vezes, com os conceitos de indústria criativa e economia criativa. Embora reconheçamos essa ligação, concentra-se aqui especificamente, como dito anteriormente, na relação de coemergência entre redes de cultura e arte e juventude.

Canclini em seu texto 'De la cultura postindustrial a las estrategias de los jóvenes' (2012), afirma que a juventude não é uma essência e nem é uma condição estruturada pela faixa etária, sendo, em realidade, uma posição na qual se experimenta as transformações culturais e sociais. É nesse sentido que pode-se ver a estreita relação entre redes e juventude, afinal se as redes de cultura e arte estão em maior sinergia com as recentes transformações dos modos de produção e vida, isso as posiciona junto a juventude. Podendo-se ir além, as redes estão em sinergia

com a contemporaneidade na medida em que se *coproduzem* com a juventude. A partir dessa perspectiva, vemos um dos motivos de porque as redes se tornam extremamente atraentes para jovens – que buscam exercer a criatividade e desejam se expressar. Afinal, as redes transformam o universo das práticas e discursos de organização, produção, distribuição e consumo de arte e cultura, o aproximando da ética hacker de liberdade, autonomia, horizontalidade e descentralização tão caras e presentes nas práticas e discursos sobre as novas tecnologias digitais e a internet. Práticas e discursos que, dessa maneira, impregnam os modos de vida da juventude conectada às redes de cultura e arte.

Afirmar que as redes estão em maior sinergia com os modos de produção atuais significa também que estas, tendencialmente, vão ocupando espaços cada vez mais centrais na economia e na política. Nesse horizonte, pode-se observar outro motivo para a atração que as redes exercem sobre jovens, pois uma das lutas cotidianas da juventude é conseguir obter valor de suas práticas, num mundo “dominado” por adultos e suas práticas “estabelecidas” – mesmo que em crise – de economia e trabalho que em diversos aspectos se contrapõem às práticas e discursos dos jovens. Diante desse cenário, para muitos jovens, as redes se tornam uma possibilidade concreta de melhoria de suas condições de trabalho e vida, tanto no sentido de espaços de sociabilidade e expressão de desejos, como de geração de renda. Em outras palavras, as redes podem aparecer como um horizonte para trabalhos e formas de expressão mais abertos e, inclusive, como espaços privilegiados para a construção de oposição às dinâmicas de poder e controle constituídas.

No Brasil, o jornalista e pesquisador Rodrigo Savazoni é um grande defensor dessa visão, expressa de forma sistemática em seu livro, recém lançado: 'A onda rosa-choque: reflexões sobre redes, cultura e política contemporânea' (2013). A partir das análises de alguns grupos – redes como: Fora do Eixo, Casa de Cultura Digital, Transparência Hacker entre outros; Savazoni propõe uma positivação extrema do que ele chama de “aliança rosa”<sup>75</sup> que, na sua visão, vem transformando

---

75 Na parte intitulada 'Rosa-choque' de seu livro, Savazoni explica que a expressão “aliança rosa”, assim como o próprio título do livro, foram cunhados em referência aos coletivos organizadores e ao próprio evento #ExisteAmoremSP. Estes são os mesmos coletivos e evento identificados por Cocco como “pós-tudo”.

profundamente as formas econômicas e políticas no Brasil. Como se pode verificar em algumas passagens de seu livro:

Falo em redes político-culturais na perspectiva de construir um conceito que nos permita começar a classificar alguns dos mais expressivos fenômenos contemporâneos nos campos da cultura e da política. Recorro à expressão político-cultural por enxergar nela uma forma de expressar concentradamente três características que observo nesses grupos que estão produzindo a história do nosso tempo: (1) a organização do campo da produção imaterial, ou simbólica, ou cultural; (2) a formulação de uma nova cultura política, baseada na colaboração, no afeto e em dinâmicas em rede (mais ou menos horizontais); e (3) a interferência, a partir da comunicação e da cultura, nas dinâmicas de poder tradicionais. (SAVAZONI, 2013, p. 23)

Um pouco mais adiante:

Tecer redes passa a ser, então, a forma que as dissidências possuem para estabelecer linhas de fuga, comportamentos alternativos, práticas desviantes. É também uma forma de acumular capital 'social e cultural' [...]. Ou seja, valor em torno de sua produção. Cada vez mais, essas formas de se organizar são reconhecidas como as principais práticas das novas gerações. (Idem., p. 25)

Entretanto, apesar de reconhecer um grau de materialidade nesta interpretação, pode-se argumentar que nem tudo é um mar de rosas na “onda rosa-choque” – como Savazoni parece propor em suas análises. Afinal, assumir que as redes estão em profunda sinergia com os modos de produção contemporâneos, exige que paralelamente à afirmação de suas características biopolíticas, se faça o exercício de análise de sua dimensão de biopoder.

Isabell Lorey em seu artigo 'Gubernamentalidad y precarización de sí: Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales' (2008), a partir do trabalho de Foucault, estabelece uma relação bastante interessante sobre as práticas e discursos envolvidos, atualmente, no exercício da criatividade e as formas de sujeição e exploração dos sujeitos desse exercício. Lorey chama a atenção para a relação entre os modos de vida e trabalho alternativos<sup>76</sup> e a precarização generalizada – *modus operandi* preponderante no capitalismo cognitivo. Ou seja, instabilidade financeira, falta de direitos sociais, planos de vida submetidos a constante execução e busca de projetos de curtíssima duração, falta de remuneração com base em promessas de obtenção de capital cultural ou social –

76 Lorey se refere a modos de vida alternativos como sendo realizados por pessoas que seguem a promessa de poder, a partir do trabalho, serem responsáveis pela própria criatividade, fabricar a vida de acordo com seus desejos e se contrapor a normalização. Já Martín-Barbero afirma que: “Estamos [...] diante de juventudes cujas sensibilidades respondem, não só, mas basicamente, a *alternativas de socialidade* que permeiam tanto as atitudes políticas quanto as pautas morais, práticas culturais e gostos estéticos.” (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 13, grifo nosso)

exposição – etc, são realidades cotidianas dos produtores culturais. Sem contar que, ao passo que é cada vez mais importante a escolarização num capitalismo cognitivista, muitas vezes as redes que propõem um modo de vida alternativo, ao misturarem o tempo de trabalho com a vida em geral, são lugares de superexploração do tempo de jovens que ainda são estudantes, o que os impede ou dificulta bastante que consigam dar prosseguimento a sua formação escolar, aprofundando a precarização. Dessa forma:

[...] son precisamente estas condiciones de vida y trabajo alternativas las que se han convertido, de forma creciente, en las más útiles en términos económicos, puesto que favorecen la flexibilidad que exige el mercado de trabajo. Así, las prácticas y discursos de los movimientos sociales de los últimos treinta o cuarenta años no sólo han sido resistentes y se han dirigido contra la normalización, sino que también, al mismo tiempo, han formado parte de las transformaciones que han desembocado en una forma de gubernamentalidad neoliberal. (LOREY, 2008, p. 72)

É verdade que as características da precarização não são realidades novas no mundo do trabalho da cultura, afinal os trabalhadores da cultura, fora raríssimas exceções, nunca estiveram inseridos no regime de bem-estar social baseado em dinâmicas salariais e de emprego, atuando normalmente segundo a lógica da 'empregabilidade', isto é:

Uma transação entre o capital comprador da força de trabalho que nunca garante ao 'vendedor' (o trabalhador) um retorno e uma proteção estáveis. O 'vendedor' deve sempre estar em condições de ser 'vendível': empregável, implicando não somente a precariedade do emprego, mas também a subsunção da própria vida (o tempo todo, os afetos, as faculdades linguísticas e as relações sociais) dentro do trabalho. O trabalho se torna relação, seu conteúdo é, pois cultura, significação e vida. A exploração passa pelos mecanismos que permitem reduzir a relação à 'transação'. (COCCO, 2012, p. 21)

Vale ressaltar também, que os jovens através do exercício da criatividade e do caráter inovador de suas práticas, inclusive e principalmente em rede, vem tentando transformar essas condições da precariedade em virtudes para suas vidas (CANCLINI; CASTRO; CRUCES, 2012). Contudo, o que se observa é que, muitas vezes, as redes, ou modos alternativos de vida, não ultrapassam as barreiras da precarização e, conforme aponta Lorey, por serem produzidas com base nos valores de liberdade e autonomia, em alguns casos, reinventam e reforçam as condições de precariedade e exploração. No limite, as redes e seus modos de funcionamento são

apresentadas e mobilizadas como figuras modelo pelas – do que foi apresentado anteriormente – formas mortas de representação.

Quienes trabajan de forma creativa, estos precarios y precarias que crean y producen cultura, son sujetos que pueden ser explotados fácilmente ya que soportan permanentemente tales condiciones de vida y trabajo porque creen en su propia libertad y autonomía, por sus fantasías de realizarse. En un contexto neoliberal son explotables hasta el extremo de que el Estado siempre los presenta como figuras modelo. (LOREY, 2008, p. 74)

Outro ponto que vale ser ressaltado, mesmo que rapidamente, é que essas redes, na medida que vão se tornando mais centrais na economia e na política, através de suas relações com grandes empresas e partidos políticos, controlam e reorientam os financiamentos – privados e públicos – e a circulação, para públicos mais amplos, de cultura. Dessa forma, estar fora ou se opor a seus funcionamentos e hierarquias muitas vezes pode representar, para jovens que querem se inserir ou se manter no mundo do trabalho da cultura, um *blackout*. O medo e a insegurança, frutos da precarização, se tornam mecanismos para a produção de um mundo em que “ Todo el mundo tiene que continuar «a toda velocidad»; si no lo haces te quedas fuera” (LOREY, 2008, p. 75).

Com efeito, evidencia-se que os argumentos apresentados até o momento não vão no sentido de produzir uma perspectiva maniqueísta. Afinal, como sublinham Canclini e Cruces na introdução de seu livro: [...] la posición de los jóvenes no es, en realidad, ni necesariamente tan libre como a veces se supone ni, por otro lado, tampoco completamente sometida, determinada. Hay un ejercicio de agencia por su parte [...] (CANCLINI; CASTRO; CRUCES, 2012). Assim como Lorey coloca que:

La precarización [...] ha venido a ser una contradicción inherente a la gubernamentalidad liberal que, como anormalidad, perturbaba la dinámica estabilizadora [...]. En este sentido, ha sido con frecuencia el disparador de las luchas y los comportamientos de resistencia.

Nesse ponto, as análises sobre biopoder e biopolítica, apresentadas anteriormente, nos auxiliam a reconhecer o jogo existente entre as dinâmicas de controle e de resistência na relação de coemergência de redes e juventude. Parte-se, portanto, da perspectiva de que existem atravessamentos entre biopoder e biopolítica, contudo, ressaltamos que isso não significa que se possa apreender suas dinâmicas como simétricas. Com base no exposto, podemos retomar as questões colocadas no decorrer do presente trabalho, em especial: quais são as

relações e formas de poder implicadas na passagem do *amor menor* para o *Amor Maior*? E mais especificamente, quais são os mecanismos que fazem a juventude colaborar com as redes de cultura e arte? Certamente, não temos respostas bem acabadas para questões tão amplas e profundas. Realiza-se, apenas, nesta maquinação – e, com efeito, nesta tese como um todo – um esforço teórico no sentido de abordá-las – mesmo que inconclusivamente.

#### 4.4 DO ESPECTRO E SUAS FREQUÊNCIAS

Propõe-se, a partir desse momento, fazer uma espécie de excursão relâmpago. A ideia é que visitemos rapidamente, como alguém que vasculha o espectro do rádio, diferentes estações. Como “seletores de frequências”, através do contato com sintonias e ruídos produzidos na passagem de uma estação a outra, nos deteremos sobre determinadas abordagens teóricas e conceituais que versam sobre – ou podem ser utilizadas para analisar – o processo de “atração” exercido pelas redes de cultura e arte para com a juventude. Ressalta-se que objetiva-se não cair no catastrofismo ou no denunciamento, quer dizer, na crítica moral na apresentação das diferentes “frequências”. Tampouco realiza-se, nessa parte, uma apuração minuciosa dos conceitos propostos para sua posterior replicação generalista. Mas ao contrário, procura-se “visitar” rapidamente conceitos, já bastante esmiuçados, no sentido de realizar uma espécie de termômetro das possibilidades de abordagens analíticas do nosso tema de pesquisa. Nosso intuito é através dessa excursão, entrar em contato com – e em certa medida produzir – um ferramental teórico materialista que possa compor, nos auxiliar e, no limite, ampliar nosso espectro, ou seja, faixa de frequências.

Como primeira “frequência” a ser visitada temos a ideia de que na relação entre redes e juventude se estabelece uma *nova escravidão*. Resumidamente, o conceito de escravidão contemporânea, em geral, no Brasil, é mobilizado quando existem características de relações de trabalho baseadas no aliciamento, servidão por dívida, vigilância ostensiva, coação psicológica, violência e maus tratos, condições de trabalho degradantes, apoderamento de documentos e objetos pessoais do trabalhador com o fim de retê-lo no local de serviço e, descumprimento generalizado e sistemático das normas de proteção trabalhistas (SILVA, 2010). A

perspectiva que analisa a relação entre a juventude e determinadas redes de cultura e arte a partir de uma nova escravidão, tem como principal argumento a fragilização da juventude que diante da necessidade extrema, ou diante da falta de opções de trabalho por conta do desemprego estrutural, seriam compelidos a entrar nestas redes. Uma vez dentro, sofreriam diversas formas de coerção que vão desde ameaças de serem “queimados” no mercado de trabalho, até o ponto de ameaças físicas. Diante desse cenário, os jovens, oprimidos, teriam que se subjugar aos autoritarismos e totalitarismo dessas redes. Contudo, apesar de enxergarmos um certo grau de materialidade nessa visão, pode-se argumentar que as relações de colaboração e “atração” entre as redes e a juventude não podem ser, simplesmente, reduzidas a coerção e um novo tipo de escravidão. Afinal, para que se possa entender essas relações como escravidão, faz-se necessário assumir integralmente que, ao entrarem nessas redes, os jovens não poderiam, *em hipótese alguma*, escolher onde e como aplicar sua criatividade, ou seja, produzir seus próprios tempos, formas e ambientes de trabalho. Em suma, seria o mesmo que dizer que o ingresso nestas redes significaria uma anulação radical e total das dimensões de liberdade, autonomia e horizontalidade dos jovens. Essa visão não parece ser muito acertada, na medida em que os novos modos de trabalho e vida e, conseqüentemente, os novos regimes de acumulação, de acordo com as teorias e pesquisas aqui mobilizadas, se baseiam, fortemente, no trabalho imaterial, na flexibilidade e na mobilidade – sendo as redes uma das maiores expressões e meio desse processo.

Movendo um pouco mais a frente o *dial*, nos confrontamos com a perspectiva da *falta de acesso aos meios de produção*. Esta visão se aproxima da perspectiva da *nova escravidão* ao tratar o tema a partir do viés da necessidade e da coação. Contudo, se diferencia bastante na forma como aborda as relações de trabalho, afinal nessa frequência “escuta-se” a expressão: trabalho livre. Muito basicamente, para essa perspectiva o fato dos trabalhadores não serem proprietários dos meios de produção os forçaria – por necessidade de sobrevivência – a vender sua mão de obra a outrem, consentindo com a exploração de seu trabalho. Apesar de reconhecermos as relações de poder implicadas nas disputas atuais pelos meios de produção – e circulação – e nesse sentido reconhecermos também a importante

dimensão que ocupa essa questão nas relações entre jovens e redes, essa visão também não nos parece se verificar completamente. Pode-se citar um motivo para isso – certamente entre muitos outros. No exercício da cultura e da criatividade, o cérebro, em outras palavras, a cognição e o conhecimento, assim como as relações afetivas e sociais, são os principais meios de produção e estes, como visto anteriormente, não podem ser totalmente controlados e homogeneizados. Contudo, nesse ponto vale uma ressalva: isso não significa que trabalhar com cultura ou arte se traduz necessariamente em liberdade e emancipação, afinal, os trabalhadores da cultura e da arte, muitas vezes devem se subordinar *a determinados tipos de relações pessoais e na prestação de serviços*, pois estes não conseguem, em muitos casos, produzir de forma autônoma valor de suas atividades, como Marx já havia analisado.

Em uma mudança qualitativa, como quando se troca a chave de *am* para *fm*, escuta-se uma outra toada. Ao invés de se analisar a questão, particularmente, pelo ponto de vista da necessidade, ou ainda, pelas condições materiais e objetivas, passa-se para uma abordagem que inflexiona, principalmente, as questões subjetivas. Nessa estação, é a manipulação que se apresenta, entoando que os subjugados apesar de conterem as potencialidades para romper com a servidão, não o fazem por estarem iludidos, por serem “enganados”. A manipulação, nesse sentido, se efetiva sempre que há uma plena interiorização de uma exterioridade. Em outras palavras, os subjugados são incapazes de, por si próprios, enxergarem a verdade e os interesses obscuros por trás da ideologia dominante e, por isso, constantemente, se sentem “atraídos” por ela, naturalizando-a e colaborando com suas dinâmicas. Assumir essa perspectiva implica, por conseguinte, destituir dos jovens a faculdade da subjetivação, esvaziado-os da possibilidade de serem responsáveis por si e também de serem vetores de transformação de suas condições materiais e simbólicas. A operação teórica básica, feita nesse ponto, é a redução da juventude a um mero objeto manobrável, em outros termos: massa. Analisar a relação entre redes e juventude por esse prisma acarreta em afirmar uma estreita relação entre conformismo e juventude, o que pode ser traduzido como uma afirmação de que não existem, nos jovens, faculdades críticas e a possibilidade de antagonismo político autônomo. Afinal, enquanto massa, a juventude necessita

sempre de uma causa e um agente externo que a organize e produza, que a guie e governe, seja essa causa ou agente o capitalismo e sua ideologia dominante; seja uma vanguarda política, artística ou intelectual que poderia realizar a emancipação de consciência dos jovens, ou seja, libertá-los das amarras do obscurantismo, da ignorância, liberando, dessa forma, sua potência e assim tornando-os, *de fato*, sujeitos políticos. Um argumento para desconfiarmos da hipótese da manipulação é que, como visto, se a relação entre redes de cultura e arte e juventude é de coemergência, pode-se afirmar que, tanto redes como juventude formam em conjunto um dos principais vetores das recentes e profundas mudanças dos modos de vida contemporâneos, tanto em termos econômicos como, e principalmente, políticos e culturais. Afinal, se as redes são a produção, ao mesmo tempo que meio, do trabalho imaterial, elas são centrais nas recentes transformações nas formas de controle, mas também nas de resistência. Dessa maneira, a juventude em coemergência com as redes não pode ser vista a partir do prisma do conformismo e, menos ainda, destituída de subjetividade para ser reduzida a massa.

Na última estação dessa excursão, escutamos um som que nos chamou particular atenção: uma polifonia que articula elementos das outras estações, ao mesmo tempo que os faz diferir, uma frequência preñe de ruídos e sintonias, algo diferente e novo para nossos sentidos. No movimento de associação entre as inflexões objetiva e subjetiva, encontra-se a perspectiva da *excitação*. Lorey, apoiando-se em Foucault, ao analisar as relações de poder que atravessam os produtores culturais contemporâneos, nos auxilia em esclarecer melhor esse ponto:

Gobernarse, controlarse, disciplinarse y regularse significa, al mismo tiempo, fabricarse, formarse y empoderarse, lo que, en este sentido, significa ser libre. Sólo mediante esta paradoja pueden los sujetos soberanos ser gobernados. Y esto precisamente porque las técnicas de gobierno de sí surgen de la simultaneidad de sujeción y empoderamiento, de compulsión y libertad. (LOREY, 2008, p. 69)

Nesse sentido, a excitação, para se efetivar não pode *impor* uma internalização de uma exterioridade, é necessário uma implicação ativa – fundamentada na liberdade – nas dinâmicas de poder. Essa forma de abordagem analítica, apesar do aparente paradoxo, permite integrar e colocar em um único movimento – sem anular as diferenças qualitativas – os elementos de coação e de “atração” na relação entre redes e juventude. Assim, pode-se dizer que os jovens

excitados pelas redes de cultura e arte não são, simplesmente, compelidos a colaborar com essas redes, mas tampouco a implicação nessas redes pode ser interpretada como uma manifestação pura de suas escolhas sem “influências externas”. O que se verifica é que a excitação liga estreitamente as dimensões de necessidade e desejo, sendo a expressão dessa ligação: o amor (COCCO, 2010).

Frisa-se que a conjunção entre necessidade e desejo, não pode ser vista como uma operação fundada na transcendência e, menos ainda, como uma criação a partir “do nada”, ou seja, *ex nihilo*. Dessa forma, a excitação exercida pelas redes de cultura e arte só se expressa como amor, na medida que liga a materialidade da vida dos jovens aos seus desejos: é nesse ponto que reside a “cola” de poderosa força de “atração” das redes. Um ambiente que oferece oportunidades que são realmente importantes para a juventude, inclusive no que tange aos seus desejos de transformação das relações de poder contemporâneas, entretanto, também um local, bastante efetivo, de controle e exploração. Afinal, a partir da excitação realiza-se a operação de, ao invés de impor uma verdade, ou ainda, de tentar anular ou impedir os desejos de transformação das relações de poder, tenta-se modulá-los, lida-se e joga-se com contradições. A internalização, nesse caso, é mais “profunda”.

Esta pesquisa se lança sobre um tema extremamente contemporâneo, atravessado e que constitui, a todo momento, processos acelerados e impetuosos de transformações. Nesse sentido, em nossa perspectiva, não seria profícuo tentar produzir análises que apontem para fechamentos ou, ainda, grandes conclusões. Apoiando-se na cartografia, especialmente aquela que busca ter como prática e *locus* “[...] fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social” (ROLNIK, 2011), procurou-se neste texto entrar em contato com os processos de organização e “atração” exercidos entre redes de arte e cultura, e a juventude no Brasil, especialmente no sudeste. Esta empreitada se realizou através de um acompanhamento dos movimentos e fronteiras que desenham a relação de coemergência entre redes e juventude, mais do que a tentativa de apreensão de estruturas e estados de coisas. Dessa forma, não investe-se, aqui, num ajuste definitivo no *dial* ou ainda, num desfecho categórico baseado em deduções, mas sim em uma ação em direção ao aberto. Com efeito, há como fundamento na vertente cartográfica sobre a qual nos apoiamos, uma vontade de construção de um saber

dinâmico que reconheça a emergência de atores e ações nos movimentos e encontros que realizam, negando, dessa maneira, uma visão “naturalizante” do social e da cultura que teria como base as ideias de estabilidade e de essência.

Feitas tais considerações, encerramos essa maquinação, ressaltando que se considerarmos que a excitação se apresenta como uma estratégia de formação de desejo, especialmente nas relações entre jovens e redes de cultura e arte no Brasil, esta certamente se constitui por graus assimétricos, ao invés de polos absolutos. A excitação se apresenta, dessa forma, em sua dimensão de controle, como uma arte, um exercício, fundamental para as redes de cultura e arte do Brasil Maior produzirem a “atração” necessária na juventude para a efetivação de sua versão neutralizante e pacificada do amor: o *Amor Maior*. É através da exploração constante da arte da excitação que o *Amor Maior* pode (re)produzir-se enquanto uma margem de segurança – para o Brasil Maior – em relação aos elementos antagônicos do *bRASIL menor*. Uma tentativa de “pacificação” do *bRASIL* e seu *amor menor*, para que estes não sejam demasiadamente radicais, podendo, assim, serem transformados, somente, em uma válvula de produção de criatividade e valor para sua posterior captura. Contudo, ressalta-se que afirmar a existência de uma passagem do *amor menor* para um *Amor Maior* não implica em negar a potência e as virtudes dos “usos” que os jovens fazem das redes de cultura e arte, quer dizer, não significa colocá-los numa posição de “pobres coitados” ou, ainda, limitar e encerrar a excitação numa localização absoluta de controle. Tampouco, significa afirmar que existe uma simetria nas relações de poder estabelecidas entre jovens e redes. Implica, somente, em reconhecer que existe um exercício de agência, um jogo – diversas vezes bastante perigoso e desigual – entre estes.

Diante dessas considerações, abre-se uma série de questões passíveis de serem abordadas em outras oportunidades: Quais são as consequências – principalmente em termos de relações de poder e produção de subjetividades – da estreita relação que existe nas redes de cultura e arte entre obtenção de valor das atividades realizadas – dos jovens e das próprias redes – e ações tidas como politizadas, no sentido de resistência? Como o *amor menor* pode se manter, organizar-se e expandir-se enquanto tal, ou seja, no horizonte da produção de novos valores, outras subjetividades, com base na autovalorização e não na fragmentação

social e legitimação de formas mortas de representação? Por fim, como a excitação na conjunção entre necessidade e desejo é, e acelera, o motor de um *amor menor* que pode (re)compor atividade e valor, em outras palavras, trabalho e riqueza – material e imaterial?

## 5 CARTOGRAFIAS DO SUL, DO SOL E DO SAL

### 5.1 UMA CARTOGRAFIA DOS CARTÓGRAFOS

Tratar de práticas de pesquisa ou metodologia na contemporaneidade não é tarefa fácil, afinal são muitas as abordagens e perspectivas desenvolvidas no campo das humanidades para lidar com os desafios do ato de pesquisar, que muitas vezes se contrapõem vigorosamente umas às outras. Dessa maneira, aqui, estaremos trilhando caminhos em um terreno arenoso e movediço, para tal, optamos por adotar uma postura baseada na experimentação, ou seja, por uma construção inerente ao próprio caminhar<sup>77</sup>. Com o intuito de angariar instrumentos para nos movermos neste terreno, procuramos presentificar e aprofundar algumas práticas e teorias, desenvolvidas, especificamente, por pesquisadores brasileiros que articulam a noção de cartografia enquanto ferramenta para a pesquisa de processos políticos, sociais e culturais. Nesse percurso, procuramos também expor alguns pontos de encontro, mas também de desencontro, entre as estradas abertas por estas práticas de pesquisa. Ressalva-se que iremos produzir associações entre autores e grupos de pesquisa que não necessariamente reconhecem uns aos outros como pares. Entre os cartógrafos aqui acessados há uma ampla diversidade, tais como cartógrafos filósofos, geógrafos, psicólogos, cientistas sociais de áreas diversas como comunicação, antropologia, urbanismo e meio ambiente, entre outros. Foi circulando por diferentes maneiras de pensar a produção de conhecimento, relacionadas à ideia de cartografia, que aglutinamos ideias e práticas de pesquisa, com o objetivo de contribuirmos com a ampliação dos horizontes das pesquisas em comunicação e cultura.

A itinerância que procuraremos apresentar aqui, tem seu ponto de largada nos desafios da produção de conhecimento em um contexto de desmoronamento de práticas consolidadas de pesquisa e ação política. Os processos de produção do

---

<sup>77</sup> Esta maquinação é diretamente influenciada pelas discussões coletivas realizadas no curso intitulado “Cartografias do sul, do sol e do sal.” ministrado pelo autor e por Laila Sandroni, sobre a tutela do Prof. Dr. Giuseppe Cocco, na ECO/UFRJ durante o primeiro semestre de 2014. Mais informações sobre o curso em: < <http://www.exodo.net/cartografias/> >.

conhecimento, sobretudo nas humanidades, são hoje permeados por uma série de críticas elaboradas com base em uma contraposição à “modernidade”. Há um relativo consenso de que houve uma profunda transformação do mundo nas últimas décadas e com isso surge a necessidade de novas abordagens para a construção de conhecimento também – embora haja uma verdadeira balbúrdia em torno das abordagens mais “adequadas” aos novos tempos. Nos parece que o fundamental nesse sentido é reconhecer que houve uma coprodução ou coemergência entre as transformações sociais, econômicas e culturais e a emergência de novas formas de cognição e perspectivas epistemológicas. As passagens e transformações, recentes, da composição de classe e técnica do capitalismo, foram acompanhadas por uma profunda crise do conhecimento científico, sobretudo de seu papel enquanto conhecimento objetivo. Esta objetividade que tão bem servia para compreender às formas de produção, trabalho e vida do modelo fordista se mostra inapta a apreender as dinâmicas contemporâneas, fortemente atravessadas pelas redes e a digitalização. A perspectiva “moderna”, fundamentada na construção de certezas e categorias fixas, encontra impasses e “becos sem saída” diante de um mundo fortemente caracterizado por fluxos, modulações, flexibilizações, deslocalizações, formas sociais difusas, paradoxos e ambiguidades. Os exercícios de produção de saber vem caminhando no encontro desse “novo mundo” e, assim, vem cada vez mais incorporando as incertezas, as discontinuidades e a complexidade, nas pesquisas.

As formas de saber de cada período histórico embasam as governamentalidades que lhe correspondem e, portanto, precisam encontrar aderência nas práticas e formas de pensar daquele contexto socioeconômico e cultural. Estas governamentalidades, por sua vez, enquanto espaços de habitação do poder são caracterizadas por um duplo movimento: de manutenção, mas também de desestruturação das hierarquias e condutas estabelecidas. Em outras palavras, as novas formas de saber engendradas no processo histórico de transição ou, melhor, no interregno, dos modos de vida e de produção atuais, participam, lado a lado, de lógicas de dominação e opressão, mas também de liberação e libertação, próprias de nosso tempo. Desta maneira, a crise paradigmática do conhecimento científico que acompanhou as transformações e crises recentes, por um lado abriu

as possibilidades de organizar novas formas de saber que corroboram as tecnologias de poder predominantes no capitalismo contemporâneo, por outro lado incorpora as aspirações de novos modos de produção e vida que foram o próprio motor e combustível das mudanças em curso.

Nesse contexto, houve uma profusão de métodos e abordagens que tinham como meta reorganizar a maneira de realizar pesquisas em humanidades, especialmente em ciências sociais aplicadas. A maioria delas tem como base o abandono da crença na verdade absoluta e no conhecimento neutro, ou seja, através de diversas visões apontam para o caráter histórico e social do processo de construção de verdades. Entretanto, a herança do modelo “moderno” de ciência segue se revelando subjacente a muito do que é produzido e exigido dos pesquisadores nos dias de hoje, e pretensões de neutralidade científica se movimentam e pressionam a produção do conhecimento dentro e fora das universidades, cerceando através das mais variadas estratégias coercitivas o exercício radicalmente crítico e de implicação do pesquisador na produção de saber. A produção de conhecimento na contemporaneidade se encontra, assim, diante de, pelo menos, um duplo desafio: por um lado o desmonte da subjugação operada pelas tecnologias de poder atreladas à “modernidade”, ainda muito presentes nos processos de construção do conhecimento atualmente; por outro, a produção de novos caminhos para as pesquisas que possam desconstruir ou, simplesmente desbancar, os dispositivos de controle “pós-modernos”.

É diante desses desafios que nos propusemos a realizar uma sistematização e reelaboração das possibilidades abertas em torno da noção de cartografia. Nos últimos anos, uma multiplicidade de práticas e discursos em torno da ideia de cartografia afloraram nos mais variados campos, desde a arte, até a ciência, passando pela política, configurando, dessa forma, um interessante plano de experimentações de novas formas de construção de saber. Apesar de estarem, na maioria dos casos, originalmente ancoradas na produção teórica de autores europeus, as cartografias ganharam novo fôlego e vigor nas terras do Sul, onde as ideias foram distendidas de uma maneira, pode-se afirmar, antropofágica. No Brasil, em especial, houve, e ainda está em curso, uma tremenda ebulição de cartografias, que se materializaram em diversas ações, com os mais variados nomes, tais como

'etnomapeamentos', 'cartografias poéticas', 'cartografias afetivas', 'cartografias do comum', 'mapeamentos coletivos', 'cartografias da ação', 'cartografias do desejo', 'mapeamentos participativos', 'cartografias das controvérsias', 'cartografias da emergência', 'cartografias do esgotamento', 'descartografias' entre outras experiências amplamente heterogêneas, produzidas em contextos tão díspares quanto a floresta amazônica e a cidade de São Paulo. É neste mar bravio de intensa movimentação que procuraremos mergulhar. Para nortear nossa navegação e traçar uma rota compatível com a energia disponível, elencamos algumas direções a seguir. Em primeiro lugar, nos restringimos às práticas e discursos produzidas no campo acadêmico, embora reconheçamos que importantes cartografias estejam sendo produzidas nas artes, na militância política e na construção de políticas públicas. Além disso, optamos por imergir tão somente nas obras de pesquisadores brasileiros, privilegiando, dessa maneira, as perspectivas produzidas no sul, no sol e no sal.

Seguindo as pistas deixadas por autores nas bibliografias dos textos que já conhecíamos e percorrendo currículos Lattes e diretórios de núcleos de pesquisa, entramos em contato com uma série de pesquisas/cartografias. Reconhecemos dentre tais cartografias subdivisões por redes de afinidades, constituídas por grupos de pesquisadores que dialogam amplamente uns com os outros. Entretanto, destacamos que cada uma das redes é relativamente fechada em si, encontramos poucos rastros de comunicação entre pesquisadores de redes diferentes. Além disso, identificamos que mesmo que haja comunicação entre determinados pesquisadores de grupos distintos, estes não necessariamente reconhecem os outros trabalhos como similares aos seus. A própria compreensão do que se entende por 'cartografia' diverge bastante, como veremos. Utilizando os termos nativos, ou seja, seguindo as correlações e nomenclaturas desenhadas pelas práticas dos próprios cartógrafos, reconhecemos quatro redes principais que conformam relativas unidades, embora hajam trabalhos que se encontram nas "fronteiras". A primeira rede se articula em torno das cartografias dos desejos, ou sentimentais, engendradas, principalmente, por núcleos sediados em departamentos de psicologia, cuja unidade recai sobre uma afinidade teórica comum com o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e na articulação de Guattari no Brasil

com Sueli Rolnik. A segunda se materializa pela aplicação por pesquisadores brasileiros de um conjunto de técnicas elaboradas por Bruno Latour e Thomaso Venturini, enquanto versão didática da Teoria Ator-Rede (TAR), intitulada cartografia das controvérsias, encampada primordialmente nos departamentos de comunicação social da UFBA e da UFRJ. A terceira rede abriga as cartografias sociais, ou mapeamentos participativos, como as desenvolvidas pelo projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia”, experiências que passaram por uma análise aprofundada por pesquisadores ligados ao IPPUR/UFRJ. A quarta é formada pelas cartografias da ação preconizadas pela socióloga Ana Clara Torres Ribeiro, e abraçadas por geógrafos da UERJ, entre outros pesquisadores.

Nas próximas páginas abordaremos práticas e argumentos gestados em cada uma destas redes, assim como tentaremos reconhecer a localização de cada uma perante as outras, ou seja, suas proximidades e distanciamentos. Para tal, nos empenhamos em vasculhar as caixas de ferramentas metodológicas abertas pelos cartógrafos. Procuramos, assim, desenhar uma cartografia dos cartógrafos brasileiros, confeccionando um mapa que aglutine estas experiências criando algumas relações entre elas. É importante deixar claro que, nossa cartografia se alinha com as demais aqui expostas por não possuir pretensões de universalidade, e coaduna-se com aquelas que rechaçam a fixidez ou finitude: o mapa está sempre em aberto. Não se trata, portanto, de apreender a totalidade dos métodos e argumentos propostos pelos pesquisadores/cartógrafos, mas, sim, de manifestar em nosso mapa as ideias e questões que nos atravessaram no encontro com estes trabalhos, isto é, produzir uma perspectiva sobre as diferentes redes cartográficas em especial relação com as possibilidades de se produzir maquinações em comunicação e cultura.

## **5.2 CARTOGRAFIAS DO DESEJO**

A cartografia - diferentemente do mapa: representação de um todo estático - é um desenho que acompanha e faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos - sua perda de sentido - e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos. (ROLNIK, 2011, p.62)

O movimento, a transformação e o encontro: estes são os caminhos pelos quais as cartografias do desejo se realizam. Ao contrário de um todo uno e estático, as cartografias são formas de acompanhar e participar de movimentos de mudança, de desejos. O fazer cartográfico é, nesta perspectiva, um processo onde estratégias e modos de vida encontram novas posições gestadas a partir dos encontros efetivados no próprio ato de cartografar (GUATTARI; ROLNIK, 1986). O cartógrafo não deve ter preconceitos de linguagem, não deve partir de concepções rígidas quanto ao que pode, e ao que não pode ser visto como elemento capaz de dar voz aos desejos: tudo o que servir para criar sentido, é bem-vindo (ROLNIK, 2011). A cartografia é uma forma de pesquisar as paisagens psicossociais, seguir junto a processos simbólicos, que vão desde movimentos sociais, a mudanças dos estilos de vida até os quadros clínicos tanto coletivos como individuais – institucionais ou não.

As principais inspirações das cartografias do desejo estão nas obras de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e no encontro deste último com a filósofa brasileira Sueli Rolnik. Entretanto, as cartografias do desejo ganharam novo fôlego na virada do século 21, quando pesquisadores, principalmente do campo da psicologia no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, unidos por sua afinidade teórica com o pensamento de Deleuze e Guattari, procuraram a cartografia para enfrentar os desafios da realização de pesquisas sobre os processos de produção de subjetividade<sup>78</sup>. O foco central das construções elaboradas neste diapasão foi incorporar o aspecto móvel e relacional nas pesquisas, a partir de uma contraposição à ideia de metodologia baseada em um conjunto de regras preestabelecidas (FONSECA; REGIS, 2012). O método cartográfico, para estes cartógrafos, é mais uma postura ético-estético-política do que um arcabouço unificado de procedimentos epistemológicos a serem adotados. A cartografia é, ao mesmo tempo em que produz, multiplicidade (PASSOS; KASTRUP; TEDESCO, 2014).

As questões centrais para a construção do conhecimento são para os defensores desta cartografia: estudar processos acompanhando movimentos, mais

---

78 Neste contexto, destaca-se a publicação de duas coletâneas intituladas “Pistas do Método da Cartografia.” (Vol I e Vol II) que contam com a participação de grande parte dos pesquisadores envolvidos nessa rearticulação da cartografia dos desejos no campo da psicologia.

do que apreendendo estruturas e estados de coisas; elaborar uma concepção de método tão processual quanto os processos que se pretende estudar; assegurar, no plano dos processos, a sintonia entre objeto, sujeito e método (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2010). A cartografia dos desejos, configura assim, uma abordagem radicalmente relacional, que procura cartografar não um todo estabelecido, mas uma rede de relações entre relações. Dessa maneira, os elementos da cartografia, não podem ser entendidos separadamente como 'atores' ou 'objetos', na medida em que só emergem e se constituem na complexidade de seus encontros, onde estão sempre incessantemente se reconstituindo, se transformando. O princípio da cartografia é, assim, um antiprincípio, pois faz com que o cartógrafo esteja sempre mudando de princípios, uma vez que a cartografia se faz juntamente com as paisagens cuja formação ela acompanha (GUATARRI; ROLNIK, 1986).

Se não se parte de princípios rígidos nem regras de método, pouco importa também a separação entre método e teoria. Para o cartógrafo dos desejos a própria teoria é cartografia, ela ainda mais se faz no movimento contínuo de transformação das paisagens que pretende acompanhar. Não há um local específico dotado de enunciados fechados, os quais se deve atentamente seguir: a cartografia não bebe apenas de uma fonte mas, sim, mergulha no mar das linguagens pegando as correntes formadas por aquelas que melhor conseguem dar voz aos desejos (ROLNIK, 2011). A cartografia dos desejos opõe-se assim frontalmente a uma tradição filosófica associada a Platão, Bacon e Descartes que pressupõe o conhecimento como um 'desvelamento da realidade' externa ao pesquisador. Não há intenção de explicar causas e efeitos revelando o que acontece 'verdadeiramente', posto que não existe um 'fora', mas um desejo de participar de processos de criação e expressão (FONSECA; REGIS, 2012). A prática científica não é desvelamento de realidade, é prática inventiva e ao invés de procurar expurgar ou escamotear este seu aspecto, seria mais interessante positivá-lo (BARROS; PASSOS, 2010) O cartógrafo dos desejos realiza o seu trabalho de cartografar relações enquanto e porque cria afetos com elas, sujeito e objeto da pesquisa, para esta perspectiva, só existem em relação um ao outro. Não há uma realidade dada e um conhecimento produzido *a posteriori*, o que há é a coprodução, ou coemergência, entre conhecimento e realidade que ocorre no encontro, no acontecimento (EIRADO;

PASSOS, 2010) Estes encontros entre cartógrafos e devires por sua vez se dá por meio dos afetos “vitalizantes-ou-destrutivos” que atravessam todo o processo de construção do conhecimento (FONSECA; REGIS, 2012).

O cartógrafo possui, assim, um papel ativo nas paisagens que acompanha, visto que seu papel não é apenas perscrutar as formações do desejo, mas é um exercício ativo de formação do desejo, de novas sensibilidades. Pesquisar, neste sentido, é implicar-se e intervir, afinal a cartografia implica a construção de novos mundos a partir do encontro, sendo assim uma prática eminentemente política (ROLNIK, 2011). Estaria mais próxima, assim, de um ‘transformar para conhecer’ do que de um ‘conhecer para transformar’, amplamente utilizado por uma conhecida e envelhecida tradição da esquerda, aquela que vê na ‘conscientização’ o trabalho primordial dos intelectuais. Enquanto para que seja possível ‘transformar para conhecer’ é preciso criar redes afetivas quentes que permitam a mútua transformação (BARROS; PASSOS, 2010). Tirar o objeto de sua posição ‘objetiva’ e traçar a cartografia é já intervenção, posto que esta postura balança as estruturas de produção do conhecimento reorganizando os lugares de fala. Isso não quer dizer que haja uma homogeneização deste plano onde se forma a cartografia: ali se opera uma comunicação entre singularidades comprometida com a criação de um mundo comum e heterogêneo. O comum, para esta rede da cartografia dos desejos, é o oposto da comunidade, sítio onde só podem participar os semelhantes. O comum se apresenta enquanto o plano onde singularidades heterogêneas se transformam a partir do contato com outras singularidades. Este comum abriga paradoxos, e se faz, como a cartografia, na própria experiência, ele é partilha e pertencimento (KASTRUP; PASSOS, 2014). Dessa forma, os laços de afinidade não necessariamente se constituem a partir da semelhança e, com certeza, não a partir das identidades fixas. O cartógrafo, antes, deve operar através de uma constante tentativa de aumento do *quantum* de transversalidade das relações estabelecidas durante a pesquisa, ou seja, estimulando o plano onde as diferenças se comunicam e se reorganizam constantemente. Este plano é transversal, pois cruza e desestabiliza os planos vertical, que organiza as diferenças em uma hierarquia rígida e estabelecida, e o horizontal, que organiza as diferenças de maneira corporativa, tendendo a homogeneização (BARROS; PASSOS, 2010). Na transversalidade, vão

sendo gestados outros mundos passíveis de serem compartilhados por sujeitos dotados de pontos de vista diversos (EIRADO; PASSOS, 2010). A partir desta noção torna-se possível se contrapor às hierarquias estabelecidas – entre saberes, sociedades, culturas etc – sem incorrer em uma homogeneização, ou em uma apropriação ingênua dos processos sociais, como se não houvesse diferenças, inclusive em termos de poder, entre as diferentes perspectivas.

Daí a importância da experiência, do campo, do contato, na prática cartográfica dos desejos. Neste sentido, há possíveis aproximações e contribuições da etnografia para a cartografia, dada as múltiplas experiências da antropologia nas pesquisas de corpo presente. Para que todos estejam num plano onde o encontro seja possível, é preciso que o pesquisador mergulhe no campo, nos laços e se deixe atravessar. (BARROS; KASTRUP, 2010). Cartografar é habitar um território existencial, estar presente nos processos cartografados, corporificando a posição do pesquisador e fazendo-o despencar de qualquer sobrevoo distanciado. Habitar, ao mesmo tempo em que compor, este novo território onde coemergem pesquisador e pesquisado, produzindo conhecimento com alguém e não sobre alguém. Isto exige uma preparação que vai mais no sentido de uma abertura para trocas e disponibilidade para a experiência, do que um recorte ou questão bem delimitados. O compromisso do cartógrafo não é com o rigor, a objetividade ou com uma determinada transformação social preconcebida fundamentada em algum tipo de teoria teleológica. Seu objetivo é o alargamento de territórios de livre circulação dos desejos, espaços de expansão da vida. As formas de operacionalização do conhecimento da ciência régia enclausuram em estruturas rígidas a multiplicidade, encurralando a vida enquanto algo ‘impuro’ ou ‘imperfeito’. Desta maneira, a cartografia implicada nas paisagens que acompanha possui uma relação afetiva direta com o minoritário, ou seja, todas as intensidades que “corajosamente produzem um mal-estar, justamente porque nos arrancam do que éramos antes” (FONSECA; REGIS, 2012).

Propomos a cartografia como um tipo de conhecimento gerado e, só assim, em consonância construtiva com a heterogeneidade imanente ao viver, isto é, pautado por uma ética, uma estética e uma política que, além de favorecer o desprendimento das rotas repetidas, apure nosso cuidado com o outro através do respeito pela própria vida e sua vocação expansiva. Pensamos a ética, a estética e a política como ferramentas de subversão do que aparece como verdade natural e aprisiona a produção da diferença. (FONSECA; REGIS, 2012. p. 280-281)

### 5.3 CARTOGRAFIAS DAS CONTROVÉRSIAS

As cartografias das controvérsias nada mais são do que formas de “desenhar” a distribuição das ações, de seguir os actantes, de visualizar os diagramas da mediação, agenciamentos e de revelar cosmogramas. São os mapas gerados pela sociologia da mobilidade. Podemos dizer que a cartografia das controvérsias é um conjunto de técnicas para explorar e visualizar polémicas, questões emergentes em determinados agrupamentos, o movimento, a circulação da ação e a fluidez das mediações, revelando as diversas dimensões que compõem uma rede sociotécnica. (LEMOS, 2013, p. 110)

Redes sociotécnicas, atores-rede, agenciamentos: é a partir destes e outros conceitos que as cartografias das controvérsias se realizam. A palavra cartografia é utilizada aqui para aglutinar um conjunto de atitudes de pesquisa que possuem como objetivo revelar mediações e reconhecer os processos de estabilização de identidades, concepções, grupos, como uma forma de compreender como o social se agrega e se reagrega constantemente. Mais do que compreender como funcionam determinados elementos preestabelecidos como uma ‘instituição’, uma ‘cultura’ ou uma ‘sociedade’, a vontade é compreender justamente as controvérsias e os processos que os estabeleceram e estabelecem. A ideia é analisar o social enquanto ele se constitui, em seu constante e contínuo processo de ordenamento. Trata-se de um conjunto de técnicas elaboradas enquanto versão didática da Teoria Ator-Rede (TAR), teoria cunhada por sociólogos europeus como Bruno Latour, John Law e Michel Callon. A TAR surge no ambiente gerado na década de 1990 pelos 'Science and Technology Studies' (S&TSs), campo de pesquisas conformado por novas análises da produção de conhecimento nas sociedades contemporâneas, fundamentadas numa crítica à sociologia da ciência clássica que reconhecia o social como um elemento externo ao conhecimento objetivo. Estes estudos demonstraram o carácter eminentemente social de toda e qualquer forma de produção do conhecimento, realizando uma crítica profunda tanto à sociologia do conhecimento anterior, quanto à própria epistemologia das práticas científicas analisadas.

No bojo da crítica ao conhecimento científico realizado dentro dos laboratórios das ciências naturais, estes pesquisadores elaboraram uma reestruturação das formas de realizar pesquisa nas ciências sociais. Neste contexto, começou a ser formulada uma sociologia ‘dos verbos’ (LAW, 1994) ou ‘da mobilidade’ (LATOUR, 2012) preenchida por argumentos corrosivos em relação às dicotomias e à fixidez da

sociologia tal como ela era praticada até ali, chamada por eles de ‘sociologia do social’. Esta sociologia do social tende a ver o social como causa, enquanto uma ordem única passível de ser desvelada pelo pesquisador, operando a partir de categorias preestabelecidas. A sociologia do social se constitui com base em divisões estanques, e portanto, dispensa completamente uma necessária atenção aos agenciamentos de tudo aquilo que não faz parte do “social”, exclui atores não-humanos, e confere às estruturas papéis imutáveis e irreversíveis. Dito em outras palavras, a sociologia do social, enquanto ciência moderna, opera por processos – sempre incompletos – de purificação das unidades sociais, despindo-as de suas associações, deixando de fora da análise, dessa maneira, os fluxos móveis que necessariamente fazem parte de sua constituição. A TAR sugere o abandono destas construções transcendentais, em nome de análises permeadas por processo de constituição, permeadas por controvérsias. A tarefa seria então seguir os atores em seu movimento, voltando a atenção para as associações que os agregam, gerando as formas sociais que podemos reconhecer (LATOURETTE, 2012). Esta não seria tarefa fácil, na medida em que todo o processo de formação formal dos cientistas sociais é voltado para a construção de bases teóricas calcadas em conceitos fechados através dos quais estes deveriam desvelar o funcionamento da sociedade.

A cartografia das controvérsias pretende, diante desse contexto de pouco acesso à perspectiva das associações e agregações, ser uma versão mais acessível a estudantes e pesquisadores iniciantes do complexo conjunto de formulações teóricas realizado pelos autores da TAR, tendo como ponto de partida a ruptura com uma epistemologia baseada em unidades pré-constituídas. Afinal, as unidades – seja, o social, a cultura, o grupo, ou a classe – são construídas necessariamente como parte de uma teia de interdependências, impossível de ser apartada de seus contextos temporais e espaciais de existência (LEMOS, 2013). Na cartografia das controvérsias, a interconexão é acessada através da noção de rede acoplada à noção de ator, evidenciando o aspecto inseparável entre unidades e contextos. O objetivo deste tipo de pesquisa em ciências sociais é fazer mapeamentos dos diversos atores, humanos e não humanos, agenciamentos e associações, dispostos em rede, a partir de uma determinada controvérsia (VENTURINI, 2010).

A cartografia das controvérsias foi apropriada enquanto metodologia de pesquisas em diversos países do mundo aportando as mais variadas temáticas, e se relacionando com contextos amplamente diversificados. Entretanto, é presente em muitos trabalhos a marca dos S&TSs e são predominantes as análises acerca de controvérsias científicas e questões ligadas à tecnologia de ponta na contemporaneidade. No Brasil, a cartografia das controvérsias foi apropriada, sobretudo, por autores da comunicação que realizam pesquisas sobre rastros digitais e ações no ciberespaço<sup>79</sup>. Para estes autores, uma controvérsia é uma situação onde diferentes atores discordam, ou melhor, ‘concordam em discordar’. As controvérsias são o social em seu ‘estado magmático’: este líquido com pedaços rígidos e frios e pedaços fluidos em chamas, cuja tendência, com o tempo, é se cristalizar por inteiro (VENTURINI, 2010). A controvérsia seria, assim, o momento privilegiado para realizar uma pesquisa, visto que os embates do social ainda não se estabilizaram, as redes estão em movimento, permitindo uma visão mais clara de seu caráter processual e de constante reagregação (LEMOS, 2013). Quando uma controvérsia se fecha sua dimensão dinâmica é escamoteada em uma caixa preta fechada que guarda consensos socialmente constituídos. Ao olhar para uma ‘controvérsia quente’ o pesquisador consegue acessar mais facilmente a circulação, criação e término das associações que formam a rede, podendo, dessa forma, observar o social enquanto ele se organiza.

Nesse sentido, assim como na cartografia dos desejos, abandona-se por completo qualquer pretensão de neutralidade. Com efeito, a cartografia das controvérsias se relaciona com as vertentes contemporâneas de pensamento que trabalham na construção de um saber dinâmico capaz de reconhecer a emergência de atores e ações nos movimentos e encontros que realizam. Isto incorre em um necessário questionamento da posição de “legitimidade” do pesquisador mediante os fenômenos com os quais se relaciona através da pesquisa, bem como de sua autoridade, enquanto porta-voz de uma dada realidade.

A cartografia das controvérsias tem como objetivo construir uma ciência que abarque o caráter extremamente dinâmico do social: a perspectiva construída a partir da noção de rede permite que as associações estejam no centro da análise, ao invés de unidades sociais preestabelecidas. Atores e agenciamentos podem a todo

---

<sup>79</sup> Cf. Lemos (2013) e Bruno (2012)

momento se decompor e recompor de acordo com seu lugar na rede e as ações dos outros atores. A rede reconfigura a todo tempo as ações, e as ações reconfiguram a todo o tempo a rede. A cartografia das controvérsias propõe um afastamento em relação às categorias sociológicas em nome da observação do processo que as estabelece ou, nas palavras de Latour (2000), abrir as 'caixas pretas' da sociedade. Dessa maneira, a cartografia das controvérsias poderia – e deve segundo seus defensores – conformar mapas dos deslocamentos de atores e agências, organizando, se possível visualmente, um diagrama das relações de força e das posições de cada ator. Ao realizar esta tarefa o pesquisador reorganiza a própria controvérsia podendo inclusive tornar-se um ator, dessa forma, interferindo na maneira como os outros atores a compreendem e, portanto, agem.

As cartografias de controvérsias utilizam massivamente dados disponíveis na Internet para mapear as disputas e toda a agonística implicada na construção de fenômenos sociais. [...] a ideia central é utilizar a rastreabilidade digital tanto para descrever e tornar visível as controvérsias que animam uma série de fenômenos coletivos, quanto para ampliar a participação pública e política nestas controvérsias que, uma vez cartografadas, se tornam sensorialmente, cognitivamente e politicamente mais próximas, ampliando a margem de participação de atores diversos.” (BRUNO, 2012, p. 15)

#### **5.4 CARTOGRAFIAS SOCIAIS**

A cartografia social e política, diferentemente das cartografias tradicionais, tem como objetivo a identificação dos modos através dos quais os agentes sociais acionam questões étnicas e constroem os seus pertencimentos, suas cosmovisões e saberes, em inter-relação com os diferentes ecossistemas. Dessa forma, a cartografia social e política considera essas territorialidades específicas dando visibilidade aos modos de criar, fazer e viver das diferentes comunidades tradicionais.” (Sítio do PPGCSPA, Acesso em DEZ de 2015)

Ancoramos na rede 'Cartografias Sociais' uma variada gama de experiências, cujo mote central é o protagonismo das pessoas que habitam o território a ser representado nos processos de construção de mapas. No caso brasileiro, em geral, estas cartografias têm como figura central povos e comunidades tradicionais, e a maior parte delas se relaciona com lutas por reconhecimento territorial, ou a projetos de manejo ambiental de cunho etno-ecológico (ACSERALD, 2012). Neste contexto, destaca-se o papel do projeto 'Nova Cartografia Social' (PNCSA), que possui a Amazônia como locus privilegiado de atuação, no bojo do qual já foram realizadas pelo menos 200 cartografias dentro e fora da Amazônia legal junto a comunidades

muito diversificadas, dentre elas, Indígenas, Quebradeiras de Coco de Babaçu, Povos dos Faxinais, Fundos de Pasto, Quilombolas, Pescadores, Ribeirinhos, Cipozeiros, Povoado Pantaneiro etc. Este projeto teve grande amplitude e forte reconhecimento entre os interessados nas dinâmicas socioespaciais do Norte do país, tendo sido inclusive criado um Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) ligado ao departamento de ciências sociais da Universidade Estadual do Maranhão.

Dentre as cartografias aqui acessadas, as cartografias sociais são as que mais se aproximam das imagens que aparecem na cabeça, da maioria das pessoas, quando evocamos as palavras “mapa” ou “cartografia”. Para a Cartografia Social, a produção de mapas se relaciona mais diretamente com a forma de produção de conhecimento da cartografia clássica, à produção de mapas ancorados nas coordenadas geográficas e projeções cartográficas do território em seu aspecto físico, político-institucional, dentre outros temas. Esta cartografia, assim, se relaciona mais que as outras duas redes já apresentadas com a capacidade de confeccionar mapas georreferenciados segundo as lógicas da cartografia clássica. Uma das principais diferenças em relação à cartografia clássica diz respeito aos temas e conteúdos escolhidos para figurar ou não figurar no mapa, reconhecendo possibilidades de inclusão de visões geralmente não cartografadas nos mapas do poder, através da participação da população implicada na elaboração do mapa. Os critérios e elementos do território presentes no mapa são fundamentados em saberes e modos de vida contra-hegemônicos. A questão central para esta vertente não é tanto refletir sobre a própria ferramenta cartográfica, mas sobre o sujeito e a intencionalidade dos mapas, a partir do ponto de vista de grupos que foram sistematicamente marginalizados deste processo, gerando, dessa maneira, novos mapas capazes de confrontar os mapas produzidos pelo Estado e pelas forças hegemônicas.

Encontramos, a princípio, uma dificuldade em cartografar estas cartografias, devido ao fato que a principal forma de acesso aos mapas e cartógrafos, aqui, foi a partir da linguagem escrita impressa e de mapas também impressos, e estas experiências muitas vezes não são acompanhadas de um registro do processo ou de uma reflexão teórica (CÁCERES, 2012). O principal esforço feito neste sentido de

reflexão teórica, foi realizado por pesquisadores ligados ao Laboratório Estado, Trabalho, Território e Natureza (ETTERN) do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ) que se engajaram na tarefa de ponderar sobre os sentidos e perspectivas que atravessam estes mapas participativos. Uma das reflexões mais recorrentes entre estes pesquisadores é acerca do mapa enquanto instrumento de poder. Parte-se da compreensão de que, historicamente, os mapas serviram aos processos de colonização e de expropriação das terras dos povos indígenas e negros. Para tal, a ‘cartografia moderna’ afastou-se, assim, paulatinamente, da ‘cartografia encantada’ da idade média que representava espíritos e monstros, unindo o físico e o imaginário, para se aproximar de uma cartografia cartesiana e homogeneizante com o fim de dominar o espaço. Apontam que a cartografia moderna surge e se desenvolve em uma profunda relação com o colonialismo: foi o saber cartográfico que permitiu a padronização da informação necessária ao processo de reconhecimento e dominação dos vastos territórios coloniais (ACSERALD, 2012). Uma das principais contribuições das reflexões dos autores da cartografia social foi o reconhecimento de que durante cerca de quatro séculos a confecção de mapas e cartas esteve profundamente imbricada a processos de homogeneização e centralização necessários à dominação. A cartografia é parte da construção da legitimidade do discurso hegemônico, através das pretensões de neutralidade e objetividade da ciência moderna. Na contemporaneidade, a cartografia estatal, filha da cartografia moderna, serve muitas vezes a um processo de naturalização do processo desenvolvimentista, atribuindo-lhe unanimidade e desejabilidade (ACSERALD, 2012)

Há, portanto, uma disputa simbólica que atravessa todo e qualquer mapa. Conflitos simbólicos e materiais estão no centro das cartografias sociais. Toda cartografia possui intencionalidades e conforma parte do processo de construção dos discursos de compreensão do mundo, escolhendo marginalizar determinadas visões e corroborar outras. A produção de mapas propõe uma forma de controle simbólico, de apropriação do espaço, mas também pode servir nas lutas por libertação. As “novas cartografias” são, assim, identificadas como maneiras de apropriação desta “arma do inimigo”, através da construção de mapas contra-hegemônicos, capazes de dar voz às próprias populações expropriadas pelos

mapas do poder. Há um fortíssimo questionamento do monopólio da produção de mapas por parte do Estado. Nesse sentido, a proposta das novas cartografias sociais se centra na proliferação de novos mapas confeccionados pelos mais diferentes grupos que utilizam estes mapas, atravessados por outras temáticas territoriais e simbólicas, para legitimar suas demandas em relação ao Estado e aumentar seu poder de pressão na luta por direitos, como direito à terra, à educação, à saúde etc. Constituem-se, assim, “contramapeamentos” capazes de rearticular as relações entre território, identidade e direitos (ACSERALD, 2015) Fazer uma cartografia social é dar voz a formas de ação e compreensão do mundo não contempladas pelos mapas construídos através das lógicas de dominação. Muitas vezes elas se relacionam com formas tradicionais de conhecimento, salvaguardado pelos anciões das comunidades, ou outros detentores da memória coletiva (ACSERALD, 2012). São reconhecidas como pares da nova cartografia social, as iniciativas de automapeamento territorial realizadas por sujeitos coletivos com o intuito de organizar demandas daquele grupo, principalmente em relação ao uso e regulação do território. Cartografias sociais são mapas feitos pelos “de baixo”, enquanto instrumento na luta pela conquista de direitos ou contraposição à lógica de expansão do capital.

As cartografias sociais ganharam visibilidade e força a partir da década de 1990, em relação de coprodução com o processo de transformação das lutas no campo que passaram por um deslocamento da luta pela terra à luta pelo território, designado como “virada territorial”, na qual a territorialidade passa a ser um elemento central na construção política da identidade dos sujeitos, em diversas situações, mas principalmente no meio rural (ACSERALD, 2015). As lutas por território às quais estão atreladas as cartografias sociais, se lançam em grande parte em um campo que antes era dominado pela luta pela reforma agrária. Houve um processo de transição das lutas centradas no conceito de classe, em nome de um direito universal de acesso à terra, para um direito à diferença pautadas por reivindicações étnicas ou identitárias. Esta rede cartográfica enxerga que a divisão entre as lutas é corroborada pelas forças hegemônicas que incitam o aprofundamento da oposição entre as demandas por terra e por território, dividindo os despossuídos. Contudo, para eles, essa tentativa de clivagem nem sempre

funciona e, assim, se forma um sentimento de justiça que os une. É no bojo destes processos de construção simbólica entre identidades e reivindicações por terra e território que a discussão sobre as cartografias sociais se fundamenta. Neste contexto, o mapa enquanto instrumento simbólico de fortalecimento destas identidades e de sua relação intrínseca com o território teve um importante papel em dinâmicas de luta em diversas partes da América Latina (CÁCERES, 2012). Esta virada possui como característica fundamental a inclusão de outras dimensões na luta pela terra, tais como a manutenção de modos de vida, identidade, autogestão e controle dos recursos naturais (ACSERALD, 2012). Na visão dos autores estas cartografias no Brasil fazem parte de um conjunto de dinâmicas de resistência ao grande projeto hegemônico monocultural, minerário e agro-exportador.

Na Cartografia social, quem decide os critérios e temas que conformarão o mapa é a própria comunidade mapeada (ALMEIDA, 2013). A cartografia é vista como uma arma política que utiliza as formas de organização do território preconizadas pelo Estado, no cerne do processo de expansão do capital, como instrumento para que as outras formas de reconhecer e organizar o território sejam empoderadas. O que está em jogo, quando as comunidades se envolvem na confecção dos mapas é a disputa pelo território enquanto terreno material e simbólico. A produção de um mapa que seja atravessado por símbolos e questões escolhidas na comunidade é, assim, parte de uma luta simbólica por determinados modos de vida para além dos processos hegemônicos. O mapa modifica a relação da população com o território, e a própria construção das identidades coletivas, ocorre por vezes, no bojo deste processo.

Dentro do universo das cartografias sociais surge uma abordagem bastante inovadora, preconizada por pesquisadores do IPPUR, que têm se dedicado a reconhecer que não apenas os movimentos sociais, ou vertentes mais progressistas, se lançam no questionamento da centralização e do monopólio do Estado na produção dos mapas. Tais pesquisadores afirmam que os agentes neoliberais também estão participando ativamente de atividades relacionadas a “mapeamentos participativos”. Há, portanto, um campo de disputas em torno da produção de cartografias por fora do Estado. A valorização da diversidade passa não apenas pelos movimentos sociais, mas também pelos agentes do neoliberalismo. Fora do

Estado, as cartografias ora afirmam a posição hegemônica, ora a contestam (ACSERALD, 2012). A questão central colocada seria, então, quem mapeia e como mapeia. A ideia de mapeamento participativo surge com a marca da ambiguidade, pois se por um lado as novas cartografias podem ser uma forma de empoderar as populações que as realizam, elas podem também ser apenas uma forma de legitimar ações autoritárias através de uma suposta “participação” das comunidades afetadas, por exemplo, por um grande empreendimento industrial. O participativo pode ser parte da estabilização e naturalização da ideologia desenvolvimentista. Se, por um lado, os mapas podem dar voz a demandas urgentes, por outro podem servir também à estabilização dos mercados de terras. Se, por um lado, podem ser uma força nas mãos das comunidades, podem também ser uma força na mão de seus “inimigos”. Há projetos de cunho emancipatório ou subjugante, e para os pesquisadores do IPPUR, a melhor maneira de reconhecer esta intencionalidade é reconhecer os objetivos do proponente do projeto, determinando o sujeito, a forma, o conteúdo e as finalidades de cada iniciativa (ACSERALD, 2012). Estes pesquisadores apontam, ainda, que tende a haver maior protagonismo dos próprios grupos quando são acessadas redes previamente constituídas por eles, do que quando se apresentam possibilidades de participação provindas de agentes externos.

As experiências de mapeamento participativo e cartografia social mostram que novas questões são postas em jogo nas disputas cartográficas que concorrem para territorializar as descrições espaciais. Quando redes de organizações e agências recorrem ao conhecimento local sobre o sistema de relações pelo qual o espaço é usualmente produzido, tais iniciativas podem servir tanto a estratégias de produção e controle sobre o 'território médio' da dominação, como podem servir a construir direitos territoriais e instabilizar a dominação. (ACSERALD, 2012, p.10)

## 5.5 CARTOGRAFIAS DA AÇÃO

A cartografia aqui sugerida é a da denúncia e também aquela que oriente a ação social, desvendando contextos e reconhecendo atos, ou melhor, cada ato. Uma cartografia que vise a valorização imaginativa dos lugares vividos, onde a vida escorre ou ganha força reflexiva e transformadora. Como carta, mapa, não aparece como instrumento isolado ou como bela ilustração de textos, exacerbando critérios estéticos; mas, sim, como ferramenta analítica e como sustento da memória dos outros. Neste sentido, propõe-se uma cartografia incompleta que se faz fazendo; uma cartografia da prática, que não seja apenas dos usos e das funções do espaço, mas também, usável, tentativa e plástica, através da qual se manifeste a sincronia espaço-temporal produzida e produtora da ação. (RIBEIRO et al., 2002, p. 43-44)

As cartografias da ação são praticadas por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento como urbanistas, geógrafos e sociólogos e tem como foco, principal, a construção de cartografias no contexto urbano. A questão norteadora do trabalho é compreender a relação entre as formas de dominação e resistência, focalizando a maneira como os movimentos acontecem no território (RIBEIRO; SILVA, 2011). As principais experiências desta cartografia foram realizadas na região metropolitana do Rio de Janeiro através da relação entre professores da Faculdade de Formação de Professores (FFP/UERJ) e do Laboratório da Conjuntura Social: Tecnologia e Território (LASTRO) do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ). Neste contexto teve especial importância o III Seminário Nacional Metrópole: Governo, Sociedade e Território, que deu origem a duas publicações de fôlego sobre aspectos teóricos e experiências ligadas à cartografia da ação<sup>80</sup>. A nomenclatura 'cartografia da ação', vem de uma inspiração weberiana quanto ao conceito de ação social. A ação social seria toda ação dotada de sentidos, imanentes e transcendentos. A cartografia da ação social se refere, portanto, às formas de protesto, resistência ou demandas que possuem um sentido capaz de reconfigurar as maneiras como vivemos neste mundo, como experimentamos o espaço.

As cartografias da ação estão em grande parte baseadas nas reflexões da socióloga Ana Clara Torres Ribeiro, e seus diagnósticos acerca do capitalismo contemporâneo. Segundo Ribeiro (2011), a fase atual do capitalismo é marcada por uma ambiguidade: se, por um lado, assistimos a consolidação de "renascimentos auspiciosos", como as lutas indígenas e de povos e comunidades tradicionais, por outro, estão sendo exercidas formas profundamente cruéis de poder e coerção. Outra característica fundamental do contexto contemporâneo, apontada pela autora, é a existência de uma vasta miríade de conflitos e anseios que não são traduzidos pelos projetos defendidos na esfera pública. Existem 'carências coletivas' que são acachapadas por 'representações sociais', reforçando os processos de exclusão (RIBEIRO; SILVA, 2011). Os símbolos e representações da 'modernização passiva'

---

80 RIBEIRO, A; CAMPOS, A; SILVA, C. (Org.). Cartografia da ação e movimentos da sociedade: desafios e experiências urbanas. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011. SILVA, C. (Org.) Território e ação social: sentidos da apropriação urbana. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

possuem alianças com a mídia e o Estado, construindo uma cartografia dominante que cerceia os projetos e ações libertárias (RIBEIRO, 2011). O censo é um exemplo claro de representação que corrobora esta cartografia dominante: há uma redução radical da totalidade do território, em uma dimensão extremamente limitada que serve aos interesses do Estado, e do pequeno grupo que consegue influir no processo de geração dos dados. Mas de maneira nenhuma os censos são capazes de aferir as resistências do cotidiano, nem as dinâmicas do território usado (RIBEIRO, 2011).

É diante desse contexto que para esta rede se faz extremamente importante criar outros espaços de construção simbólica, com o objetivo de abrir o caminho para que outros projetos de vida se apresentem e se fortaleçam. Um dos objetivos da cartografia da ação seria, assim, desfazer acordos tácitos e quebrar consensos aparentes, a fim de criar “áreas mais sólidas para reflexão intersubjetiva e ética das condições de vida da maioria” (RIBEIRO, 2011, p. 21). Nos dias de hoje, mais do que nunca, as imagens e imaginários – a cultura – são fundamentais para as dinâmicas de resistência e expropriação, sendo essa uma dificuldade que os pesquisadores precisam enfrentar, entrelaçando o quanto possível a sua prática científica à filosofia e à arte. Para tanto, são indispensáveis o uso e acesso diferenciado às técnicas e linguagens disponíveis, para produzir interpretações mais próximas à vida coletiva. A ciência possui, portanto, um papel central nesta construção, mas deve estar aberta a outras linguagens e ao diálogo com o coletivo. Segundo essa rede, o período histórico corrente pendula entre imobilismos e flexibilidades radicais, que tensionam a necessidade de construção de um diálogo verdadeiramente interdisciplinar, e também um alto grau de reflexividade por parte do pesquisador. Os autores que colaboram com as cartografias da ação defendem, reiteradamente, o diálogo profundo entre as diferentes disciplinas e os diferentes saberes: compreendem como fundamental uma epistemologia profundamente dialógica e democrática, a fim de confrontar de forma efetiva as imposições que vêm de “cima para baixo”. Adotam, dessa maneira, a perspectiva da ‘pesquisa-ação’, colocando como objetivo explícito o apoio às demandas e movimentos sociais com os quais a pesquisa dialoga.

A cartografia da ação possui em comum com a perspectiva da cartografia social a profunda crítica ao papel de dominação simbólica da cartografia moderna: destaca-se seu caráter eurocêntrico e colonizador, assumindo um papel de dominação e controle dos territórios (SANTOS, 2011). Esse reconhecimento justifica a necessidade de construção de outras, novas cartografias, capazes de encontrar os caminhos da resistência. Propõem, assim, a construção de cartografias capazes de valorizar o território usado, valorizar as formas de resistência diante das relações de poder hegemônicas (REBEIRO; SILVA, 2011) A cartografia modifica e dinamiza relações: ela mostra e fortalece vínculos preexistentes, mas é também capaz de construir novos vínculos que podem fortalecer os processos de resistência. Para tal, utiliza-se o conceito de 'território usado', de Milton Santos, como uma das chaves fundamentais de análise. Estes pesquisadores partem do pressuposto de que dependendo dos conceitos e concepções que utilizamos enxergamos determinadas coisas, enquanto tornamos outras invisíveis (SILVA, 2011). Ribeiro (2011) argumenta que, muitas vezes, o conceito de território é utilizado de forma limitada, referenciando-se apenas aos elementos visíveis da paisagem, e partindo do princípio de que a própria utilização do termo seria, por si só, progressista. Em sua visão, esta redução da noção de território pode, inclusive, trazer a intensificação dos mecanismos de controle. Os recortes desenhados pelo poder hegemônico tendem a tornar invisíveis ou indizíveis determinadas formas de resistência e ação que se fazem no cotidiano. A concepção de território usado seria assim uma maneira de não deixar escapar estas outras formas, enxergando o território em sua dimensão mais ampla, enquanto espaço geográfico, mas também enquanto totalidade onde ocorrem as relações, englobando, dessa forma, todas as posições e projetos, sejam elas grandes ou pequenas, minoritárias ou majoritárias, mobilizadas ou latentes (SILVA, 2011). O território usado é o território antagônico às formas dominantes, que emerge da vida e valoriza as relações (RIBEIRO, 2011).

Os desafios político teóricos da cartografia da ação seriam, assim, impedir que o espaço, ou o território usado, seja reduzido ao território, e que a ação social, seja reduzida à ação pura e simples. A partir destes atributos conceituais, tornaria-se mais viável valorizar a perspectiva de quem vive o território, gerando um aprofundamento e transformação da visão que estas pessoas possuem sobre este,

sempre que possível abrindo suas possibilidades de ação transformadoras. Ribeiro (2011) argumenta que, muitas vezes, as pessoas limitam a sua visão de ação e intervenção, ao imediatamente alcançável, mas um dos papéis das cartografias da ação seria possibilitar a reorganização sobre as ideias de ação e intervenção, desta forma, gerando novas fontes e formas de ação social. A cartografia pode gerar novos campos, na medida em que se empenha em ultrapassar barreiras simbólicas que definem inclusive o que seria desejável (RIBEIRO; SILVA, 2011).

Ribeiro (2011) aponta que há uma enorme vitalidade na sociedade em termos de criatividade e resistência que é propositalmente negligenciada pela cartografia dominante, corroborando o discurso da apatia. Na cartografia dominante a vida das pessoas desaparece, numa simplificação que empobrece as representações da experiência social. É uma redução estratégica que bloqueia simbolicamente os discursos e ações de resistência. Muitas experiências fortes estariam sendo analisadas de maneira negativa devido a uma falta de empatia dos analistas, que adotam a posição de intérpretes ou tradutores dos anseios da população. Partem de uma determinada concepção do que deveria ser feito, e não conseguem enxergar o que está sendo feito de fato. É nesta medida que a cartografia da ação procura valorizar os vínculos, as vivências, as experiências, olhando para tudo o que é subjetivo, pequeno ou fugaz, para não deixar escapar aquilo que pode ser a única resistência possível em cada contexto.

Realmente, precisa-se de uma nova cartografia, de uma cartografia da ação que inclua as descobertas, e também as mazelas, do cotidiano. Essa cartografia, não necessariamente expressa em mapas, relacionada ao diálogo entre geografia e sociologia aqui proposto, deverá enfrentar os desafios epistemológicos da indissociabilidade entre espaço e tempo. Um enfrentamento exigido pela reflexão do território usado e pela análise da ação social. Há, concretamente, uma sociedade profundamente ativa sem representações sociais correspondentes, o que facilita a difusão dos códigos comportamentais da modernização passiva e a manutenção da colonialidade. (RIBEIRO, 2011, p.29)

## 6 MÁQUINAS DE COMPARTILHAMENTO EM REDE E CAPITALISMO DE PLATAFORMA

### 6.1 A ENTRADA EM CENA DO COMPARTILHAMENTO EM REDE

Nesta maquinação propõe-se observar a correlação existente entre três diferentes máquinas de compartilhamento em rede: o software livre, a cultura livre e a *sharing economy*<sup>81</sup>, para posteriormente situá-las no contexto de um capitalismo de plataforma. Ressalta-se que, apesar de reconhecermos que a cada período histórico e técnico da rede corresponde uma cada máquina, a saber, o software livre e a Web, a cultura livre e a Web 2.0 e a *sharing economy* e os Apps<sup>82</sup>, as análises que serão realizadas aqui não recorrem a uma perspectiva baseada num determinismo tecnológico, bem como não se lança mão de uma historiografia. Nesse sentido, acompanhamos Deleuze quando afirma a necessidade de olharmos para a relação entre máquinas e agenciamentos coletivos, como se verifica:

A cada tipo de sociedade, evidentemente, pode-se fazer corresponder um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as de disciplina, as cibernéticas e os computadores para as de controle. Mas as máquinas não explicam nada, é preciso analisar os agenciamentos coletivos dos quais elas são apenas uma parte. (DELEUZE, 1992, p. 220)

Na esteira desse pensamento, as máquinas apresentadas aqui não se referem somente aos aparatos técnicos, mas também a inovações sociais, culturais, políticas e econômicas. Em suma, nessa perspectiva as máquinas de compartilhamento em rede, antes de serem técnicas, são sociais, são maquinações. Acrescenta-se que as análises que serão desenvolvidas partem do reconhecimento de que na base do desenvolvimento tecnológico estão as tensões sociais e as lutas. A máquina, dessa forma, pode ser vista como uma reterritorialização das relações de poder que a precedem, sempre em relação e seguindo os contornos do trabalho vivo e dos conflitos sociais. Com efeito, as máquinas são dispositivos para a amplificação e

---

81 Na parte dedica exclusivamente a *sharing economy*, dessa maquinação, explicamos porque utilizamos o termo em inglês ao invés de sua tradução para o português – economia do compartilhamento – assim como levantamos um questionamento sobre a própria ideia de *sharing economy* como a mais adequada para descrever as práticas e teorias às quais estamos nos relacionando.

82 Aplicativos.

relação entre fluxos e forças: seja energia, trabalho, pessoas, cooperação, informação, inovação etc.

Ressalta-se ainda que, assim como a noção de agenciamentos coletivos pode ajudar a nos afastar de um determinismo tecnológico, iremos mobilizar a noção foucaultiana de emergência<sup>83</sup> para nos distanciarmos de uma historiografia. Com efeito, reconhecer a existência de uma sequencialidade nas máquinas de compartilhamento em rede, não significa que nossas análises serão fundamentadas a partir do prisma da sucessão, de uma gênese por filiação, por continuidade ininterrupta, com base em uma origem fundamental. Não se busca, aqui, dessa maneira, uma grande narrativa cronológica, um passado que ainda estaria vivo no presente ou que retornará triunfante no futuro; mas sim, nos parece ser mais profícuo pensar o aparecimento e funcionamento, a entrada em cena, destas diferentes máquinas a partir dos jogos de poder. Por meio do prisma da emergência, propõe-se que se perceba a maneira como há uma correlação entre as máquinas de compartilhamento em rede, sem renunciar as discontinuidades e conflitos que marcam a maneira como cada máquina se inscreve na outra, e também como se desenvolvem com suas próprias e particulares “lógicas”.

Quando nos referimos às máquinas de compartilhamento em rede estamos aludindo, especificamente, à tendência, contemporânea, de produzir sedimentada, pelo menos, em quatro aspectos cardinais: a) o uso e desenvolvimento intensivo das novas tecnologias da informação e comunicação; b) a cooperação social como terreno de atividade; c) a flexibilização das formas tradicionais de propriedade, em outras palavras, prevalência do acesso sobre a posse; d) novas formas de organização do trabalho, e captura de mais-valia, adaptadas à rede e à digitalização. A partir dessa definição prévia e esquemática, aponta-se que o compartilhamento em rede, aqui, será abordado principalmente a partir de sua dimensão de experimentação de novas dinâmicas para o trabalho e geração, mas também captura, de valor. Com efeito, o que parece estar em jogo é que hoje o compartilhamento em rede se configura uma tendência da produção em geral. Por exemplo, já em 2004 quase 75% de todos os servidores Web rodavam sobre

---

83 Para acesso a uma explicação mais ampla sobre a noção de emergência, Cf. TRAMAS CARTOGRÁFICAS - APRESENTAÇÃO desta tese.

software livre<sup>84</sup>, e embora em termos numéricos a *sharing economy* não seja, atualmente, mais expressiva que outras formas de produção, ela vem operando como um ponto de atração num campo magnético, se impondo e modificando outros modos de produção, crescendo e ocupando espaços de uma maneira vertiginosa. Nesse sentido, o compartilhamento em rede parece estar em maior sinergia com os modos de vida emergentes. Por fim, vale a ressalva que isto não quer dizer que o compartilhamento seja algo novo, somente significa que o compartilhamento através das redes de informação e comunicação assume, hoje, uma forma comum, difusa, geral, que vem rapidamente redefinindo a nossa maneira de existir, cooperarmos e produzir – material e imaterialmente.

## 6.2 UMA OUTRA ÉTICA PARA O TRABALHO: HACKERS

Antes de começarmos a parte específica sobre as três máquinas de compartilhamento, gostaríamos de expor brevemente um tipo fundamental de sujeito que produz e é produto das redes: os hackers. Afinal, as novas tecnologias da informação e comunicação, como conhecemos atualmente, seriam inimagináveis sem a presença desses sujeitos, a forma pela qual produzem, e como ajudaram a constituir o ambiente digital, até mesmo antes das redes comunicacionais e informacionais de compartilhamento, em especial a internet, se popularizarem.

Na grande maioria das pesquisas realizadas sobre hackers alguns aspectos são recorrentemente ressaltados, entre eles, o fato de que os hackers seriam motivados pela curiosidade e por um sentido aguçado de desafio e superação, que se conjugaria com o estabelecimento de uma rede de parceiros<sup>85</sup> e a possibilidade de trabalhar livremente naquilo que gostam (AMADEU, 2012). Pode-se dizer que esses fatores, somados a algumas outras práticas, estabeleceram uma nova ética para o trabalho: a ética hacker do trabalho (HIMANEN, 2001). Tal ética teria como um de seus pilares o fato de que a participação dos indivíduos nos projetos, ou seja, na produção, se efetuaria pelo voluntarismo e se calcaria no desejo. Esta dimensão do desejo como força motriz dos processos de agrupamento e produção, se diferenciava bastante dos processos “tradicionais” de organização e comando do

---

84 Cf. < [http://www.mct.gov.br/upd\\_blob/0008/8690.pdf](http://www.mct.gov.br/upd_blob/0008/8690.pdf) > .

85 Em inglês: Peers.

mercado de trabalho formal. Steven Levy (1984) afirma que os hackers teriam uma devoção em aplicar as suas habilidades para a computação raramente vista fora de mosteiros. Contudo, essa dimensão hacker da devoção não pode ser comparada com as práticas monásticas – práticas que vieram a influenciar o “espírito do capitalismo” no momento de sua formação – visto que essas tinham um forte apelo para a separação entre o trabalho realizado, seus produtos e a motivação para a realização do trabalho. Os monges podiam não entender os motivos divinos, mas certamente podiam aceitá-los e obedecê-los. Esse tipo de devoção coloca o dever antes da diversão, o sacrifício antes da alegria. Já a devoção dos hackers não pode ser entendida a partir dessa concepção, pelo contrário, a “devoção hacker” é antes de tudo uma *dobra* – força aplicada sobre si mesma. Os hackers trouxeram à tona para o ambiente digital, totalmente influenciados pelas diversas experiências de coletivização da vida desenvolvidas pelos chamados hippies, a ideia de que seria possível inventar, numa rede de ‘pares’, mais ou menos, horizontais, os processos e a organização do trabalho.

Outro ponto a ser ressaltado é a importante atuação e luta dos hackers pela neutralidade da internet, e também a recusa em aceitar que os seus espaços de atuação sejam monitorados e controlados. Tal luta está intimamente ligada com o fato de que para os hackers se (re)produzirem, faz-se necessário que os espaços estejam abertos, isto é, que seja possível o desenvolvimento de dinâmicas colaborativas e, mais do que isso, que seus espaços de atuação não sejam constituídos por constrangimentos para a circulação de conhecimento e informação. Nesse sentido, os hackers se opõem às barreiras e limitações da escassez produzida pela razão Estado-capital, especialmente, institucionalizada e codificada nas leis de propriedade intelectual e na repressão aos que não as cumprem. A ética hacker faz uma inversão, trata o espaço digital, e, mais em geral, o próprio mundo, como um lugar cheio de recursos, abundante, pleno de possibilidades, espaço de compartilhamento, ao invés de trabalhar numa lógica de escassez, onde seriam necessários os mecanismos da propriedade para que haja a valorização de suas atividades.

Vale realizar a ressalva de que existem múltiplas apropriações da ideia de hacker, e que expomos aqui, somente, ideias gerais e bastante resumidas. É certo

que seria possível complexificar a figura do hacker, inclusive trazendo à tona suas apropriações pelo mercado. Por exemplo, hoje em dia, a ideia de hacker aparece inclusive como uma espécie de sinônimo para profissionais de marketing de grandes corporações<sup>86</sup>. Outro exemplo que poderia ser dado são as críticas que sugerem que os “hackers foram hackeados”, em outras palavras, que os modos de vida e ambientes hackers foram capturados e “gentrificados”<sup>87</sup>. Apesar de enxergarmos a extrema relevância em se refletir sobre essas dimensões, e relações, que atravessam a subjetividade hacker, nosso intuito, aqui, era somente expor alguns aspectos, mais gerais, sobre a ética do trabalho hacker, na medida em que elas “abriram as portas” de importantes transformações dos modos de produção e trabalho ocorridas nos últimos 30 ou 40 anos e, mais especificamente, no que denominamos de máquinas de compartilhamento em rede. Resta observar que, se hoje a produção, o lazer e a ação política, se constituem, majoritariamente, através das redes, isso significa que a ética hacker, potencialmente, atravessa todo o corpo social. Podendo-se ir além, ao afirmar que nas tendências do trabalho atual, não só nas máquinas de compartilhamento em rede, que veremos a seguir, todos já são, em uma medida ou em outra, hackers, isto é, produzem práticas e subjetividades hackers.

### **6.3 UMA NOVA METODOLOGIA PARA A PRODUÇÃO: SOFTWARE LIVRE E CÓDIGO ABERTO**

Foi ainda nos anos 1980 – apesar de sua expansão e popularização ter se dado fortemente ao longo dos anos 90 – que o movimento do software livre surgiu. Acreditando que os softwares não deveriam ter o código fechado, ou seja, não deveriam ser proprietários, e que deveriam ser distribuídos e compartilhados livremente, este movimento, virtuosamente, questionou, com suas práticas, os monopólios na indústria de programas de computador e o regime de propriedade intelectual – copyright. Pode-se afirmar que todas as iniciativas de software livre pressupõem que sejam respeitadas as quatro liberdades fundamentais definidas por Richard Stallman, fundador da *Free Software Foundation* (Fundação do Software

---

86 Cf. *Growth hacking*. Acesso: < [https://en.wikipedia.org/wiki/Growth\\_hacking](https://en.wikipedia.org/wiki/Growth_hacking) >

87 Cf. *The hacker hacked*. Acesso: < <https://aeon.co/essays/how-yuppies-hacked-the-original-hacker-ethos> >

Livre) e “pai ideológico” ou teórico pioneiro do movimento, a saber: a) a liberdade de uso; b) a liberdade de cópia; c) a liberdade de modificação; d) a liberdade de redistribuição.

Esse modelo de produção e distribuição de programas se distingue bastante do modelo “tradicional” da indústria de softwares, extremamente orientado ao copyright. Isto porque, uma pessoa ao “adquirir” um software livre tem a liberdade de modificar o programa, caso seja necessário ou desejado, e depois redistribuí-lo, compartilhá-lo, inclusive comercialmente, sem a necessidade de pedir permissão para tal ao desenvolvedor ou empresa que lhe permitiu, num primeiro momento, acesso ao programa. O modelo de produção e distribuição do software livre, ao se basear e dar bastante ênfase à ideia de compartilhamento, se afirma como uma alternativa, e diríamos até como um “opositor”, às práticas calcadas no uso exclusivo e apropriação privada dos softwares. Um dos pilares do movimento do software livre – nos termos defendidos por Stallman e que estão na licença GPL (*Gnu General Public Licence*) – é criar e fomentar dinâmicas de produção e distribuição de softwares, baseadas na colaboração e compartilhamento em rede, criando o que comumente se chama de ‘bola de neve’ ou, como é conhecido no meio, ‘efeito viral’. A lógica por trás é simples: quanto mais pessoas utilizarem e modificarem programas livres, maior será o benefício para toda a comunidade de usuários, atraindo ainda mais pessoas para a utilização e desenvolvimento desses softwares, gerando ainda mais benefícios para a comunidade, e assim por diante. Sérgio Amadeu descreve esse processo:

Na era informacional, quanto mais se compartilha o conhecimento, mais ele cresce. Os softwares são os principais intermediadores da inteligência humana na era da informação. Garantir seu compartilhamento é essencial para a construção de uma sociedade livre, democrática e socialmente justa. A transmissão e a disseminação do conhecimento tecnológico permitem viabilizar o fortalecimento da inteligência coletiva local e evitar a submissão e o aprisionamento pela inteligência monopolista e redutora das possibilidades de equalização social e de melhoria econômica dos povos (AMADEU, 2004, p. 7).

É a partir do uso do copyleft – trocadilho com o termo copyright – que se dá o ‘efeito viral’. Ao invés de abrir mão dos direitos autorais, colocando simplesmente os programas em domínio público, o que possibilitaria que terceiros fizessem modificações nos programas e depois redistribuíssem a nova versão sobre um

copyright tradicional, acabando com as liberdades fundamentais, grande parte do movimento do software livre utiliza o copyleft. Com base nesse mecanismo, nessa inversão do uso corrente da propriedade intelectual, se pretende garantir que as novas versões criadas a partir de programas livres permaneçam com as quatro liberdades especificadas acima. Richard Stallman diz que essa “restrição” que o copyleft impõe permite que os softwares livres se comportem como plantas, onde se um pedaço é aproveitado como enxerto em outro lugar, ele também cresce<sup>88</sup>. Diferente de licenças permissivas como a BSD<sup>89</sup>, que somente requerem o reconhecimento dos autores e algumas outras pequenas restrições, a GPL – copyleft – requer que os trabalhos derivados sejam licenciados sob a mesma licença. Pablo Ortellado em ‘Por que Somos Contra a Propriedade Intelectual?’, explica o processo:

O mecanismo pensado era reafirmar os direitos autorais abrindo mão da exclusividade de distribuição e alteração desde que o uso subsequente não restringisse aquelas liberdades. Em outras palavras, a pessoa que recebia um programa livre, recebia esse programa com a condição de que se o copiasse ou o aprimorasse, mantivesse as características livres que tinha recebido: o direito de rodar livremente, de modificar livremente e de copiar livremente. Com isso, os programas livres, frutos de esforços coletivos voluntários, ganhavam uma licença que garantia que mesmo que as empresas quisessem usá-los e distribuí-los, o fizessem de forma a manter suas liberdades iniciais. (ORTELLADO, 2002)

Como pode-se ver, o copyleft foca em estabelecer uma norma mínima comum de liberdades e direitos do público ou dos usuários, ao invés de serem direcionados especificamente aos proprietários de direitos autorais, no caso dos softwares, os programadores ou empresas. Pode-se ir além dizendo que o movimento do software livre, em geral, tende, em seu discurso a eliminar a diferenciação entre usuário e programador, ou em outras palavras entre consumidor e produtor/autor.<sup>90</sup> Portanto, ao focar nos direitos do público, o copyleft automaticamente foca também nos direitos dos produtores e possibilita, ao menos juridicamente, que os usuários se tornem, eles mesmos, produtores.

Como dito, durante os anos 1990, o software livre, ganhou bastante força e, enquanto modo de produção, se mostrou como um “concorrente” viável em relação

88 Stallman utiliza essa imagem da planta, mais especificamente do clorofito, em inglês *spider plant*, inclusive para se contrapor a imagem do vírus, que em sua perspectiva é inadequada e ofensiva ao tratar dos softwares livres. Cf. Poynder; Stallman, 2006, p. 3.

89 Berkeley Software Distribution License.

90 Apesar de haver um forte apelo discursivo sobre este ponto, ele é passível de questionamentos visto que para ser um programador efetivamente faz-se necessário um acúmulo de conhecimento na área, disponibilidade de tempo etc que muitas vezes o usuário final não dispõe.

aos modos de produção da indústria de programas proprietários. Vantagens técnicas, em relação aos programas de códigos fechados, aliadas com a rápida e crescente expansão de uma rede – comunidade – de programadores comprometidos em propagar a filosofia do movimento, fizeram o software livre chamar a atenção de empresas ou, ainda, do Mercado. Nesse contexto, surge a ideia de Código Aberto, em inglês *Open Source*. Eric Raymond, que pode ser considerado o “ideólogo” dessa empreitada, justifica a criação de um novo “rótulo”, código aberto, porque o conceito de software livre não era bem aceito no ambiente corporativo. Suas principais justificativas são que em inglês *free* significa além de liberdade, gratuidade, ideia que não era muito atraente às empresas. Além disso, para Raymond, o conceito de software livre não descrevia bem a principal característica que a cultura do software livre havia alavancado, a saber, a criação de um método de produção extremamente eficiente para os softwares, baseado no trabalho distribuído e descentralizado entre pares numa rede. Pode-se afirmar que Raymond foi bem sucedido em sua empreitada e, a introdução do “rótulo” código aberto, de fato, estreitou as relações entre a produção colaborativa com base no compartilhamento em rede do software livre com o universo corporativo. Mais do que somente um sinônimo para software livre, a introdução do termo código aberto instaurou um marco na transformação da cultura associada ao movimento<sup>91</sup>.

Raymond, baseando-se no modelo de desenvolvimento do Linux, escreve seu texto seminal a respeito do código aberto: *A Catedral e o Bazar* (1998). Esse texto, uma espécie de manual para a produção de código aberto, tenta expor as vantagens que um modelo de desenvolvimento aberto e colaborativo – bazar – teria sobre um modelo fechado e hierarquizado – catedral. As palavras de Raymond esclarecem a diferença entre os dois:

Eu acreditava que os softwares mais importantes (sistemas operacionais e ferramentas realmente grandes como Emacs) necessitavam ser construídos como as catedrais, habilmente criados com cuidado por mágicos ou pequenos grupos de magos trabalhando em esplêndido isolamento, com nenhum beta para ser liberado antes de seu tempo. O estilo de Linus Torvalds de desenvolvimento - libere cedo e frequentemente, delegue tudo que você possa, esteja aberto ao ponto da promiscuidade - veio como uma surpresa. Nenhuma catedral calma e respeitosa aqui - ao invés, a comunidade Linux pareceu assemelhar-se a um grande e barulhento bazar

<sup>91</sup> Apesar de haver um amplo debate, marcado por diversas controvérsias, a respeito de que o software livre e o código aberto deveriam ser tratados como coisas distintas, entendemos que o código aberto e o software livre não podem ser separados, pois, em nossa visão, o código aberto é uma dinâmica no seio de um movimento mais amplo que é o software livre, ou seja, o código aberto é software livre.

de diferentes agendas e aproximações (adequadamente simbolizada pelos repositórios do Linux, que aceitaria submissões de qualquer pessoa) [...]. (RAYMOND, 1998, p.1)

Como pode-se observar, o modelo de produção de software Catedral se basearia no trabalho de um grupo relativamente pequeno de pessoas cuidadosamente coordenado e unido, que só liberariam, divulgariam, os resultados dos seus trabalhos após terem alcançado uma meta preestabelecida, isto é, quando tivessem alcançado um determinado grau de qualidade e “estabilidade” do software. Para Raymond, na época, esse seria o modelo tanto da produção de softwares comerciais, quanto dos softwares livres da *FSF*. Já o desenvolvimento do Linux funcionava por outra lógica. O modelo de produção Bazar se basearia no trabalho de um grande número de voluntários, que por meio da internet se auto-organizavam, os interesses, tempos, formas de trabalhar, variariam bastante, e isso não seria um problema, pelo contrário, seria a sua virtude. A qualidade do Linux não se basearia numa autocracia ou em padrões rígidos para o trabalho mas, sim, pela estratégia de publicar, divulgar, compartilhar, o quanto antes possível, os resultados da produção, na rede. Dessa maneira, era possível colher os *feedbacks*, retornos, de milhares de pessoas sobre o que estava sendo feito quase que instantaneamente, permitindo uma “evolução” do software muito mais rápida que aquela organizada no modelo catedral.

Diante do exposto, pode-se afirmar que, a grande inovação, ou virtude, do Linux, e do código aberto, não era meramente técnica, ou seja, não era simplesmente ter criado melhores ou mais eficientes softwares mas, sim, principalmente, “sociológica”. Isto é, a grande inovação foi ter criado um novo modelo, uma nova metodologia, mais eficiente, para o trabalho – dos hackers. O código aberto, neste sentido, radicaliza o papel que o compartilhamento tinha nas dinâmicas anteriores de desenvolvimento de software livre. A partir desse ponto, não bastava somente abrir, compartilhar, o código dos programas, era necessário também tornar o compartilhamento, em rede, o principal elemento na organização do trabalho, em outras palavras, o compartilhamento foi elevado ao nível da “promiscuidade”, foi generalizado em toda a cadeia produtiva.

## 6.4 O COMUM É LEVADO À PRATELEIRA: CULTURA LIVRE E CREATIVE COMMONS

Foi com base na ideia de copyleft, e se inspirando nas dinâmicas produtivas do software livre, que, no início do século XXI, o movimento da cultura livre propôs extrapolar o universo específico dos softwares, na direção de criar uma máquina de compartilhamento em rede que permitisse a circulação e produção “livre” de cultura e conhecimento, em especial de vídeos, textos, imagens e sons, na produção literária, científica, artística e jornalística. Entre as diferentes perspectivas e interesses que atravessam a cultura livre há uma ampla variedade de discursos e ações compartilhadas e imbricadas – mesmo que muitas vezes sejam posições contraditórias ou até antagônicas. Esquemáticamente, percebe-se que há ações que buscam romper mais profundamente com as lógicas da produção capitalistas baseadas na propriedade privada, enquanto outras outras buscam abrandar os efeitos nocivos que o excesso de propriedade privada pode gerar para o Mercado. Apesar de reconhecermos a existência de disputas internas no movimento da cultura livre, nos ateremos a expor aqui somente as ideias em torno do Creative Commons, isto, em função deste ser o maior e mais influente ator do movimento, mas também por não ser nosso objetivo, aqui, explicar de maneira detalhada a cultura livre como um todo.<sup>92</sup>

O Creative Commons surgiu em 2001 nos Estados Unidos, principalmente pela iniciativa de advogados que se juntaram com programadores. Apesar da iniciativa ter sido gestada, em grande parte, dentro de universidades americanas como Stanford e na Harvard Law School, assim como nos bastidores de tribunais americanos<sup>93</sup>, atualmente esta tem carácter global, tendo “braços” por diversos países, inclusive no Brasil. O Creative Commons tornou-se, ao longo dos anos, praticamente hegemônico em termos de divulgação e referência no âmbito da cultura livre. Se alguém se pergunta o que é cultura livre e resolve investigar o tema, é praticamente impossível não esbarrar no Creative Commons. São vários os

---

92 De fato muitas vezes o Creative Commons é posto como sinônimo de cultura livre, apesar de entendermos o motivo, gostaríamos de ressaltar que isso pode acabar por gerar um “mal entendido” generalizado sobre a cultura livre enquanto movimento. Nesse sentido, para acesso a um amplo debate sobre as diferentes vertentes da cultura livre, Cf. Copyfight: Pirataria & Cultura Livre (2012).

93 Cf. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/Eldred\\_v.\\_Ashcroft](http://en.wikipedia.org/wiki/Eldred_v._Ashcroft)>

aspectos que fizeram com que isso acontecesse. Pode-se ressaltar, o fato do próprio termo 'cultura livre' ter sido título de um livro, bastante difundido e que acabou por se tornar uma referência no meio, escrito por Lawrence Lessig – principal representante e fundador do Creative Commons. O Creative Commons é visto, muitas vezes, ou mesmo se passa, como uma alternativa ao modelo tradicional de copyright, em outras palavras, por esta perspectiva, o Creative Commons seria uma “versão” do copyleft, ou da GPL, que extrapolaria o universo do desenvolvimento de softwares. Apesar disso, a própria fundação se apresenta como uma complementação do copyright tradicional, como fica bem claro no seu slogan: 'alguns direitos reservados', ao invés do clássico 'todos os direitos reservados'. Isso pode ser visto na página 'sobre' no site principal do Creative Commons: “*Creative Commons licenses are not an alternative to copyright. They work alongside copyright and enable you to modify your copyright terms to best suit your needs.*”<sup>94</sup> E na antiga página 'história'<sup>95</sup> do site o Creative Commons dizia estar, através de suas licenças de 'alguns direitos reservados', “*building a layer of reasonable copyright*”<sup>96</sup>. Nesse sentido, na visão do Creative Commons, o conflito que envolve os direitos de cópia, e a produção e circulação de conhecimento e cultura, poderia ser amenizado ao se flexibilizar a propriedade intelectual.

O Creative Commons, na aurora da Web 2.0 e das Redes Sociais, se coloca como um ferramental para auxiliar criadores e produtores intelectuais, a utilizarem de formas “mais criativas”, e adaptarem as suas necessidades, os seus direitos de autor. Dessa maneira, o Creative Commons, diferentemente das rígidas regras do direito autoral tradicional, copyright, tenta se alinhar e estar em maior consonância com os novos modos de produção em rede do século XXI e o, que eles denominam de, potencial inerente da internet, isto é, a possibilidade de acesso e circulação ilimitados e livres ao conhecimento e cultura. O esforço para liberar ‘todo o potencial de transformação social da internet’ se concentraria, dessa forma, em flexibilizar os direitos autorais, o que permitiria expandir o compartilhamento em rede ao se diminuir gastos e contratempos com autorizações de uso de bens imateriais – os chamados custos de transação – viabilizando, dessa forma, a construção, ou

---

94 Cf. Disponível em: <<http://creativecommons.org/about>>.

95 Página acessada via a ferramenta Wayback Machine do Internet Archive.

96 Cf. <<http://web.archive.org/web/20110409055135/http://wiki.creativecommons.org/History>>.

incentivo, de novos modos de produção e distribuição em torno desses bens. Modos que permitiriam extrapolar, de maneira definitiva, o escopo da produção intelectual da indústria cultural e midiática, ou de espaços privilegiados de produção de conhecimento, tais quais universidades, laboratórios de pesquisa etc, para a sociedade em geral. Esse ponto elucidada a presença da ideia de *commons* – bens comuns ou comum – no nome da iniciativa, Creative Commons, que teria como um objetivo prioritário produzir e subsidiar meios para a criação, incentivo e manutenção dos *commons* intelectuais, criativos – especialmente na esfera digital e na rede.

Ao analisar-se os discursos e práticas do Creative Commons, não é raro deparar-se com uma perspectiva sobre a produção do comum onde esta é enquadrada como a produção de um espaço dinâmico e autogerador que possa abastecer e expandir o Mercado – de uma maneira muito mais eficiente que o tradicional copyright. Entendemos que essa visão sobre o comum surge da estreita relação estabelecida com a ideia, e tradição, de liberdade mobilizada pelo Creative Commons. Como pode-se observar nessa passagem retirada do livro de Lessig:

Nós viemos de uma tradição de cultura livre – não 'liberada' como em 'cerveja liberada' (para tomar emprestada uma frase do fundador do movimento do software livre), mas livre como em 'liberdade de expressão, 'mercados livres', 'livre comércio', 'livre iniciativa', 'livre arbítrio', e 'eleições livres' (LESSIG, 2005, p. 26).

Em outra passagem, fica ainda mais evidente o seu posicionamento em relação ao que seria o adjetivo 'livre' no contexto da cultura livre, proposta pelo Creative Commons. Ao comentar que suas ideias e o seu livro podem ser, muitas vezes, vistos como o típico “papo comuna de boteco” (LESSIG, 2005, p. 193), Lessig afirma:

Mas há um aspecto nessa história que não é nem um pouco esquerdista. Na realidade, é um aspecto que **poderia ser escrito pelo mais extremista dos ideólogos pró-mercado**. Se você é uma dessas pessoas [...] então pode enxergar esse outro aspecto, lendo 'livre mercado' toda vez que eu digo 'cultura livre'. [...] A acusação que tenho feito sobre a regulação da cultura é a mesma que os comerciantes livres fazem sobre os mercados reguladores. Todas as pessoas, é claro, concordam que alguma regulamentação de mercado é necessária – precisamos, minimamente, de regras contratuais e de propriedade, e de tribunais para garantir o cumprimento das mesmas. Do mesmo modo, nesse debate cultural, todas as pessoas concordam que ao menos alguma estrutura de copyright também é necessária (LESSIG, 2005, p. 194, grifo nosso).

A liberdade da qual trata o Creative Commons, portanto, é liberdade de concorrência. Esta é a tradição de liberdade à qual Lessig se afilia. O próprio autor

deixa claro, em diversas passagens, que o seu livro, *Cultura Livre* (2005), foi escrito para defender e salvar de sua crise e falência, a tradição liberal anglo-americana. Neste ponto, podemos regressar à questão específica do comum.

O incentivo à criatividade e ao compartilhamento, na perspectiva do Creative Commons, se daria a partir de uma visão do comum como “criação de uma coletividade de obras culturais publicamente acessíveis” (LEMOS, 2005, p. 84) e gratuitas. Esta inflexão, do comum enquanto repositório, seria importante, no contexto da Web 2.0, para o Mercado, pois ter um espaço digital dinâmico seria mais eficiente do que ter um regime “acomodado” de copyright. Neste sentido, incentivar a produção do comum seria um imperativo, visto que esta gera “[...] um espaço onde a criatividade pode prosperar” (LESSIG, 2001, p. 23, tradução nossa) e porque o comum “[...] reduz o custo da inovação” (ibid., p. 57, tradução nossa). Afinal, “recursos livres, ou recursos mantidos em comum, as vezes criam mais riqueza e oportunidades para a sociedade do que os mesmos recursos se mantidos em privado” (ibid., p.86, tradução nossa). A visão sobre o comum, aqui, é estabelecida a partir da lição, aprendida e retirada, por Lessig, de Adam Smith: “[...] innovation is best when ideas flow freely” (ibid., p. 71). Em realidade, pode-se afirmar que, mais do que recuperar a tradição liberal anglo-americana, o Creative Commons tenta criar novos alicerces para o neoliberalismo, a partir de sua união com o compartilhamento em rede e a abundância, e riqueza, que este gera. A alegoria desse casamento é a transformação do mundo, ao menos o digital, num supermercado que tem espaço de prateleira infinito – ampla distribuição e diversidade de produtos – onde é impossível manter os concorrentes longe dos consumidores (ANDERSON, 2009, p. 177). Preservar e construir os canais que abastecem esse supermercado, isto é, transformar a produção intelectual e criativa na rede em recursos comuns passíveis de serem explorados, assim como manter o mercado dinâmico e vibrante, ou seja, garantir a inovação e a expansão econômica, seria o papel do Creative Commons. A urgência em se conter os abusos cometidos pelos oligopólios e monopólios do conhecimento e informação, se daria em função destes bloquearem os novos modos de trabalho e produção na rede, bloquearem a possibilidade de afloramento de um novo tipo de Mercado, paradigmaticamente expresso em empresas e serviços como Youtube, Facebook e, até mesmo, Amazon. A questão, como Lemos afirma, seria

que: “a proteção excessiva à propriedade intelectual traz problemas com respeito a livre concorrência” (LEMOS, 2005 p.65) e o

[...] sistema brutalmente punitivo de regulações amputa a criatividade e a inovação. Protegerá algumas indústrias e alguns criadores, mas causará danos à indústria e à criatividade em geral. O mercado livre e a cultura livre dependem de competitividade vibrante. Ainda assim, o efeito da lei atualmente é paralisar este tipo de competitividade, produzindo uma cultura excessivamente regulada – assim como o efeito de controle excessivo no mercado é produzir um mercado excessivamente regulado. (LESSIG, 2005, p. 198)

Para finalizar esta seção, gostaríamos de ressaltar, novamente, que o Creative Commons não é a única ação no campo da cultura livre. Há diversas outras iniciativas que se identificam com esse movimento que não compartilham, ao menos em parte, se não de todo, das perspectivas do Creative Commons. Somente a título de exemplo, poderíamos citar duas outras importantes iniciativas: o *Copyfarleft* e a Arte Livre. Com efeito, o que queremos destacar, aqui, é que a cultura livre não pode ser apreendida, somente, a partir do Creative Commons, apesar desta iniciativa ter tido, de fato, a quase total influência e penetração nas apropriações das ideias em torno do tema cultura livre.

## 6.5 O DEVIR RENTISTA DO COMPARTILHAMENTO: SHARING ECONOMY

O termo *sharing economy* – economia do compartilhamento – é bastante controverso e serve como um guarda chuva para uma ampla gama de práticas e teorias denominadas diversas vezes por outros nomes, três termos mais usados são: ‘gig economy’; ‘on-demand economy’ e ‘collaborative economy’. Desconhecemos a existência de um consenso em torno do que seria a *sharing economy*, quais seriam seus principais atores, atividades etc. A título de curiosidade, pode-se citar o fato de que a empresa Uber, que é amplamente vista como o grande “modelo de sucesso” da *sharing economy*, não se identifica com esse termo, e em diversos momentos negou participar desse “movimento”. Ademais, é possível contestar a ideia de que a palavra *sharing* – compartilhar – seria a mais adequada para descrever as práticas, quase sempre comerciais e orientadas a micro-aluguéis, que normalmente estão associadas ao guarda chuva: *sharing economy*. Nesse sentido, o termo ‘on-demand economy’ poderia ser mais adequado. Entretanto, esclarecemos que optamos por utilizar, mesmo diante de tantas controvérsias, a

ideia de *sharing economy*, pois é o termo mais utilizado tanto para descrever as práticas, quanto nas teorias, que estamos nos relacionando e, dessa maneira, tem o maior alcance comunicacional. Optamos também por utilizar o termo em inglês, visto que esse segue sendo o termo mais utilizado, inclusive em conteúdos de língua portuguesa, apesar de haver um relativo consenso em torno da tradução para ‘economia do compartilhamento’, que tem sido cada vez mais utilizada.

A *sharing economy* só começou a ganhar maior densidade a partir, pelo menos, de 2009, entendemos que isso se deu por dois principais motivos. O primeiro motivo é que, exatamente nesse período, começam a se popularizar os smartphones, o primeiro iPhone da Apple data de 2007 e em 2008 a Google lançou o Android. Ao afirmar isso, não pretendemos defender um determinismo tecnológico, muito pelo contrário, o que nos interessa é observar os agenciamentos – sociais, maquínicos – que se constituem a partir desse ponto, como dito anteriormente. Os smartphones ao combinarem uma poderosa capacidade de computação, e acesso a rede, em formato móvel, com as tecnologias de geolocalização (GPS), rodando através de Apps, constituíram-se como um instrumento fértil para a emergência da *sharing economy* e seus novos modelos de produção<sup>97</sup>, trabalho e geração de valor. O segundo motivo é que, também nesse mesmo período, entre 2007 e 2008, a crise do capitalismo global começou, primeiro com o estouro da bolha imobiliária nos Estados Unidos da América, depois com a crise da dívida soberana europeia, e daí por diante assumiu caráter global e sistêmico. Diante desse cenário de retração econômica generalizada, e de políticas de austeridade, que é nutrida a esperança da *sharing economy* enquanto: a) um meio de baratear o acesso a produtos e serviços, assim como torná-los mais eficientes; b) um meio de acesso a trabalho e renda, num cenário de rápido aceleração do desemprego; c) um novo produto para o mercado financeiro ou, ainda, para o capital de risco<sup>98</sup>, com enorme potencial de lucratividade.

Apesar de não haver uma definição consensual sobre o universo de atuação da *sharing economy*, esquematicamente, pode-se afirmar que, esta é dividida em torno de, pelo menos, três principais eixos, que têm como práticas centrais:

### 1. Recirculação de bens

97 Aqui estamos em consonância com a noção desenvolvida por Marx nos Grundrisse onde produção, distribuição e consumo se mesclam e são vistos como diferentes estágios da produção que é encarada como um processo universal.

98 No inglês: *venture capital*.

## 2. Troca ou venda de serviços

### 3. Intensificação da utilização de bens duráveis

O primeiro eixo pode ser identificado a partir de iniciativas como o eBay e Craigslist, que são plataformas dedicadas principalmente à venda de produtos de segunda mão, apesar de ser possível encontrar serviços também. A presença deste eixo no escopo da *sharing economy* é fruto de debates. Por exemplo, enquanto Sundararajan (2016) diz que ele não faria parte da *sharing economy* propriamente dita, pois suas iniciativas, apesar de conterem alguns dos elementos essenciais e pioneiros da *sharing economy*, carecem dos desenvolvimentos mais atuais, sendo somente reconhecidas como precursoras, ancestrais, do que hoje se convencionou chamar de *sharing economy*, Schor (2014) em sua definição o coloca como fazendo parte. Optamos, assim, acompanhando Schor, colocá-lo aqui, contudo seguindo Sundararajan acreditamos que hoje a *sharing economy* extrapola bastante essas iniciativas e, portanto, nos centraremos nas práticas e teorias relacionadas com o segundo e terceiro eixo, já que estes constituem o “coração” da *sharing economy* atualmente. O segundo eixo pode ser identificado a partir de iniciativas tais como a TaskRabbit ou a Handy que são dedicadas a conectar um prestador de serviços a alguém que necessite daquele serviço, funcionando como uma espécie de agência de trabalho temporário e precário. O terceiro eixo, relacionado a intensificação da utilização de bens duráveis, tem como plataformas mais famosas o Uber, o Airbnb e o WeWork que propõem que bens, tais como carros e espaços de habitação e trabalho, sejam melhor e mais eficazmente aproveitados, majoritariamente através de “micro-aluguéis”. Ressalva-se que mesmo que na maioria dos casos o terceiro eixo seja atravessado pela prestação de serviços, afinal o carro vem com um motorista, e os espaços de trabalho e habitação são limpos e preparados especificamente para participarem dos circuitos da *sharing economy*, optou-se por separá-lo do segundo eixo devido a sua característica específica de envolver um bem durável.

Apesar de reconhecermos a destacada importância de iniciativas que não buscam a monetização ou mercantilização em suas práticas, e que podem ser identificadas com a ideia de *sharing economy*, não nos concentraremos nelas aqui. Somente a título de curiosidade, podemos citar que no primeiro eixo se encontraria o

Freecycle, uma rede de troca de bens onde não se prevê monetização nas transações. No segundo se encontraria, por exemplo, bancos de tempo como o Community Exchange System (CES), e no terceiro a rede Couchsurfing. Gostaríamos de ressaltar também que a *sharing economy* está em franco desenvolvimento, dessa maneira, há uma constante expansão das “fronteiras” de sua abrangência. A despeito disso, encontramos frutífero apresentar o esquema, proposto, da divisão por três principais eixos, assim como algumas poucas e mais famosas iniciativas e “unicórnios”<sup>99</sup>, com o intuito de ilustrar e definir melhor o escopo das práticas e teorias que estamos tratando, mesmo sabendo que certamente esse esquema não abarca toda a variedade de atividades desenvolvidas sob o guarda chuva *sharing economy*.

A ideia de *sharing economy*, assim como as plataformas que lhe são associadas vêm rapidamente se espalhando por todo o globo, abarcando as mais variadas indústrias e atividades comerciais, indo desde a produção de conhecimento e aprendizado, passando pelos seguros, empréstimos, saúde, habitação, transporte e mobilidade, logística, serviços domésticos etc<sup>100</sup>. Os impactos econômicos e sociais, dessas atividades, são enormes, e estes parecem ainda ser somente a ponta do iceberg, visto que a *sharing economy*, como já dito, só começou a ganhar corpo a partir de 2009/2010, ou seja, fazem somente seis ou sete anos que essa “onda”, ou melhor, esse tsunami, começou<sup>101</sup>. Por exemplo, a Uber em 2011, quando surgiu com mais força no cenário internacional, era avaliada em 60 milhões de dólares, e já em 2015 seu valor de mercado estava na casa dos US\$ 50 bilhões. Este valor superava, na época, a soma do valor de mercado da Petrobras (US\$ 24.578 bilhões) com a Vale do Rio Doce (US\$ 15.078 bilhões)<sup>102</sup>. Em 2016, a Uber teve seu valor de mercado avaliado em US\$ 62 bilhões<sup>103</sup>, ou seja, em cinco anos, o

99 Nome dado as startups de tecnologia, ou plataformas, que tem um valor no mercado financeiro acima de um bilhão de dólares.

100 Para acesso a uma ampla lista de iniciativas, plataformas e categorias da *sharing economy* ou, ainda, da economia colaborativa, Cf. < <http://www.web-strategist.com/blog/2016/03/10/honeycomb-3-0-the-collaborative-economy-market-expansion-sxsw/> >.

101 A impressão é que Uber, Airbnb etc são para a *sharing economy* o que o AltaVista ou o Yahoo foram para a Web, isto é, são apenas “protótipos” do que ainda está por vir.

102 Cf. < <http://blogs.oglobo.globo.com/lauro-jardim/post/uber-ja-vale-mais-que-petrobras-e-vale-somadas.html> >; < <http://venturebeat.com/2015/05/10/timeline-how-ubers-valuation-went-from-60m-in-2011-to-a-rumored-50b-this-month/> >; < <http://corporate.canaltech.com.br/noticia/mercado/uber-alcanca-facebook-e-registra-valor-de-mercado-de-us-51-bilhoes-46599/> >; < <http://www1.folha.uol.com.br/tec/2015/07/1663191-microsoft-investe-no-uber-e-eleva-a-empresa-a-valor-recorde-diz-jornal.shtml> >.

103 Cf. < <http://fortune.com/unicorns/uber-1/> >

valor, no mercado financeiro, da empresa, que já não era pouco, cresceu mais de cem mil por cento (100.000%)<sup>104</sup>. E outros unicórnios, apesar de não acompanharem os valores estratosféricos da Uber também crescem descomunalmente, seja em termos de valores de mercado, seja em número de pessoas envolvidas nessas atividades. No ano novo de Nova York de 2011 foram registrados 31.000 hóspedes – *guests* – pelo Airbnb, já em 2014 foram 540 mil, em 2016 foram mais de 2 milhões<sup>105</sup>. E a expansão da *sharing economy* também se dá em termos geográficos, isto é, sua expansão não se resume aos E.U.A e/ou a Europa. O Rio de Janeiro, ou melhor seria dizer, a “copacabanização”<sup>106</sup> da Zona Sul, em 2016 foi a terceiro local no mundo com mais anúncios no Airbnb, com vinte e um mil (21.000) propriedades listadas, ficando somente atrás de Paris e Nova York<sup>107</sup>, e, hoje, a China representa a maior frente de expansão da *sharing economy*, e os números impressionam: segundo o relatório do Centro de Informação Nacional Chinês, em 2015, o valor movimentado pela *sharing economy* na China foi avaliado em quase US\$ 300 bilhões, com mais de 500 milhões de pessoas envolvidas, e a previsão é de um aumento de 40% da *sharing economy* na China até 2020, o que significaria atingir em termos econômicos: 10% do PIB chinês<sup>108</sup>.

Baseada fortemente sobre a retórica da flexibilização da propriedade e das relações de trabalho, a *sharing economy* vem operando como um poderoso vetor de monetização e mercantilização de práticas antes vistas como “sociais” ou “comunitárias”, isto é, a *sharing economy* vem expandindo o Mercado para novas esferas. Na *sharing economy* dar carona, fazer um jantar em casa, emprestar a bicicleta, receber uma visita, instalar uma prateleira para um vizinho etc, se tornam atividades comerciais. Nesse cenário, a esmagadora maioria das iniciativas e plataformas operam como se fossem empresas de logística. Sem grandes infraestruturas físicas, essas plataformas, se propõem a concretizar os lemas, repetidos tais mantras: ‘acesso sobre propriedade’, ‘o que é meu, é seu’ e ‘partilha é

104 Se sairmos dos pregões para as ruas das cidades, o UBER está disponível em um sem número de metrópoles em diferentes continentes.

105 Dados retirados de um tweet do CEO do Airbnb, Brian Chesky: @bchesky.

106 Chiste com a ideia de que a gentrificação, o turismo predatório, as lógicas mercadológicas da especulação imobiliária e as violências imateriais e materiais que as acompanham extrapolam as dimensões geográficas e físicas do bairro de Copacabana no Rio de Janeiro.

107 Cf. < <http://blogs.iadb.org/ciudadessostenibles/2016/04/20/economia-colaborativa-2/> >.

108 Cf. < [http://english.gov.cn/news/video/2016/02/29/content\\_281475298687399.htm](http://english.gov.cn/news/video/2016/02/29/content_281475298687399.htm) > ; < <http://www.china-briefing.com/news/2016/07/06/china-sharing-economy.html> > ; < <https://www.theguardian.com/julius-baer-partner-zone/2016/dec/08/china-is-at-the-forefront-of-the-sharing-economy-heres-why> >.

a nova propriedade'<sup>109</sup>, ao se centrarem em realizar a conexão, o *'match'*, através de seus aplicativos e algoritmos, entre pessoas que buscam um bem ou um serviço, os consumidores, e pessoas que têm bens disponíveis ou que podem prestar determinado serviço, chamados de provedores<sup>110</sup>. Com isso, a *sharing economy* vem reconfigurando a ideia de propriedade particular, ao propor transformar objetos ou bens, mas também serviços, antes amplamente restritos ao universo pessoal ou individual, em recursos passíveis de exploração comercial – ao menos potencialmente. É nesse contexto que a ideia de compartilhamento é mobilizada, onde a flexibilização da propriedade e das relações de trabalho caminham juntas com a ideia de eficiência, ou melhor, de aproveitamento mais inteligente e ecologicamente sustentável, dos bens materiais, mas também do tempo – de vida de objetos e pessoas.

Apesar da ideia de flexibilização da propriedade em favor do acesso ser bastante cativante, o que aparece na *sharing economy*, de fato, é um sistema altamente baseado nos micro-aluguéis, tanto pelo lado dos provedores, que alugam suas propriedades ou posses e/ou tempo, quanto pelo lado das plataformas que capturam uma porção da renda recebida do aluguel. Pelo lado das pessoas que participam de circuitos da *sharing economy* como provedores, interessante observar que em inúmeros casos estes não são de fato proprietários dos bens que alugam temporariamente. Podemos citar que grande parte dos motoristas da UBER utilizam carros que ainda estão sob financiamento, ou seja, em realidade, são propriedade de bancos, e em casos ainda mais extremos, motoristas da UBER que estão com o “nome sujo”, endividados e, portanto, não podem pegar empréstimos em bancos, acabam por alugar carros por diárias de “cooperativas”. Ainda mais óbvio é o caso do Airbnb e do HomeAway, onde a prática da sublocação é a regra. Este processo provoca efeitos diretos nos mercados imobiliários locais, especialmente em cidades turísticas, onde a prática de aluguel por temporada acaba por se tornar mais rentável do que os alugueis de longo prazo. Isso realiza uma pressão gigantesca sobre os preços dos imóveis, que se tornam demasiadamente caros e inacessíveis aos residentes fixos<sup>111</sup>. Já pelo lado das plataformas, o discurso de desintermediação,

109 Em inglês: *'access over ownership'*; *'what's is mine is yours'*; *'sharing is the new owning'*.

110 Em inglês: *providers*.

111 O caso de Barcelona é emblemático e acabou por se tornar uma guerra judicial entre o governo municipal e plataformas da *sharing economy* voltadas para o aluguel de habitação. Cf. <

amplamente utilizado para justificar os benefícios da *sharing economy*, se mostra frágil diante do fato que essas plataformas se baseiam fortemente em “tirar um quinhão” das atividades realizadas em suas redes, ou seja, ao passo que derrubam antigos intermediários, elas se tornam um novo tipo de atravessador.

Por esse ângulo, a grande inovação da *sharing economy* é trazer a tona, através do uso intensivo de tecnologias comunicacionais e informacionais, numa escala sem precedentes, o aluguel, fazendo-o transbordar as fronteiras do social, comunitário ou pessoal. Compartilhar, aqui, é sinônimo de arrendar. Vale ressaltar que a maior parte das empresas da *sharing economy* tem como modelo de negócios a captura do valor gerado fora de suas competências, isto é, a vida e trabalho das pessoas implicadas em suas iniciativas, afinal essas empresas não fornecem nem os meios, bens, capitais, necessários para participar dessa economia – carro, apartamento, bicicleta, furadeira, celular, computador etc – e nem mesmo se responsabilizam por fornecer o conhecimento, ou, ainda, treinamento, necessário para realizar um serviço. O que essas empresas detêm, em realidade, são marcas, patentes, copyrights e, principalmente, o controle sobre fluxos de informação. O que elas detêm é o controle sobre o acesso às suas plataformas, às suas redes, isto é, quem estará incluído ou excluído de seus domínios – e por qual preço.

Nesse ponto, gostaríamos de fazer algumas observações sobre a relação entre a *sharing economy* e o chamado ‘efeito de rede’. Como dito anteriormente, a *sharing economy*, após a crise da economia global, emergiu rodeada pela esperança de ser um novo produto para o mercado financeiro com enorme potencial de lucratividade. O que viemos testemunhando, desde então, é uma espécie de “nova corrida do ouro”<sup>112</sup> onde o objetivo dos investidores de risco, ao apostar nas *startups* do Vale do Silício<sup>113</sup>, é obter rendimentos estratosféricos das iniciativas com potencial de produzir ou, seria melhor dizer, minerar, o famoso e cobiçado efeito de rede. Na

---

[http://www.elconfidencial.com/tecnologia/2016-12-12/airbnb-generalitat-economia-colaborativa\\_1301300/](http://www.elconfidencial.com/tecnologia/2016-12-12/airbnb-generalitat-economia-colaborativa_1301300/)  
>.

112 A corrida do ouro na Califórnia se desenvolveu principalmente entre 1848 e 1855, consistindo basicamente da migração de uma gigantesca massa de pessoas para a Califórnia, após a notícia de que haveria ouro naquelas terras ter se espalhado, com o intuito de enriquecer com a mineração. Contudo, a realidade que se impôs é que a riqueza ficou concentrada nas mãos de poucos, e a grande maioria dos migrantes acabaram voltando para suas terras, ou ficando pela Califórnia, nas mesmas, ou até em piores, condições em relação ao momento que chegaram.

113 O Vale do Silício, pode-se dizer, assim como Hollywood, não se trata somente de um espaço físico, pelo contrário, trata-se principalmente de um conjunto de ideias, crenças e práticas que são desenvolvidas em escala global.

prática, os unicórnios da *sharing economy* são exatamente aquelas plataformas que prometem, e realizam, o efeito de rede.

Em poucas palavras, a ideia de efeito de rede remonta a introdução da tecnologia de telefonia nos E.U.A, e descrevia a ideia de que quanto mais usuários e linhas telefônicas houvessem, mais útil e valiosa seria cada linha individualmente. A questão é que mesmo que um usuário não tenha interesse, direto, em criar valor para os outros usuários, ao ingressar na rede, isso acaba por acontecer de qualquer maneira. Nesse sentido, o efeito de rede, por vezes, é descrito, na economia, como externalidade positiva. Yann-Moulier Boutang nos auxilia a esclarecer o raciocínio das externalidades:

Quando uma operação econômica, entre dois agente A e B, tem efeitos sobre um terceiro agente C sem que haja transação monetária ou acordo de troca entre A e C, ou entre B e C, é dito então que se criou uma externalidade. Se a externalidade criada ocorre em detrimento de C, isto é, se diminui seu bem-estar atual, ou o impede de desfrutar de um bem, de um serviço potencial, se diz então que se trata de uma externalidade negativa ou uma deseconomia externa. Se devido a transação entre A e B, o agente C vê aumentar seu bem-estar, sua riqueza, suas possibilidades de ação, de conhecimento, de melhorar seu ambiente, se diz então que há criação de uma externalidade positiva. (BOUTANG, 2000, tradução nossa)<sup>114</sup>.

A ideia de externalidades permite que observemos as relações econômicas e sociais por uma espécie de lente grande-angular, ao focar de maneira ampla os benefícios, mas também os custos, decorrentes da interação e colaboração, difusa, “oculta”, em sistemas complexos ou, no nosso caso, em redes. Ao se realizar tal operação, vem a tona a questão de que as externalidades positivas são essenciais para o funcionamento da rede, e que o valor e utilidade que decorre desse funcionamento é gerado em comum, isto é, não é produto da atividade, do trabalho, individualizado ou, mesmo, de determinados grupos ou relações. Salientar esse caráter comum das redes nos permite constatar que o objetivo de atingir o efeito de rede, na *sharing economy*, é, em realidade, uma tentativa de captura do comum. E mais do que isso, a questão é que o comum se torna o negócio. Afinal, as plataformas da *sharing economy* somente entram no ciclo do valor depois que a cooperação social já possibilitou a valorização de seus domínios, de suas redes. As tecnologias de geolocalização são um bom exemplo disso, o que gera valor e utilidade não é o melhor software de posicionamento geoespacial ou de mapas mas,

---

114 Acesso: < <http://www.multitudes.net/Les-externalites/> >. Multitudes 2, Paris, maio de 2000.

sim, a capacidade de selecionar o melhor trajeto, e isso só é possível quando há um grande número de trajetos, de dados, disponíveis na rede para serem processados. O compartilhamento aqui é também dos dados do GPS que os smartphones geram, ou seja, de boa parte da vida de todos que estão na rede, visto que os smartphones hoje são praticamente uma prótese: aonde vão os corpos, vão também os celulares.

Pode-se argumentar que tanto a cultura livre, quanto o software livre já se baseavam sobre o efeito de rede, afinal as redes sociais e a perspectiva do ‘efeito viral’ nada mais são do que este. Entretanto, a *sharing economy* radicaliza esse movimento e lhe dá novos contornos, ao torná-lo a exata morada de sua capitalização, fazendo-o ir bem além das fronteiras do universo da imaterialidade, e também por transformar os fluxos de informação e comunicação em rede em domínios murados sob o controle rentista, o que, inclusive, alude a modos produtivos com base na servidão<sup>115</sup>. Com efeito, a *sharing economy* se lança sobre as relações interpessoais, sobre a colaboração difusa, ou seja, aquele tipo de atividade que é incomensurável, e que se dá no entrecruzamento da produção com a vida. Gerar renda através de aparelhos de captura do comum, e de seu valor, são a promessa, e o que se tenta criar, para e com o mercado financeiro, ou o capital de risco, não uma determinada tecnologia e/ou capacidade produtiva. Pode-se afirmar, portanto, que a *sharing economy*, troca os sinais, caminha sobre a ambiguidade, ao levar a cabo um devir rentista do lucro<sup>116</sup>, mas também um devir rentista do compartilhamento.

## 6.6 SALVAMENTO E SELVAGERIA NA NOVA ECONOMIA

Marx em 1867, O Capital - volume I (2013), demonstra que o desenvolvimento histórico da indústria moderna criou a necessidade de generalizar suas lógicas por todas as esferas produtivas – inclusive a social<sup>117</sup>. Basicamente, essa necessidade decorreu do fato de que a indústria moderna subjugou outras formas produtivas, pois estas não possuíam a capacidade de dispêndio de capital necessária para competir

---

115 Para acesso a uma bela e extensa análise sobre servidão, e a relação débito-crédito, no capitalismo contemporâneo, Cf. Lazzarato (2014): Signos, Máquinas, Subjetividades.

116 Sobre a ideia de devir rentista do lucro, Cf. Vercellone (2011): A crise da lei do valor e o tornar-se rentista do lucro.

117 Por exemplo, as relações familiares e reprodutivas foram radicalmente reestruturadas para participar dos circuitos do capital industrial.

com a maquinaria industrial e seus modos de organização do trabalho – formas mais bem acabadas do capital na época<sup>118</sup>. Dessa maneira, as manufaturas e outros empreendimentos menores se viram coagidas a adotarem a forma fabril, ao ponto que aquelas que assim não o fizeram – ou puderam – foram levadas a ruína. Com base nesta lição extraída de Marx, podemos nos perguntar: qual seria a forma mais bem acabada de capital de nossa época ou, em outras palavras, diante de que tipo de maquinário, organização do trabalho e/ou forma produtiva tendencial, medida universal, nos encontramos? Buscamos, ao longo desta maquinação, expor determinados elementos do que denominamos de máquinas de compartilhamento em rede, que se defrontam diretamente com esta pergunta. Contudo, alguns pontos ainda restam por serem percorridos.

No universo da computação, do digital e das redes a ideia de plataforma é, e foi, utilizada para descrever uma infinidade de coisas, que vão desde hardwares, tais como videogames, celulares, computadores etc, passando por sistemas operacionais, sítios na Web, sistemas de gerenciamento de conteúdo (CMS), jogos eletrônicos etc. De forma geral, as plataformas:

pull things together into temporary higher-order aggregations and, in principle, add value both to what is brought into the platform and to the platform itself. They can be a physical technical apparatus or an alphanumeric system; they can be software or hardware, or various combinations. [...] platforms are simultaneously organizational forms that are highly technical, and technical forms that provide extraordinary organizational complexity to emerge. (BRATTON, 2015, ebook).

Como pode-se perceber, a ideia de plataforma serve para descrever uma ampla e variada gama de coisas e processos, hoje, sendo utilizada também para descrever empresas, iniciativas e softwares/aplicativos da chamada ‘nova economia’. Neste contexto, um uso bastante singular vem rapidamente ganhando força. A ideia de plataforma tem sido utilizada para descrever uma nova forma do capitalismo, um novo regime de acumulação, identificada como: capitalismo de plataforma<sup>119</sup>. Ressalva-se que o capitalismo de plataforma subsume, e compõe, as máquinas que já vimos. Com efeito, as máquinas de compartilhamento em rede podem ser identificadas também como plataformas, dessa maneira, para realizar uma análise

---

118 Passagem paradigmaticamente expressa na transmutação do campesinato e artesões em trabalhadores assalariados urbanos ou operariado e, também, na introdução da inovação, com base na ciência e tecnologia, como pilar essencial da produção.

119 Em inglês: *platform capitalism*.

do capitalismo de plataforma incorreremos em algum nível de redundância, pois certas questões que já foram abordadas anteriormente serão revistas e complementadas.

Segundo Srnicek (2017), o capitalismo de plataforma seria a mais nova etapa histórica do capitalismo. Sobre a retórica de que “cidades devem se tornar inteligentes/espertas<sup>120</sup>, negócios devem ser disruptivos, trabalhadores devem se tornar flexíveis, e governos devem ser enxutos e inteligentes” (SRNICEK, 2017, ebook, tradução nossa), o capitalismo de plataforma vem se tornando um modelo de produção hegemônico ou, ainda, a plataforma é a nova forma empresa – capitalista. De maneira sintética, o capitalismo de plataforma pode ser descrito como a virada capitalista, diante da longa redução da lucratividade em empreendimentos industriais<sup>121</sup>, em direção aos dados informacionais<sup>122</sup> como o meio de manter o crescimento econômico e a vitalidade do Mercado. Nesse ponto, antes de prosseguirmos para uma definição mais elaborada do capitalismo de plataforma, gostaríamos de ressaltar que, em diversos sentidos, esse conceito se assemelha com a ideia de capitalismo maquínico desenvolvida principalmente por Pasquinelli (2011) e Rauning (2016). Pasquinelli chega a sugerir que a sociedade de controle, ou da comunicação, descrita por Deleuze (1992), poderia ser chaveada hoje em dia para a ideia de sociedade do metadado, onde os metadados “representam a ‘medida’ da informação, o cálculo da sua dimensão ‘social’ e a sua imediata tradução em valor. [...] é especificamente na informação sobre informação, ou metadados, que se melhora a organização de toda a fábrica, o design da máquina e o valor do produto” (PASQUINELLI, 2011). Dito isto, voltemos, agora, para as formulações acerca do capitalismo de plataforma.

Como mencionado anteriormente, o capitalismo de plataforma se volta em direção aos dados, mas de acordo com Srnicek (2017) – assim como a ideia de metadados mobilizada por Pasquinelli invoca – os dados são um material bruto e, assim como o petróleo, precisam ser extraídos e refinados, tratados, para daí por

---

120 Em inglês: *smart*.

121 Essa longa redução da lucratividade de empreendimentos indústrias pode ser caracterizada como o declínio do modo de produção fordista em favor do pós-fordismo. Segundo o economista Christian Marazzi (2011), ocorre entre os anos 60 e 70 uma queda dos lucros industriais em torno de 50% , decorrente do esgotamento das bases técnicas, econômicas, políticas, sociais e culturais da tecnologia fordista, e apesar de haverem posteriores recuperações das taxas de lucro associadas ao industrialismo, estas sempre foram contingenciais e localizadas, nunca atingindo os patamares anteriores.

122 Em inglês: *data*.

diante poderem ser utilizados para os mais diversos fins. A partir do tratamento de grandes quantidades de dados, novas indústrias estão se consolidando, onde os dados são utilizados: para otimizar processos produtivos, ao servirem como subsídios para a inovação tecnológica ou, ainda, para o melhoramento de algoritmos, gerando vantagens competitivas; os dados vem sendo utilizados, também, para controlar e vigiar os trabalhadores precarizados, o trabalho flexível e móvel, que se encontra, distribuído, espalhado, por toda sociedade; servem, ainda, para gerar informações sobre preferências do mercado consumidor; e, finalmente, para gerar novos produtos e serviços. Vejamos, a partir desse momento, acompanhando em parte Srnicek, cinco procedimentos vitais, ou operações, que constituem o capitalismo de plataforma, a saber: as plataformas enquanto ecossistemas; as plataformas e o conceito de ‘winner takes all’; as plataformas e sua utilização da ‘subsídio cruzada’; plataformas e design; e por último o microemprededorismo e as plataformas.

Não nos alongaremos no primeiro procedimento, visto que já discutimos suficientemente anteriormente questões a ele relacionadas. Apenas gostaríamos de reforçar esse ponto ao citar que a nova forma empresa, a plataforma, ao invés de conectar demanda e oferta entre consumidores e firmas ou, melhor, corporações, como os “mercados tradicionais”, propõe uma “produção P2P”<sup>123</sup>, ponto-a-ponto, ou algo similar a isso, se apresentando enquanto um “ecossistema”, como Olma ressalta:

The platform is a generic ‘ecosystem’ able to link potential customers to anything and anyone, from private individuals to multinational corporations. Everyone can become a supplier for all sorts of products and services at the click of a button. This is the real innovation that companies of the platform capitalism variety have introduced. (OLMA, 2014)

A diferença marcante em relação aos mercados tradicionais é que a plataforma, enquanto ecossistema ao mesmo tempo que é o agente que conecta, combina, “matcheia”<sup>124</sup>, consumidores com provedores, também é o terreno ou, melhor, o domínio, onde se dão as atividades, dessa maneira, as plataformas têm um acesso privilegiado aos dados. Esse é exatamente o caso, já citado, da extração de dados das tecnologias de geolocalização, muito usada pelas plataformas da *sharing economy*, mas é possível observar essa característica também em redes sociais que

<sup>123</sup> Em inglês: *Peer-to-Peer*.

<sup>124</sup> Aportuguesamento do verbo em inglês ‘to match’.

se utilizam dos dados gerados pelas interações sociais, dentro de seus domínios, para sua própria valorização.

Como segunda operação vital das plataformas temos o efeito de rede. Apesar de já termos tocado neste ponto anteriormente acrescentaremos mais uma característica que faltou ser mencionada. Uma consequência possível, e muito cobiçada, diga-se de passagem, do efeito de rede é o processo por vezes denominado de ‘winner takes all’, em português, o ‘vencedor leva tudo’. Em poucas palavras, uma das características do efeito de rede e, portanto, das plataformas, é produzir retornos crescentes: quanto maiores elas são, maiores ainda elas tendem a ser, ou seja, tendem ao monopólio. A questão por trás é simples, uma pessoa ao ter que escolher em qual plataforma, rede, ingressar, tenderá a ingressar naquela que lhe oferece o maior número de conexões, acessos, nós, possíveis. As redes sociais talvez sejam o exemplo mais claro disso, afinal, todo mundo quer estar no Facebook porque é exatamente no Facebook que todos estão, mas o caso da *sharing economy* e dos sistemas operacionais é o mesmo. Pode-se citar o fato de que o Windows, em computadores pessoais, monopoliza o mercado a décadas. Isso se deve, em grande medida, a essa característica do efeito de rede, afinal de contas, mesmo havendo vantagens significativas na adoção de outros sistemas operacionais – como por exemplo, o fato de que os sistemas baseados em UNIX, como as distribuições LINUX e o MacOS, raramente são “vítimas” de vírus, e de que os softwares livres são grátis – a maioria dos computadores pessoais segue rodando sobre Windows. Um dos motivos amplamente citados para tal é que o Windows seria mais intuitivo, contudo, pode-se observar que, a questão, de fato, é que a maior parte da população utiliza esse sistema e, dessa forma, perpetua-se uma espécie de “cultura do Windows” ou, melhor, uma difusão generalizada de conhecimento a seu respeito – assim como de assistências técnicas – o que acaba por facilitar o seu uso<sup>125</sup>. Por fim, ressalta-se, apoiados em Slee (2016), que o efeito de rede não segue ilimitadamente: novas tecnologias, interesses, desejos, modos de

---

125 Neste sentido, a Microsoft se beneficia inclusive da pirataria de seus sistemas operacionais e dos softwares que rodam sobre eles, pois a população aprende no âmbito pessoal a utilizar o Windows, e depois acaba por utilizá-lo em esferas públicas, tais como empresas, universidades, ONGs, órgãos do Estado etc, afinal esse é o modelo de software que elas já estão adaptadas, e sobre esses espaços institucionais a Microsoft tem maiores possibilidades de cobrar por seus direitos de propriedade intelectual.

produção, em suma, relações sociais, sempre surgem para desafiar as preexistentes. Nas palavras do autor:

Not that network effects continue without limit. New technologies do come along to challenge existing ones such as music streaming companies challenging Apple's iTunes Store. Also, cultural instincts don't just bind us all together on Facebook, they drive us apart too. What teen wants to be on the same social networking site as their parents? So Snapchat and Instagram become the social networks for the next generation, and new entrants (Yoho, Whisper, WhatsApp, Kik) try to create new identities that will appeal to a new demographic. (SLEE, 2016, ebook).

Diante desse cenário, uma das maneiras que as plataformas encontram para tentar manter seus monopólios, e/ou ter vantagens comparativas, é comprar possíveis competidores, outras plataformas que têm potencial de efeito de rede – prática bastante usual no universo da economia digital. A título de curiosidade, pode-se citar a compra do Skype, que na época representava 13% do mercado de ligações internacionais, pela Microsoft por US\$ 2 bilhões; a compra do Youtube pelo Google, por US\$ 1,65 bilhões, quando esta era uma pequena start-up que contava somente com 65 funcionários; e o famoso caso da compra do WhatsApp pelo Facebook, por US\$19 bilhões, justificada pelo fato de que o WhatsApp em apenas quatro anos atingiu a extraordinária marca de 419 milhões de usuários<sup>126</sup>.

O terceiro procedimento vital das plataformas consiste na utilização da 'subsidição cruzada'<sup>127</sup>, estratégia comercial onde a plataforma vende abaixo do preço de custo, ou mesmo distribui de graça, um bem e/ou serviço, mas o que é cobrado por outros bens ou serviços ofertados pela mesma plataforma cobre os prejuízos econômicos dessa distribuição. Isto é, os baixos rendimentos, ou perdas, de um serviço e/ou produto são sustentados pelos ganhos de outros. A subsidição cruzada é utilizada como uma espécie de isca. A pessoa atraída por um serviço ou produto, ofertado abaixo do preço de mercado, ou até de custo, escolhe por entrar e utilizar a plataforma e, estando dentro dela, acaba por comprar outros serviços adicionais. Mas a utilização da subsidição cruzada não se limita a esse processo, ela também é utilizada para atrair um grande número de pessoas para dentro da plataforma e, assim, a plataforma pode vender a atenção – mas também os dados que geram informações sobre as preferências – dessas pessoas, quer dizer, vender

---

<sup>126</sup> Acesso: < <https://corporate.canaltech.com.br/noticia/vendas-e-aquisicoes/Conheca-as-maiores-compras-de-empresas-de-tecnologia/> >.

<sup>127</sup> Em inglês: *cross-subsidisation*.

espaços de propaganda dentro de seus domínios. Neste sentido, o caso da Google é emblemático, afinal a plataforma oferece diversos serviços de qualidade gratuitos, com isso atingindo um efeito de rede tremendo, e obtêm a maior parte de seus rendimentos através da venda de propaganda em seus domínios. Em 2015, o lucro total da Google foi de US\$ 75 bilhões, sendo US\$ 67,4 bilhões provenientes exclusivamente de publicidade, ou seja, quase 86% do lucro total da Google naquele ano vieram da venda da atenção e dados dos usuários da plataforma<sup>128</sup>.

A quarta operação reside sinteticamente no design, especialmente naquele identificado como design de serviço. As plataformas, como já dito, normalmente se apresentam como cumprindo um papel de desintermediação, quer dizer, se apresentam como espaços neutros, locais onde a interação, os pontos de contato, entre provedor e usuário, podem acontecer sem interferências externas. Reconhecemos que esse discurso contém um certo grau de materialidade, afinal indubitavelmente as interações nas plataformas se diferem bastante das dinâmicas disciplinares próprias das fábricas e escritórios, assim como das relações entre oferta e procura dos “mercados tradicionais”, como vimos a pouco. Entretanto, mesmo reconhecendo certa materialidade nesse discurso, é possível facilmente contestá-lo, bastando para tal observar que as plataformas através do design e de algoritmos, ou seja, de conjuntos de regras e procedimentos predefinidos, planejam e organizam, de forma considerável, as interações que ocorrem em seus domínios. É certo que o planejamento e a organização da produção nas plataformas não se realizam pelo confinamento, pelo controle de gerentes e engenheiros, estudos de *‘time and motion’* e linhas de montagem, expressões paradigmáticas do industrialismo, mas isso não significa que não haja centralizações e hierarquizações. A questão é que o planejamento e a organização da produção passam a ocorrer sobre um trabalho flexível e móvel, assim como, num espaço distribuído: a cidade, a rede, o globo; e, através do design e dos algoritmos, o controle é “ocultado”. Afinal, as regras e procedimentos foram predefinidas antes das interações, são códigos, símbolos, ícones, imagens, *grids*, links etc. Na realidade, pode-se ir além, mais do que somente “ocultar” o planejamento e a organização, nas plataformas, os

---

128 Para acesso aos números: < <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2016/03/como-o-google-ganha-dinheiro.html> >.

algoritmos e o design, as regras e procedimentos, são o próprio domínio da interação.

A quinta e última operação vital das plataformas se relaciona com o microempreendedorismo ou, em outras palavras, a precarização e fragmentação do trabalho. Esta operação pode ser observada de forma privilegiada nas plataformas da *sharing economy*, apesar de ser possível identificá-la também nas outras máquinas de compartilhamento em rede e plataformas, revelando-se especialmente através da mobilização do trabalho livre, porém grátis – *free work*. Não iremos nos alongar muito sobre essa problemática, mas gostaríamos de ressaltar que o trabalho livre, ou as atividades realizadas na rede que não são vistas como trabalho, tais como passatempos, comunicação entre amigos, desenvolvimento de softwares livres e aplicativos, construção de sites etc, nas plataformas, se torna trabalho grátis (TERRANOVA, 2004). Um exemplo contundente disso é a utilização pelas plataformas de estratégias e discursos de *opening* (abertura) e de *free* (gratuito)<sup>129</sup>, onde estas não só deixam, mas incentivam os “consumidores” a testarem, alterarem, e até criarem, novas ferramentas e programas que rodem em seus domínios<sup>130</sup>. A partir da modulação dos consumidores enquanto produtores, as plataformas articulam e experimentam novos tipos de sistemas produtivos e captura de valor, onde potencialmente milhões de pessoas possam trabalhar de graça para elas, investindo seus tempos livres, ou seja, suas vidas, na valorização de produtos ou serviços de plataformas que não os pagam por suas atividades<sup>131</sup>. Dito isto, vejamos agora como o microempreendedorismo, por vezes chamado de uberização, vem sendo mobilizado pela máquina de compartilhamento em rede *sharing economy*.

O trabalho precário e fragmentado certamente não é uma novidade, mas sua exacerbção a partir do uso intensivo de tecnologias móveis e de rede, sob a égide do controle rentista e financeirista, com roupagem de empreendedorismo, colaboração e compartilhamento, em escala global, seguramente é. Os provedores da *sharing economy* são normalmente apresentados pelas plataformas como microempreendedores, trabalhadores autônomos, empresários de si, que assumem

129 Para acesso a uma visão sobre os novos modelos de negócio em sua relação com o ‘grátis’, Cf. Cris Anderson (2009). *Free: Grátis: o futuro dos preços*.

130 Talvez o caso mais representativo disso seja a Google, em especial o Android, sistema operacional mais utilizado no mundo, diga-se de passagem, e sua Play Store.

131 Para acesso a uma bela coletânea sobre a problemática do *free work*, Cf. Beverungen; Otto; Spoelstra; Kenny (Org.), 2013.

diversas funções de acordo com os seus interesses e qualidades, podendo trabalhar da maneira e na hora que desejarem, em benefício de si, mas também de seus pares, de uma comunidade. Entretanto, esta retórica é passível de contestação, pois não é raro que os provedores da *sharing economy* se encontrem diante de um cenário de trabalho duro, bastante controlado, e sem hora para começar ou acabar, associado com o fato de que não há nenhuma garantia de que haverá serviço, afinal, isso depende da demanda e, mesmo quando há trabalho, os rendimentos podem ser baixíssimos. Em suma, se encontram diante de um cenário de total precarização e incerteza. O relatado publicado pelo New York Times, nos ajuda a esclarecer esse ponto:

Ms. Guidry, 35, earns money by using her own car to ferry around strangers for Uber, Lyft and Sidecar, ride services that let people summon drivers on demand via apps. She also assembles furniture and tends gardens for clients who find her on TaskRabbit, an online marketplace for chores. Her goal is to earn at least \$25 an hour, on average. Raising three children with her longtime partner, Jeffrey Bradbury, she depends on the income to help cover her family's food and rent. That has become more unpredictable of late. Uber and Lyft, her driving mainstays, recently cut certain passenger fares. Last month, TaskRabbit overhauled the way its users select their helpers; immediately after the change, Ms. Guidry's stream of new clients dried up. "You don't know day to day," she said. "It's very up in the air."<sup>132</sup>

Este relato evidencia que a incerteza e precarização se devem, em parte, ao fato de que as plataformas da *sharing economy* podem alterar “as regras do jogo” a hora que quiserem, visto que estas não têm nenhuma responsabilidade trabalhista, nenhum contrato, com os provedores. Uma das expressões mais dramáticas nesse contexto é que as plataformas controlam quem estará ou não em seus domínios, dessa forma, podem desativar os provedores, expulsá-los de suas redes, “demiti-los”, sem avisos prévios e, mesmo assim, enfrentar pouca, ou nenhuma, resistência. Afinal, como já vimos, as plataformas se constituem pelo ‘winner takes all’, se colocando, dessa maneira, como a única opção para os provedores. Com efeito, as plataformas são o mercado de trabalho e, ao mesmo tempo, o “empregador” – juiz e carrasco.

Outro ponto a ser mencionado é que, as plataformas da *sharing economy*, ao levarem a cabo uma forma de trabalhar baseada no não pagamento de impostos e desrespeito dos direitos trabalhistas e sociais, conseguem tornar os custos do

---

<sup>132</sup> Acesso: < <https://www.nytimes.com/2014/08/17/technology/in-the-sharing-economy-workers-find-both-freedom-and-uncertainty.html> >.

trabalho mais “leves” e, assim, oferecem de forma mais barata o acesso a serviços e bens aos consumidores. Isso lhes dá uma enorme vantagem em relação à empregadores e prestadores de serviço “pesados”, principalmente pequenos e médios, que não podendo competir com os preços cobrados no “ecossistema”, acabam por ingressarem nas plataformas ou, mesmo, saem do ramo. Para exemplificar esse processo, basta observar a enorme tensão que existe entre taxistas e motoristas do UBER, mas também a grande migração de taxistas para o UBER. Em São Francisco, por exemplo, apenas dois anos depois da introdução do UBER houve uma queda de 65% no número de táxis<sup>133</sup>. Além desse processo, observa-se também que a proposta de uma “produção P2P”, na *sharing economy*, se realiza enquanto atomização e fragmentação do trabalho, e do trabalhador, o que dificulta a organização coletiva por direitos trabalhistas e sociais. Nesse contexto, a uberização do trabalho causa uma pressão, para baixo, sobre os salários, rendimentos, condições de trabalho e direitos trabalhistas e sociais de todos, provedores ou não. Scholz (2016) chega a afirmar que “a *sharing economy* é um Reaganismo por outros meios” e segue:

The “sharing economy” grew out of the lineage of Reagan and Thatcher who, in the 1980s did not only shut down the strikes of miners and flight traffic controllers, they damaged the belief in the ability of unions to watch out for workers; they weakened the belief in the possibility of solidarity, and created a framework in which the restructuring of work, the cuts in welfare checks, and the decoupling of productivity from income became more plausible. (SCHOLZ, 2016, p. 6)

Diante do conjunto de elementos e questões que percorremos até o momento, gostaríamos de citar, a guisa de conclusão, o caso, que nos chamou particular atenção, da Homejoy, plataforma que tinha como ramo de atuação a limpeza doméstica. A Homejoy foi uma das plataformas pioneiras e mais bem sucedidas de limpeza doméstica da ‘nova economia’. Essa plataforma, agora falida, foi o centro de uma grande controvérsia nos EUA em 2014, depois que foram publicadas informações sobre *homeless*<sup>134</sup> serem provedores na Homejoy. Entre as

133 Acesso: < <http://time.com/money/3397919/uber-taxis-san-francisco/> >.

134 Existe uma dificuldade na tradução de homeless, dada as enormes discrepâncias das condições sociais e econômicas entre EUA e Brasil. Uma tradução literal para homeless seria desabrigado, sem casa, contudo pode-se afirmar que o significado de homeless extrapola essa possível tradução. Além disso, a ideia de desabrigado no Brasil não é muito utilizada. Homeless, assim, poderia ser traduzido para mendigo ou morador de rua, mas esse também não parece ser o caso, já que existe a expressão em inglês *bagger*. Diante desta dificuldade optamos em utilizar neste texto a palavra em inglês.

diversas matérias jornalísticas escritas na época a de Kevin Roose, para o New York Magazine, se destaca por ser baseada em um relato pessoal, como se vê:

As the cleaner laid out his tools, we made small talk, and I asked him where he lived. "Well, right now I'm staying in a shelter in Oakland," he said. I paused, unsure if I'd heard him right. A shelter? Was my house cleaner — the one I'd hired through a company that has raised \$40 million in venture-capital funding from well-respected firms like Google Ventures, the one who was about to perform arduous manual labor in my house using potentially hazardous cleaning chemicals — homeless? He was, as it turned out. And as I told this story to friends in the Bay Area, I heard something even more surprising: Several of their Homejoy cleaners had been homeless, too.<sup>135</sup>

O relato fala por si, nele vemos a íntima relação entre a violência da precarização extrema e o funcionamento das plataformas. Entretanto, uma matéria publicada no Washington Post, sobre o mesmo tema e na mesma época, evidencia essa relação, mas também um outro aspecto dos circuitos da 'nova economia'. Destacamos o trecho da matéria onde Walker, um provedor na Homejoy, que havia estado em um abrigo com sua filha pequena após ter sido demitido, fala sobre as possibilidades, mas também dificuldades, de trabalho pela plataforma:

"These are all 'ifs.' If I get two jobs a day, that's \$2,000 a month," says Walker, 35. That's whole lot better than nothing, which is what he'd earned since he was laid off from his job a moving company last year, after which he and Cheyenne ended up spending time in a homeless shelter. But a full day of work is unpredictable; today his afternoon appointment had canceled. "This is the shortest week I've had in a minute," he says.<sup>136</sup>

Já a resposta da Diretora Executiva (CEO) do Homejoy tenta enfatizar os aspectos positivos que haveriam em se trabalhar a partir da plataforma. Em especial, Cheung aponta que a média dos rendimentos dos provedores na Bay Area<sup>137</sup> era bem acima da média do salário mínimo local, que girava em torno de US\$ 10 por hora na época. Como se verifica:

"Our partners are free to create their own availability and scope of work," CEO Adora Cheung said in an email interview. "That flexibility is one of the main appeals of the platform." (As for the homeless cleaners, Homejoy says its Bay Area contractors earn, on average, between \$17 and \$20 an hour, well above minimum wage.<sup>138</sup>

A partir desses trechos pode-se observar como o capitalismo de plataforma opera diretamente sobre a relação entre inclusão e exclusão. Por um lado está a miséria para o trabalhador que trabalha sem emprego e, portanto, sem direitos – e

135 Acesso: < <http://nymag.com/daily/intelligencer/2014/09/silicon-valleys-contract-worker-problem.html> >.

136 Acesso: < [https://www.washingtonpost.com/news/storyline/wp/2014/09/10/at-the-uber-for-home-cleaning-workers-pay-a-price-for-convenience/?utm\\_term=.2e9de4dfc6f0](https://www.washingtonpost.com/news/storyline/wp/2014/09/10/at-the-uber-for-home-cleaning-workers-pay-a-price-for-convenience/?utm_term=.2e9de4dfc6f0) >.

137 Região que abrange a malha urbana de São Francisco e entornos.

138 Acesso: < <http://nymag.com/daily/intelligencer/2014/09/silicon-valleys-contract-worker-problem.html> >

no caso da Homejoy inclusive sem casa. Por outro, está o fato que o cenário atual é marcado por sucessivas crises e recessões econômicas e tem como promessa o aprofundamento do desemprego estrutural e do desmantelamento de políticas sociais, diante disso, o trabalho através das plataformas se mostra como uma opção de geração de renda – por vezes até desejada. A questão é que esses dois lados não são uma oposição, pelo contrário, estão mais para duas faces da mesma moeda.

A proposta conceitual realizada por Sandro Mezzadra (2011), com base no capítulo XXIV do livro I do O Capital, nos traz aportes para chavear melhor esta questão. Ao expor a atualidade do tema da acumulação primitiva, Mezzadra, desloca a ideia de que este serviria somente para analisar o momento histórico de formação do capitalismo, para apresentá-lo como um importante elemento para analisar os modos de funcionamento do capital, inclusive no presente. Segundo o autor a acumulação primitiva se conformaria como:

uma fronteira que se coloca, ao mesmo tempo, como selvagem (savage), na medida em que sua primeira lei é a violência, e como fronteira de salvamento (salvage), na medida em que a destruição das condições sociais “tradicionais” acaba por apresentar o capitalismo (as especificidades capitalistas) como o único agente possível de desenvolvimento das características de emergência. (MEZZADRA Apud MENDES, 2012, p.95).

Como se vê, o capitalismo, em um mesmo e único movimento, com violência, produz a miséria, constrói os muros e amarras, destrói as condições para a vida em comum, as condições sociais “tradicionais”; para se mostrar como uma necessidade, como a liberdade, a estrada a ser percorrida, com efeito, o único horizonte possível. É nesse sentido que o capitalismo, incluindo a ‘nova economia’, se apresenta enquanto salvamento e selvageria.

Por fim, resta esclarecer que afirmar a dimensão de salvamento e selvageria do capitalismo de plataforma, não significa afirmar compulsoriamente que tudo que se desenvolve em seu seio é constrangimento, miséria e destruição. Não se pretende aqui “derrubar a casa tentando se livrar do rato”. Afinal, como vimos ao longo desta maquinação, o motor e combustível das máquinas de compartilhamento em rede são os afetos e a cooperação social, a vida e o comum, assim, elas ensejam para além do horizonte de liberdade proposto pelo capital, a extraordinária obstinação em se desejar os movimentos da ‘liberdade livre’.

## 7 CONCLUSÃO

As maquinações que compõem estas tramas cartográficas foram elaboradas em territórios, tempos, movimentos e velocidades diferentes. Confeccionadas tal uma rede, podem, ainda, ser vistas como compostas por pedaços de quebra-cabeças de diferentes coleções: de onde sempre sobram e faltam partes. Nelas, uma maquinação afronta a outra, uma está de frente à outra, uma em cima da outra, ora se encaixam, ora se sobrepõem, ora uma peça é colocada a parte e, assim, segue-se o jogo. Através desses movimentos, desenvolvemos uma série de reflexões e problemáticas relacionadas aos estudos culturais de rede, mobilizando transversalmente as noções de emergência e tendência para desemaranhar as linhas que compõem os agenciamentos maquínicos presentes nessas tramas cartográficas. Articuladas, e dando consistência, a essas noções, a experiência do antagonismo ou, ainda, o acompanhamento e direção das linhas de fuga, e a ética das práticas de liberdade estiveram conosco por todas as maquinações desenvolvidas aqui.

Quando nos referimos a antagonismo, estamos aludindo ao princípio presente no método da crítica da economia política desenvolvido por Marx (2008, p. 48) onde são as “contradições da vida material, o conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” que podem explicar o funcionamento da existência social, ou seja, a experiência do antagonismo é o princípio do desenvolvimento histórico. Desse modo, Marx (2013, p. 553) afirma que “o desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção é o único caminho de sua dissolução e do estabelecimento de uma nova forma.” Pode-se, ainda, acrescentar que:

Para Marx, dizer *antagonismo* significa [...] dizer *exploração* e *divisão do trabalho*: antagonismo e exploração são (por assim dizer) homônimos (na oposição absoluta que eles contêm), enquanto exploração e divisão do trabalho são (por assim dizer) sinônimos, porque representam movimentos que no conceito e na realidade convergem. (NEGRI, 2003b, p. 253)

Diante do exposto, gostaríamos de destacar que, em nossas maquinações, ao nos apropriarmos da ideia de antagonismo, entendemos que tanto as forças produtivas sociais, quanto as relações de produção contemporâneas, extrapolam os

conflitos característicos do “chão de fábrica”, se estendendo por todo os níveis das relações sociais. Afinal, hoje, é por meio da produção de subjetividades, na mobilização da própria vida – como obra de arte e carne do mundo – que a produção e geração de valor, assim como as contradições e conflitos, ocorrem. Nesse sentido, não nos relacionamos com uma ideia de antagonismo essencial ou absoluto. Isto é, não nos relacionamos com a ideia de que existiria um sujeito coletivo privilegiado, o proletário, o qual bastaria tomar consciência de sua condição de explorado para que num “passe de mágica” rompa e se libere dela. Tampouco reduzimos capital e trabalho, proprietários e trabalhadores, a uma antinomia, visto que, nos modos de produção contemporâneos, há passagens e interações difusas e constantes entre eles. Assim, em nossas maquinações, nos aproximamos mais das ideias de dissociação, de invenção de assimetrias, de resistências cotidianas, de tensões nas relações de força, entendendo que é através das dificuldades e obstáculos do caminho que se pode acompanhar, e produzir, os múltiplos movimentos materiais que constituem as alteridades e deslocamentos para além das relações de exploração e subordinação atuais.

Por esse ângulo, em todas as maquinações, acompanhamos a primeira direção principal, entre três, de Mil Platôs: as linhas de fuga. Deleuze expõe que uma sociedade: “parece definir-se menos por suas contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga que se delineiam.” (DELEUZE, 1992, p. 216). Ressaltamos que aqui não há nenhuma oposição entre a experiência do antagonismo e a direção das linhas de fuga, muito pelo contrário. Como o próprio Deleuze afirma, um pouco antes da passagem que acabamos de citar, tanto ele, quanto Guattari, são marxistas ou, melhor, suas obras estão em diálogo direto com o pensamento de Marx e, assim, eles não acreditam numa “filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento” (Idem.).

Nesse ponto, chegamos em uma inflexão chave de nossas maquinações. Tanto a experiência do antagonismo, como as direções das linhas de fuga, presentes e dando consistência aos desenvolvimentos que realizamos sobre as noções de emergência e tendência, são abordadas pela problemática da relação entre produção e liberdade ou, mais adequadamente, entre práticas de liberdade, no

sentido empregado por Foucault (2012; 2004; 1995), e as tecnologias de controle ou diagrama rede<sup>139</sup>. As práticas de liberdade, ou as maneiras pelas quais se pode praticar a liberdade, aparecem em Foucault como o problema ético a ser enfrentado e produzido, pois “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2012, p. 261). E:

A liberdade é algo que nós mesmos criamos – ela é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. (FOUCAULT, 2004, p. 260)

É a partir dessas perspectivas, de um perspectivismo das lutas, do campo material sobre o qual nos lançamos, da relação entre tecnologias e subjetividades, que as linhas que compõem nossas tramas cartográficas se desenrolam. Lá onde somente a crítica aos regimes de acumulação e às sociedades e tecnologias de controle ou da comunicação, não é suficiente. Lá onde se procura, a partir de práticas de liberdade, linhas de fuga e ação política antagônica, constituir alteridades e, assim, novas formas de vida e territórios que produzam e imponham regras de direito autônomas, técnicas de gestão e produção, práticas de si e um *ethos* que permitam se jogar o jogo do poder com o mínimo de dominação possível. Imbuídos dessas perspectivas buscamos, nesta tese, contribuir para novas abordagens sobre a cultura digital e estudos culturais de rede. Destacamos agora algumas linhas que se apresentam nas maquinações nesta direção, tendo como certo que estas linhas não são as únicas presentes nestas tramas. Nesse sentido, não esgotamos as possibilidades deste exercício e certamente o leitor pode encontrar e produzir as suas linhas, compondo, assim, as próprias tramas cartográficas.

Na maquinação acerca das disputas em torno da noção de multidão, demonstramos como as três principais trilhas percorridas na mobilização da ideia de *crowd* – agregação, fragmentação e comunidade – correspondem como uma espécie de contraste ou negativo das três trilhas percorridas acerca da noção de *multitude* – multiplicidade, classe e comum. Aqui reconhecemos o quanto não nos encontramos em um horizonte de evolução linear ou transição mas, sim, em um novo tipo de conflito, que aparece não, somente, enquanto multidão versus Capital/Estado mas, também, por dentro da própria multidão enquanto *multitude* e

<sup>139</sup> Para acesso a problematização, a partir de Foucault, sobre diagrama e rede, Cf. Negri, 2003, p. 248-9. Para acesso ao conceito de sociedades de controle ou comunicação, Cf. Deleuze, 1992.

*crowd*. Dessa forma, demonstramos como a multidão em sua dimensão de estilhaços para todos os lados, se apresenta enquanto um novo tipo de miséria, e como a multidão enquanto máquinas ontológicas, que se formam e se estendem na manutenção e produção do comum, tem como finalidades e métodos a produção de mais liberdade e negação das amarras em um só movimento.

Na segunda maquinação, apontamos para como as novas etnopolíticas indígenas no Nordeste brasileiro estão se materializando enquanto uma contraposição ao neodesenvolvimentismo, ao processo continuado e violento de colonização, e ao longo legado que apresenta os indígenas como dependentes de mediadores e autoridades. Neste sentido, as retomadas e a apropriação de conhecimentos e tecnologias advindas da mistura e do contato com outros povos, vêm servindo como instrumentos para um processo em expansão crescente de (re)produção de “*outros índios*”, que se afastam da visão idílica do ‘bom selvagem’, da pureza racial e cultural, do isolamento ou da aculturação; e também de uma “*outra reforma agrária*”, na qual a terra não é um bem cujo regime de propriedade deve ser reformado mas, sim, um território a ser produzido em comum. As novas etnopolíticas produzem, assim, condições para autoafirmação dos indígenas enquanto sujeitos livres, capazes de decidir autonomamente sobre suas próprias vidas e culturas, inclusive, sobre quais tecnologias e conhecimentos poderiam adotar, quando, porque e como, ao mesmo passo em que afrontam as amarras e restrições, relações de dependência e subordinação, determinações e valores que tentam se impor de “fora para dentro”.

Na terceira maquinação ao analisarmos a coemergência entre as redes de cultura e arte e a juventude, ressaltamos que a “excitação” liga estreitamente as dimensões de necessidade e desejo dos jovens que se implicam nestas redes. Demonstramos como as redes de cultura e arte oferecem oportunidades que são realmente importantes para a juventude, inclusive no que tange aos seus desejos de transformação das relações de poder contemporâneas, isto é, seus desejos de alcançar novos patamares de liberdade. Entretanto, apresentamos também como estas tentam modular os jovens, lidando e jogando com contradições, configurando-se, dessa forma, como um local, bastante efetivo, de controle e exploração. A questão que apresentamos é que a excitação exercida na coemergência entre juventude e

redes de cultura e arte, se apresenta como uma estratégia de formação de desejo, constituindo-se por um exercício de agência, um jogo – diversas vezes bastante perigoso e desigual.

Na quarta maquinação abordamos as possibilidades de pesquisa abertas em torno da noção de cartografia desenvolvidas por pesquisadores brasileiros. Nossa intenção foi apresentar uma série de práticas de pesquisa e teorias que podem servir para se contrapor a modos de produzir conhecimento que fundamentem, ou contribuam com, processos e relações de dominação, exploração, subordinação e captura. O percurso por entre as diferentes cartografias apresenta múltiplas perspectivas sobre como produzir conhecimentos junto aos movimentos; como se conectar e contribuir com ações políticas antagônicas; como desfazer acordos tácitos e quebrar consensos aparentes; como seguir devires, desejos e linhas de fuga; como fazer pesquisas onde os protagonistas são os movimentos sociais; como desconstruir categorias e identidades transcendentais; como encontrar os caminhos da resistência e das práticas de liberdade, em suma, como gerar novas cartografias.

Na quinta maquinação, a observação da correlação entre o software livre, a cultura livre e a *sharing economy*, no contexto do capitalismo de plataforma, nos aponta algumas das facetas dos conflitos do capitalismo contemporâneo. Destacamos como o capitalismo de plataforma opera diretamente sobre a relação entre inclusão e exclusão, na medida em que, por um lado, gera profunda precarização e, por outro, o trabalho através das plataformas se mostra como uma opção de geração de renda – por vezes até desejada – num contexto marcado por sucessivas crises, recessões econômicas e desmantelamento de políticas sociais. A questão que apresentamos é que esses dois lados não estão em oposição, pelo contrário, estão mais para duas faces da mesma moeda. É nesse sentido que o capitalismo, incluindo a ‘nova economia’, se apresenta enquanto salvamento e selvageria. Entretanto, para além do horizonte de liberdade proposto pelo capitalismo de plataforma, apontamos para a extraordinária obstinação das máquinas de compartilhamento em rede de desejarem e produzirem os movimentos de uma ‘liberdade livre’.

Por fim, entendemos que expressar condições atuais da experiência do antagonismo, linhas de fuga e práticas de liberdade, pode se tornar também um ato

de inovação das mesmas. Nesse sentido, esperamos que as maquinações, aqui desenvolvidas, em seu conjunto, possam contribuir na abertura de possibilidades para novas práxis sociais e teorias ligadas à cultura de rede e digital. Dito isso, podemos afirmar que é certo que não esgotamos os temas emaranhados nestas tramas, sendo esta tese um esforço de aproximação às forças – sejam elas indígenas, precárias, jovens etc – que estão produzindo outros e novos territórios para outros e novos povos, caminhos de liberdade para além da colonização e captura capitalistas e, assim, demonstram que as relações de dominação atuais não são “naturais” e tampouco invencíveis.

## REFERÊNCIAS

ACSERALD, H.; GUEDES, A.; MAIA, L. (Org.). **Cartografias Sociais, lutas por terra e lutas por território: um guia de leitura**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 2015.

ACSERALD, H. **Mapeamentos, Identidades e Territórios**. In: ACSERALD, H.(Org.) Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais: marcos para o debate. Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 2012.

ALMEIDA, A. W. B; FARIAS JÚNIOR, E. (org) **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA Edições, 2013.

AMADEU, S. **Redes cibernéticas e a reconfiguração da biopolítica**. In: COCCO, G; ALBAGLI, S. (Org.) Revolução 2.0: e a crise do capitalismo global. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

\_\_\_\_\_. **Software livre: a luta pela liberdade do conhecimento**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

AMADEU, S. (Org.). **Comunicação digital e a construção do commons: redes virais, aberto e as novas possibilidades de regulação**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abreu Abramo, 2007.

ANDERSON, C. **Free: Grátis: o futuro dos preços**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

BARROS, R; PASSOS, E. **A cartografia como método de pesquisa e intervenção**. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L (Org.). Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

BELISÁRIO, A; TARIN, B (Org.). **Copyfight: Pirataria & Cultura Livre**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.

BENKLER, Y. **The wealth of networks: how social production transforms markets and freedom**. Yale University Press, 2006.

BEVERUNGEN, A; OTTO, B; SPOELSTRA, S; KENNY, K. (Org.). **Free Work**. Ephemera Journal Vol. 13, número 1. 2013.

BEVERUNGEN, A; MURTOLA, A; SCHWARTZ, G. **The communism of capital?** Ephemera Journal Vol. 13, número 3. 2013.

BOUTANG, Y. **Las externalidades**. 2000. Acesso: <  
<http://www.sindominio.net/arkitzean/multitudes/multitudes2/boutang1.htm> >.

BRABHAM, C. **Crowdsourcing**. Massachusetts: The MIT Press, 2013.

BRATTON, B. **The Stack on Software and Sovereignty**. Massachusetts: The MIT Press, 2015.

BRUNO, F. **Rastros digitais sob a perspectiva da teoria ator-rede**. Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia. V. 19, número 3. 2012.

CÁCERES, L. **Direitos Territoriais e Mapeamento Participativo na América Latina**. In: ACSERALD, H.(Org.) Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais: marcos para o debate. Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 2012.

CANCLINI, N; CASTRO, M; CRUCES, F. (Org.). **Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales**. Barcelona; Madrid: Fundación Telefónica, 2012.

CANCLINI, N. **De la cultura postindustrial a las estrategias de los jóvenes**. In: CANCLINI, N; CASTRO, M; CRUCES, F. (Org.). Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Barcelona; Madrid: Fundación Telefónica, 2012.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura na século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COCCO, G; GALVÃO, A; SILVA, G. (Org.) **Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação**. Rio de Janeiro: DP&A. 2003.

COCCO, G. **Não existe amor no Brasil Maior**. 2013. Acesso:  
 <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1413>>.

\_\_\_\_\_. **Trabalho sem Obra, Obra sem Autor: a Constituição do Comum**. In: BELISÁRIO, A; TARIN, B. (Org.). Copyfight: Pirataria & Cultura Livre. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2012.

\_\_\_\_\_. **Uma filosofia prática**. 2010. Acesso:  
 <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/uma-filosofia-pratica/>>.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2004.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. **Conversações (1972-1990)**. São Paulo: Ed. 3, 1992.

\_\_\_\_\_. **¿Que és un dispositivo?**. In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990.

EIRADO, A; PASSOS, E. **Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador**. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana (orgs). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2010.

ESCOBAR, A. **Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”**. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Vol. 35, 2015.

ESTELLÉS-AROLAS, E; GUEVARA, F. **Clasificación de iniciativas de crowdsourcing basada en tareas**. *El Profesional de la Informacion*, 21(3), 2012.

FONSECA, T; REGIS, V. **Cartografia: estratégias de produção do conhecimento**. *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 24 – n. 2, 2012.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos, volume V: ética, sexualidade, política**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, a genealogia e história**. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade**. *Verve*, n. 5, 2004.

\_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. (Org.) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I : A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

GARRIGOS-SIMON, F; GIL-PECHUÁM, I; ESTELLES-MIGUEL, S. (Org.). **Advances in Crowdsourcing**. Switzerland: Springer, 2015.

GOLDMAN, M. **Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. In: *Mana* vol.21 no.3. Rio de Janeiro, 2015.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986.

HARDT, M; NEGRI, A. **Império**. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

\_\_\_\_\_. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

\_\_\_\_\_. **Commonwealth**. Cambridge, 2009.

HIMANEN, P. **A ética dos hackers e o espírito da era da informação: a importância dos exploradores da era digital**. Rio de Janeiro: ed. Campus, 2001.

HOWE, J. **The rise of Crowdsourcing**. Wired, 2006. Acesso: <  
<https://www.wired.com/2006/06/crowds/> >

HOWE, J. **Crowdsourcing: Why the Power of the Crowd Is Driving the Future of Business**. New York: 2008.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011

KOSTAKIS, V. **The Amateur Class, or, The Reserve Army of the Web**. Rethinking Marxism Vol. 21 , Iss. 3, 2009.

\_\_\_\_\_. **The political economy of information production in the Social Web: chances for reflection on our institutional design**. Contemporary Social Science Vol. 7 , Iss. 3, 2012.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 2012.

LATOUR, B. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo. Editora Unesp. 2000.

LAW, J. **Organizing Modernity**. Oxford. 1994.

LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

LAZZARATO, M; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

LE BON, G. **The Crowd: A study of the popular mind**. Batoche Books, Kitchener, 2001.

LE MOS, A. **A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura**. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMOS, R. **Direito, tecnologia e cultura**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

LESSIG, L. **Cultura Livre: Como a Grande Mídia Usa a Tecnologia e a Lei para Bloquear a Cultura e Controlar a Criatividade**. 1 ed. São Paulo: Trama, 2005.

LESSIG, L. **The future of ideas: The fate of the commons in a connected world**. New York: Random House, 2001.

LEVY, S. **Hackers: heroes of the computer revolution**. New York: Doubleday, 1984.

LIMA, A. **Articulando aldeias, tecendo lutas** In: PACHECO, B. *Mídia Índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias da comunicação*. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2014.

LOREY, I. **Gubernamentalidad y precarización de sí: Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales**. In: PROYECTO TRANSFORM (Org.). *Producción cultural y prácticas instituyentes: Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de Sueños, 2008.

MARTÍN-BARBERO, J. **A mudança na percepção da juventude: sociabilidades, tecnicidades e subjetividades entre os jovens**. In: FILHO, J. F.; BORELLI, S. (Org.). *Culturas juvenis no século XXI*. São Paulo: EDUC, 2008.

MARAZZI, C. **A violência do capitalismo financeiro**. In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S (Org.). *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política: Livro I**. 31ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MENDES, A. **Para Além da “Tragédia do Comum”: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

MEZZADRA, S. **Attualità della preistoria. Per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale, «La cosiddetta accumulazione originaria»**. 2011. Acesso: < <http://www.uninomade.org/per-una-rilettura-del-capitolo-24-del-capitale/> >.

MORAES, A; TARIN, B; TIBLE, J. **Cartografias da Emergência: novas lutas no Brasil**. São Paulo: FES, 2015.

NEGRI, A. **Kairòs, Alma Venus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Cinco Lições sobre Império**. DP&A, Rio de Janeiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Por uma definição ontológica da multidão**. In: Lugar Comum nº 19-20, Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metamorfose – arte e trabalho imaterial**. In: BELISÁRIO, A; TARIN, B. (Org.). Copyfight: Pirataria & Cultura Livre. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.

OLIVEIRA, J. **Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana Vol 4 no 1. Rio de Janeiro, 1998.

OLIVEIRA, J. **Trama Histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste**. In: OLIVEIRA, J (org.) A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLMA, S. **Never Mind the Sharing Economy: Here’s Platform Capitalism**. 2014. Acesso: < <http://networkcultures.org/mycreativity/2014/10/16/never-mind-the-sharing-economy-heres-platform-capitalism/> >.

ORTELLADO, P. **Porque somos contra a propriedade intelectual?**. 2002. Acesso: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2002/06/29908.shtml>>.

PACHECO, B. **Mídia Índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias da comunicação**. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2014.

PACHECO, B. **Quebra a Cabaça e Espalha a Semente: desafios para um protagonismo indígena**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2015.

PASQUINELLI, M. **Machinic Capitalism and Network Surplus Value: towards a political economy of the turing machine**. 2011. Acesso: <<http://bit.ly/nljAVo>>.

PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PASSOS, E; KASTRUP, V. **Cartografar é traçar um plano comum**. Fractal, Rev. Psicol., v. 25 – n. 2, 2013.

PASSOS, E; KASTRUP, V; TEDESCO, S. **Pistas do Método da Cartografia - Vol. 2: A experiência da pesquisa e o plano comum.** Porto Alegre: Sulina 2014.

PELBART, P. P. **Biopolítica e Biopotência no coração do Império.** 2002. Acesso em: <<http://www.multitudes.net/Biopolitica-e-Biopotencia-no/>>.

PEREIRA, E. **Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço.** São Paulo: Annablume, 2012.

PEREIRA, E. **Indians on the Nertwork: Notes about Brazilian Indigenous Cyberactivism.** International Journal of Communication. USC, 2013.

POYNDER, R; STALLMAN, R. **The Basement Interviews: Freeing the Code.** 2006. Acesso em: <[http://ia802307.us.archive.org/23/items/The\\_Basement\\_Interviews/Richard\\_Stallman\\_Interview.pdf](http://ia802307.us.archive.org/23/items/The_Basement_Interviews/Richard_Stallman_Interview.pdf)>.

PRPIC, J; SHUKLA, P. **Crowd Capital in Governance Contexts.** Oxford Internet Institute, 2014.

PRPIC, J; SHUKLA, P; KIETZMANN, J; MCCARHTY, I. **How to Work a Crowd: Developing Crowd Capital Through Crowdsourcing.** Business Horizons, Volume 58, 2015.

PRPIC, J; SHUKLA, P. **The Theory of Crowd Capital.** Computer Society Press, 2013.

RAYMOND, E. **A Catedral e o Bazar.** 1998. Acesso em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/tl000001.pdf>>.

RAUNING, G. **Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution.** Massachusetts: The MIT Press, 2016.

REVEL, J. **Resistências, subjetividades, o comum.** 2002. Acesso em: <[http://uninomade.net/wp-content/files\\_mf/110210120912Resistências subjetividades o comum - Judith Revel.pdf](http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110210120912Resistências%20subjetividades%20o%20comum%20-%20Judith%20Revel.pdf)>.

RIAL, C; SCHWADE, E. (Org.) **Diálogos antropológicos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

RIBEIRO, A. **Territórios da sociedade: por uma cartografia da ação.** SILVA, C. A. (Org.) Território e ação social: sentidos da apropriação urbana. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

RIBEIRO, A.; BARRETO, A.; LOURENÇO, A.; COSTA, L.; AMARAL, L. **Por uma cartografia da ação: pequeno ensaio de método**. Cadernos ippur, ano xv, n. 2, ano XVI, n.1, 2002.

RIBEIRO, A; CAMPOS, A; SILVA, C. (Org.). **Cartografia da ação e movimentos da sociedade: desafios e experiências urbanas**. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

RIBEIRO, A; SILVA, C. **Cartografia da ação e juventude na cidade, trajetórias de método**. In: RIBEIRO, A; CAMPOS, A; SILVA, C. (Org.). Cartografia da ação e movimentos da sociedade: desafios e experiências urbanas. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

ROGGERO, G. **A autonomia do saber vivo: relação e ruptura entre instituições do comum e comunismo do capital**. In: COCCO, G; ALBAGLI, S. (Org.) Revolução 2.0: e a crise do capitalismo global. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina; Editora UFRGS, 2011.

SALVADOR, M. **A “HanaitiHO’ Únevo Têrenoe” (Grande Assembleia Terena) : o protagonismo indígena e suas reformulações etnopolíticas**. In: FRREIRA, A. (Org.) Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói: Alternativa, 2016.

SANTOS, R. **Cartografias e lutas sociais: notas sobre uma relação que se fortalece**. In: RIBEIRO, A; CAMPOS, A; SILVA, C. (Org.). Cartografia da ação e movimentos da sociedade: desafios e experiências urbanas. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

SAVAZONI, R. **A onda rosa-choque**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

SCHMITT, C. J. **Redes, atores e desenvolvimento rural: perspectivas na construção de uma abordagem relacional**. Sociologias, v. 13, p. 82–112, 2011.

SCHOLZ, T. **Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy**. New York: Rosa Luxemburg Stiftung, 2016.

SCHOR, J. **Debating the Sharing Economy**. 2014. Acesso: < <http://www.greattransition.org/publication/debating-the-sharing-economy> >.

SILVA, C. **Economia política do território: desafios para pensar a metrópole**. In: SILVA, C. A. (Org.) Território e ação social: sentidos da apropriação urbana. Rio de Janeiro: Lamparina, CAPES, 2011.

SILVA, M. **Trabalho análogo ao de escravo rural no Brasil do século XXI: novos contornos de um antigo problema**. 2010. 280 f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental) - Universidade Federal de Goiás, 2010.

SLEE, T. **What's Yours Is Mine: Against the Sharing Economy**. OR Books, 2016.

SRNICEK, N. **Platform Capitalism**. Cambridge: Polity Press, 2017.

SUNDARARAJAN, **The Sharing Economy: The End of Employment and the Rise of Crowd-Based Capitalism**. Massachusetts: The MIT Press, 2016.

SUROWIECKI, J. **The wisdom of crowds: why the many are smarter than the few and how collective wisdom shapes business, economies, societies, and nations**. Doubleday, New York, 2004.

SZANIECKI, B. **Outros Monstros Possíveis: disforme contemporâneo e design encarnado**. São Paulo: Annablume, 2014.

TERRANOVA, T. **Network Culture: Politics for the information age**. Londres: Pluto Press, 2004.

VALLE, S. **O processo de destruição das aldeias na segunda metade do século XIX**. In: OLIVEIRA, J. (Org.) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

VENTURINI, T. **Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory**. *Public Understanding of Science*, 19(3), 2010.

VERCELLONE, C. **A crise da lei do valor e o tornar-se rentista do lucro: apontamentos sobre a crise sistêmica do capital cognitivo**. In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S (Org.). *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIRNO, P. **Virtuosismo e revolução: a idéia de " mundo" entre a experiência sensível e a esfera pública**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **Gramática da Multidão**, 2003. Acesso: < <https://pt.scribd.com/document/327576412/Paolo-VIRNO-A-Gramatica-da-multidao-pdf> >

WAGNER, R. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.