

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

NOTES TO RETHINK THE DIGITAL IN A DIALOGUE BETWEEN BUDDHIST THOUGHT AND CONTEMPORARY NOT HUMANISTS ONTOLOGIES, EPISTEMOLOGIES AND ANTHROPOLOGIES

Antonino Condorelli¹

RESUMO

A compreensão das redes que emergem das interações entre sujeitos humanos e tecnologias digitais de comunicação exige uma percepção das relações entre humano e não humano alternativa a dicotomias clássicas do pensamento ocidental como material-imaterial, natural-artificial, individual-coletivo, biológico-tecnológico, atividade-passividade, subjetividade-objetividade. Neste artigo, levanto a hipótese de que concepções ontológicas, epistemológicas e antropológicas presentes no pensamento budista, dialogando com visões ocidentais contemporâneas não humanistas, possam contribuir para a construção de um deslocamento na maneira de pensar o digital que obrigue a redesenhar fronteiras no mapa cognitivo do humano e do não humano traçado pelo pensamento humanista, permitindo conceber e experienciar ambos como recíprocas cocriações e codefinições. O deslocamento proposto possui um caráter político muito forte, pois aponta para a participação ativa de pensamentos de matriz religiosa na produção de conhecimento, que acontece desde sempre permeando, inclusive, a racionalidade ocidental clássica, mas que esta última expulsou de sua representação de si, do conhecimento e do mundo. Para tecer o diálogo que tenciono promover, problematizo as pretensas separação e especificidade de domínios e de faculdades mentais que o pensamento cientificista atribui aos discursos religioso e científico. Em seguida, a partir do diálogo que estabeleço entre pensamento budista e pensamentos ocidentais contemporâneos, esboço uma perspectiva das mídias digitais que não as concebe como ferramentas, objetos inertes manipulados por sujeitos racionais, mas como atores híbridos que codefinem o mundo em seu devir. Sucessivamente, analiso fenômenos que emergem das interações digitais à luz dessa perspectiva.

Palavras-chave: Interações Digitais. Budismo. Epistemologias Não Humanistas.

¹ Professor substituto do Departamento de Comunicação Social e Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Autor do ensaio "O Pequeno Homem das Montanhas - Dersu Uzala: Ecologia, Semiótica e Arte" (Natal: Fortunella, 2014). Atualmente, pesquisa cibercultura, biopolítica e produção de subjetividades.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

ABSTRACT

Understanding the networks that emerge from the interactions between human subjects and digital communicational technologies requires an awareness of the relationship between human and nonhuman alternative to classical dichotomies of Western thought as material-immaterial, natural-artificial, individual-collective, biological-technological, active-passive, subjectivity-objectivity. In this article, I raise the hypothesis that ontological, epistemological and anthropological concepts present in Buddhist thought, dialoguing with contemporary Western not humanists views, can contribute to the construction of a shift in digital thought. It requires redesigning frontiers in the cognitive map of human and nonhuman outlined by humanist thought, allowing to design and experience as both co-creations and reciprocal co-settings. The proposed shift has a very strong political character, because it points to the active participation of religious matrix of thought in knowledge production, which always took place and permeated even the classic Western rationality, but the latter drove from his representation of themselves, of knowledge and of the world. To weave the dialogue I intend to promote and questioning the alleged separation and specificity domains and mental faculties that the scientific thought attaches to religious and scientific discourse. Then, starting from the dialogue that I establish between Buddhist thought and contemporary Western thought, I sketch an overview of digital media that does not conceive them as tools, inert objects manipulated by rational subject, but hybrid actors who co-define the world in its becoming . Subsequently, I analyze phenomena that emerge from digital interactions in the light of this perspective.

Keywords: Digital Interactions. Buddhism. Not Humanists Epistemologies.

INTRODUÇÃO: UM DIÁLOGO ENTRE SISTEMAS RECONFIGURADORES DO REAL

A compreensão das redes que emergem das interações entre sujeitos humanos e tecnologias digitais de comunicação exige uma percepção alternativa das relações entre humano e não humano, ou seja, uma percepção que precisa substituir dicotomias clássicas do pensamento ocidental como material-imaterial, natural-artificial, individual-coletivo, biológico-tecnológico, atividade-passividade, subjetividade-objetividade com formas reticulares, abertas e polilógicas de conceber a incessante produção do mundo. Neste artigo, levanto a hipótese de que concepções ontológicas, epistemológicas e antropológicas presentes no pensamento budista, dialogando com visões não humanistas

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

ocidentais – mas não ocidentocêntricas, isto é, não fundamentadas nos conceitos-mestres e nas operações lógico-mestras da inteligibilidade do “grande paradigma do Ocidente²” (MORIN, 2001, p. 269) – contemporâneas, possam fornecer contribuições decisivas para a construção de um deslocamento na maneira de pensar o digital e, conseqüentemente, o humano, o não humano, o “natural” e o “social”.

Para poder tecer o diálogo proposto entre determinados aspectos da filosofia budista e pensamentos ocidentais contemporâneos, é preciso, antes de mais nada, definir as condições a partir das quais esse diálogo se torna possível. Aparentemente se trataria de mais uma tentativa de construir “pontes” para igualar em *status* cognitivo um discurso religioso e discursos científicos – uma visão que (mesmo se baseando em um pressuposto correto: de fato, considero a filosofia budista um operador de inteligibilidade do real tão válido quanto qualquer discurso científico), se não problematizada, corre o risco de cristalizar em uma categoria pretensamente universal o conceito de “religião”, práticas, concepções, estilos de vida, universos noológicos extremamente heterogêneos. Como sustenta Bruno Latour (2004, p. 350), é problemático “falar da religião em geral, como se existisse algum domínio, assunto ou problema universal chamado ‘religião’ que permitisse comparar divindades, rituais e crenças, da Papua-Nova Guiné a Meca, da Ilha de Páscoa à cidade do Vaticano”.

Consiste em uma tentativa não problematizada de “aproximar um discurso religioso a discursos científicos”, além de estar imbuída da redução tipicamente ocidental da ideia de “discurso religioso” à de “sistema de crenças”, que faz coincidirem *uma* concepção e *uma* maneira específica de vivenciar a religião com o fenômeno religioso. De fato, se na tradição religiosa dominante no Ocidente, a cristã, a experiência religiosa se configura essencialmente como *revelação* e, como tal, pressupõe a adesão a um conjunto de verdades recebidas, o budismo se constitui, antes de mais nada, como um conjunto de

² As principais características desse paradigma – que há séculos governa inconscientemente a forma como os ocidentais organizam e conferem sentido à experiência e à maneira como conhecem e interagem com o mundo (MORIN, 2001) – são, de acordo com Edgar Morin (*Idem*), a lógica dedutivo-identitária de matriz aristotélica (baseada nos princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído), a disjunção (entre subjetividade e objetividade, ciência e filosofia, pensamento racional e analógico-simbólico etc.) e a redução (conceber o mais complexo como soma do mais simples).

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

práticas meditativas que atribui uma importância secundária (quando não, no caso de certas escolas, nula) à palavra *recebida*. Se, na tradição cristã, ser religioso implica *crer*, tornar viva e presente a mensagem na qual se crê e viver conforme essa presença, a maioria das tradições budistas – no plural porque, como no caso do próprio conceito de religião, o budismo não é redutível a uma categoria universal abstrata que prescindia de suas múltiplas escolas, concepções e práticas efetivas – rejeita explicitamente qualquer forma de crença, enfatizando a observação cotidiana, sistemática, a partir de técnicas específicas, da maneira como o pensamento individual e coletivo constrói o sujeito que o experiencia e, nele, se experiencia como sujeito, a fim de compreender e desconstruir esses condicionamentos.

Em primeiro lugar, portanto, é preciso esclarecer *em quais termos e para quem* os ensinamentos budistas são – ou podem ser – entendidos e experienciados como religiosos. Para quem o pratica, seja qual for a corrente³, o budismo se configura, antes de mais nada, como um conjunto de práticas de meditação e de reflexões sobre a realidade derivadas dessas práticas. Por esse motivo, é vivenciado em primeiro lugar como um método de aproximação ao real e, em segundo lugar, como uma filosofia em virtude das reflexões que suscita ou realiza sobre múltiplos aspectos da realidade. Isso não impede que a maioria dos budistas se considere praticantes de uma religião. Em que termos, então, o budismo é vivenciado como uma religião?

³ O desenvolvimento da filosofia e da prática budistas se divide em duas grandes correntes: a Theravada, cuja prática baseia-se exclusivamente nos ensinamentos do Cânon Pali, composto no atual Sri Lanka aproximadamente um século após a morte do Buda e considerado uma transcrição dos discursos do mestre, antes transmitidos oralmente pelos seus discípulos; e a corrente Mahayana, surgida entre o século I a.C. e o século I d.C., cujos *sutras* (escrituras) não pretendem ser reproduções das palavras do Buda, mas incorporar o espírito de seus ensinamentos e transmiti-los através de metáforas e imagens capazes de despertar novas percepções nos discípulos. O Budismo Mahayana põe ênfase na capacidade de todas as pessoas de se iluminarem – em contraposição à tradição Theravada, focada nos monges – e no ideal do *Bodhisattva*, alguém que desenvolve uma compaixão não discriminante para todos os seres e o desejo de que todos se libertem do sofrimento, em contraste com a prática mais antiga centrada essencialmente na libertação individual. O Mahayana – que originou e engloba diferentes tradições, entre as quais a Zen, a Vajrayāna e a Terra Pura, por sua vez divididas em miríades de escolas – nasceu nas regiões meridionais e norte-ocidentais da Índia e, atualmente, é o tipo de budismo praticado no Tibete, no Nepal, na China, na Coreia, no Japão e em partes do Vietnã.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

Latour (2004), mais uma vez, pode ajudar nessa compreensão quando, ao apontar um aspecto que percebe como característica específica do regime de enunciação do modo da fala religiosa, sustenta que a religião “não fala a *respeito de* ou *sobre* coisas, mas *de dentro de* ou *a partir de* coisas, entidades, agências, situações, substâncias, relações, experiências” (LATOURE, 2004, p. 351, grifo do autor). Se ele tem o cuidado de ressaltar que está se referindo especificamente à tradição cristã, podemos reconhecer um regime de enunciação análogo na budista. As reflexões ontológicas, psicológicas, antropológicas realizadas por pensadores budistas ao longo dos séculos – e as categorias conceituais por eles elaboradas – refletem determinados tipos de *experiência* da realidade: diferentemente do pensamento científico-filosófico ocidental, mesmo o menos amarrado ao racionalismo⁴ clássico, elas não emergem de conceitos e operações lógicas assumidas como fundamentos da inteligibilidade, mas de *vivências*, que, por sua própria natureza, são descontínuas, incoerentes, polimorfos, simultâneas, imbricadas, não lineares, sem sentido (que é necessariamente construído *a posteriori*). A filosofia budista é a cristalização em enunciados – ou, usando uma terminologia latouriana, um congelamento de imagens – de atos de fala que procedem *de dentro* de experiências e agências⁵. É nesse sentido, o de promover e falar a partir de experiências, que tanto as práticas como o pensamento budistas são experienciados por quem os vive *também* como religiosos.

Porém, como mostrei, eles são vividos *simultaneamente* como uma filosofia, um sistema orgânico de ideias sobre os mais diversos aspectos da realidade e de operadores

⁴ Morin (2001) define o *racionalismo* como a cristalização da lógica dedutivo-identitária e das operações de disjunção e redução em qualquer ato de produção de conhecimento sobre o real. O pensador opõe o racionalismo assim entendido à *racionalidade*, que concebe como aberta, plural, polilógica e não excludente.

⁵ A tradição Zen budista levou ao extremo esse processo, produzindo um tipo de enunciado que – tanto quanto certa iconografia cristã analisada por Latour (2004) – visa *presentificar* para o receptor *insights* ou experiências. Trata-se dos *kōans* (transliteração do japonês; em chinês: *gōng-àn*; em coreano: *gong'an*; em vietnamita: *công an*): narrativas, diálogos, problemas ou afirmações que não podem ser inteligidas pelo pensamento racionalizador – baseado nos princípios de identidade, de não contradição, do terceiro excluído e no método dedutivo – cuja função é desestruturar os padrões de percepção e de pensamento consolidados no ouvinte, abrindo-o para o surgimento de intuições e para outras possibilidades de compreensão do mundo.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

de inteligibilidade, produtos de uma investigação sistemática sobre o mundo (mesmo que não realizada por meio de procedimentos “científicos”, nem “filosóficos” em termos ocidentais: isto é, não efetuada por meio de experimentação/manipulação nem de reflexão racional, mas de práticas meditativas), além de um método de construção de conhecimento sobre o real. Portanto, no caso do diálogo que proponho entre concepções budistas e epistemologias ocidentais contemporâneas, seria mais apropriado referir-se a diálogo entre sistemas de pensamento – um dos quais possui *também* uma dimensão religiosa para aqueles que o adotam – que, por vias distintas de aproximação ao real, chegam a categorias de inteligibilidades semelhantes.

Em segundo lugar, pretender estabelecer um “diálogo” entre ciência e religião equivaleria a cair na armadilha – tipicamente cientificista-racionalista – de separar as competências mentais necessárias para a produção de um e do outro discurso, as quais se aplicariam a domínios do real totalmente distintos, separados e incomunicáveis (LATOUR, 2004). O compartilhamento das experiências de onde brota um discurso religioso – um compartilhamento somente possível quando essas experiências são traduzidas em enunciados – exige determinadas cadeias de mediadores, tanto quanto a construção do discurso científico. Ambos os discursos, portanto, pressupõem o mesmo conjunto de competências, apenas aplicado a teias de mediações que, segundo o autor, vão em direções distintas.

No entanto, segundo Latour (2004), se as duas cadeias de mediadores vão em direções distintas é porque, em sua análise, o autor se refere ao discurso cristão e ao das ditas ciências da natureza. Como procurarei mostrar, no caso da filosofia budista e de algumas concepções não humanistas ocidentais contemporâneas, os discursos tecem teias consteladas de inúmeros pontos de interseção. Além disso, se adotarmos a visão de mundo do próprio Latour (2008), poderíamos nos perguntar, como faz Otávio Velho (2005), se a própria multiplicação dos regimes de enunciação que ele realiza ao refletir sobre ciência e religião não contribuiria para a purificação dos híbridos que denuncia como operação definidora da “modernidade” – pelo menos, na configuração que esta

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

assumiu na Europa – que, para ele, de fato jamais existiu? A esse respeito, Velho (2005, p. 305, grifo do autor) afirma:

Ele já nos ensinou que as redes se caracterizam por sua heterogeneidade e que as incomensurabilidades são construídas. E por que não o seriam também, nesse caso? Ainda mais quando as redes acabam se cruzando? Não será isso uma rendição, ainda, a uma epistemologia, por mais diferente que se apresente, e um passo atrás em relação à *ecologia política*, às *articulações* e aos *coletivos*?

Se, como o próprio Latour (2004) defende, discursos científicos e discursos religiosos não são produtos de faculdades mentais distintas aplicadas a universos separados, é da construção conjunta do nosso mundo comum – tão cara a esse autor – que, afinal, estamos tratando. Independentemente das – eventualmente, mas não sempre nem necessariamente – distintas “condições de felicidade” de seus atos de fala, religiões e ciências – inevitavelmente no plural – abordam a mesma realidade, a qual é híbrida, múltipla, simultaneamente material e simbólica, humana e não humana, subjetiva e objetiva, real e discursiva. Não se trata de definir campos específicos para umas e as outras, nem de “chancelar” ou de “explicar” de modo científico as primeiras, mas de compreender como ambas participam, dentro das mesmas redes, da (re)configuração do nosso mundo comum.

BUDISMO, VISÕES NÃO HUMANISTAS E INTERAÇÕES DIGITAIS

Definidas as condições de legitimidade do diálogo que pretendo tecer entre alguns aspectos da filosofia budista e pensamentos não humanistas ocidentais contemporâneos, retornemos ao problema do qual a proposta deste diálogo surgiu: como pensar o mundo digital de um ponto de vista que não dicotomize natureza e cultura, humano e não humano, material e imaterial, natural e artificial?

Pensar o mundo digital implica pensar o humano, o não humano e suas interações. Contudo, a própria ideia de “interação” entre humano e não humano implica o pressuposto axiomático – “*interação*” é “ação entre” dois sujeitos, dois objetos ou entre

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

um sujeito e um objeto – da existência prévia de entidades independentes, com características inerentes. A assunção não problematizada desse pressuposto tende a criar três classes de realidades estanques: por um lado, sujeitos cognoscentes com características próprias e independentes; por outro, uma realidade externa regida por leis fixas observáveis e manipulável a partir do conhecimento dessas leis; no meio dessas duas entidades, haveria um conjunto amplo e diversificado de “mediações” (linguagem, conceitos, mitos, aparelhos de observação etc.) separadas das coisas, mas que, de alguma forma, se encontrariam ligadas a elas para torná-las inteligíveis. Abandonar essa perspectiva requer buscar possibilidades de pensar a realidade que não impliquem a existência prévia de elementos separados, com propriedades inerentes, em recíproca *interação*. É nesse ponto que um diálogo entre as reflexões budistas sobre a natureza da consciência⁶ e da realidade e certos pensamentos não humanistas ocidentais contemporâneos pode, a meu ver, aportar contribuições significativas. Começemos pelas primeiras.

⁶ Na psicologia e na ontologia budistas, a consciência não se reduz a uma dimensão meramente psíquica, nem apenas ao aspecto “ciente” da mente, mas se configura como uma “base de ser” que abrange e possibilita todas as manifestações do real, permitindo o cossurgimento do sujeito e do objeto de qualquer percepção. Como explica Thich Nhât Hanh (2002, p. 176): “Vamos supor que eu traço um círculo e, passando uma linha vertical, divido-o em duas partes. O círculo é a base – a consciência – e a partir dessa base o sujeito e o objeto da consciência se manifestam. Porém, essas duas metades nunca deixam a totalidade de círculo, exatamente como as ondas nunca deixam a água”. Portanto, continua o autor: “Sujeito e objeto nascem ao mesmo tempo. [...] A consciência pode se manifestar ou não, dependendo de como os aspectos do percebido e do percebido se apresentarem. [...] O sujeito da percepção se manifesta no exato momento em que o objeto da percepção se manifesta, e nada é possível sem a base” (*Idem*, p. 177). Na visão budista, conseqüentemente: “A natureza da consciência é manifestar a percepção em que sujeito e objeto se apoiam um ao outro para que o percebido e o percebido se tornem possíveis. A consciência manifesta-se como rios, montanhas, estrelas e céu. Quando olhamos os rios, as montanhas, as estrelas e o céu, podemos ver pensamento no profundo azul das águas e percepção nas estrelas. Isso é real porque todos os fenômenos são manifestações da consciência, objetos de percepção tanto coletiva quanto individual. O que acreditamos ser uma realidade objetiva é, antes de tudo, objeto da nossa percepção” (*Idem*, p. 181). Mente e realidade são, portanto, indissociáveis., não, como alguns interpretam, no sentido de que a primeira geraria a segunda, mas na medida em que ambas coemergem de forma interdependente. O budismo, como mostra sempre Hanh (2002, p. 182), não é sob nenhuma hipótese uma forma de idealismo: a realidade é “[...] uma manifestação de percepção e cognição na qual sujeito e objeto de percepção apoiam mutuamente um ao outro, a fim de tornar possíveis sujeito, objeto e manifestação da consciência”. Conseqüentemente, nessa perspectiva, há *distinção* (operação lógica indispensável para a mútua inteligibilidade dos elementos coemersos do real), embora não haja *disjunção*: não é uma filosofia holística que pretende encaixar em alguma totalidade harmônica a complexidade do existente, mas uma filosofia do devir, da permanente, nunca previsível co-(re)criação mútua de tudo o que contribui para tecer uma realidade que é múltipla, polilógica, rizomática, simultânea e não contraditoriamente atravessada pelas forças da ordem e da desordem.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

Segundo ensinamentos transmitidos a partir do Abhidharma, a primeira compilação da psicologia e filosofia budistas composta no atual Sri Lanka cerca de um século depois que o Buda viveu, enriquecidos ao longo de dois milênios e meio pelas reflexões de pensadores e praticantes das mais diversas latitudes, na percepção budista⁷ não existem entidades com características inerentes que interagem entre si: a realidade é um processo incessante de coemergência interdependente de fenômenos, entendidos como *relações* que constituem os seus componentes – sendo estes físicos, biológicos, psicológicos, socioculturais, linguísticos, discursivos etc. – definindo, nessa *intra-ação*⁸, o que percebe, o que é percebido e a forma como a inteligibilidade dos elementos coemergidos se produz. Sujeitos, objetos, ideias, linguagem, espaço, tempo, matéria etc.: nada existe por si só, independente de causas e condições que possibilitem seu surgimento e configurem intra-ativamente suas propriedades. O que há são relações sem entidades prévias de relação, relações *constitutivas* dos elementos que delas participam.

É o que expressa a mais sugestiva afirmação do Sutra do Coração da Grande Perfeição da Sabedoria (*Bhagavati Prajñāparamita Hridaya Sutram*, em sânscrito), a escritura mais concisa e uma das mais importantes do Budismo Mahayana, que contém o âmago de seus ensinamentos: “forma é vacuidade, vacuidade é forma, forma não difere de vacuidade, vacuidade não difere de forma. O mesmo é verdadeiro para com os sentimentos, percepções, formações mentais e consciência” (s.a. *apud* HANH, 2000, p. 12). A forma – sujeitos, objetos, realidades mentais – não difere da vacuidade, que nada mais é do que a ausência de propriedades inerentes de tudo o que existe. Sujeitos, objetos e representações são a vacuidade: suas características não são intrínsecas, mas se constituem nas intra-ações das quais juntos coemergem.

⁷ As ideias sobre a percepção budista do real expressas neste artigo derivam de diversas leituras sobre filosofia e prática budistas, seja de textos clássicos, seja de autores contemporâneos, mas se baseiam principalmente na interpretação do estudioso e mestre Zen vietnamita Thich Nhât Hanh (2002).

⁸ Tomo o termo emprestado de Karen Barad (2003), por considerá-lo mais apropriado do que *inter-ação*, que pressupõe a existência de elementos independentes e com características próprias que se relacionam entre si. *Intra-ação*, em compensação, refere-se à recíproca codefinição dos componentes de uma relação que emergem juntos e, para existirem, apoiam-se uns nos outros e (re)configuram-se uns aos outros.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

Como afirma a pensadora Karen Barad (2003, p. 815, grifo da autora), cuja ontoepistemologia possui fortes afinidades com a budista, as “intra-ações decretam a *separabilidade pelo* agenciamento⁹ – a condição local da *exterioridade dentro dos fenômenos*”. É tal *exterioridade interna aos fenômenos* – o cossurgimento interdependente do percebedor e o percebido, que se definem reciprocamente – que torna possível a inteligibilidade da realidade emersa: “o conhecimento é um processo em que uma parte do mundo a torna própria inteligível para outra parte” (BARAD, 2003, p. 829). Os sujeitos humanos e qualquer outra entidade cognoscente conhecem a realidade não porque a observam de fora, mas porque *são* a própria realidade. Como afirma Barad (2003, p. 289): “nós conhecemos porque somos *do* mundo. Somos parte do mundo em seu devir diferencial”. Percebedor, percebido e conceitos cossurgem e estruturam-se mutuamente, definindo uma forma determinada de manifestação e de percepção da realidade.

Na ontologia e na epistemologia budistas, assim como nas de Barad (2003), não há, portanto, sujeitos cognoscentes, uma realidade externa cognoscível e mediações que tornam possível a relação entre os dois, mas um processo de coemergência permanente e de codefinição recíproca de realidades simultaneamente materiais e simbólicas, subjetivas e objetivas, concretas e discursivas. À maneira de exemplo, um kōan Zen reza: “Se uma árvore cair na mata e não houver ninguém perto para ouvir, ela faz barulho?”. Esse interrogante – que como todo kōan não pede resposta – nos estimula a perceber a codefinição intra-ativa de nossas configurações biopsíquicas e as propriedades dos fenômenos que experienciamos.

Uma sugestiva imagem do filme *Primavera, Verão, Outono, Inverno... e Primavera*, do diretor sul-coreano Kim Ki-duk (2003), uma porta sem paredes que separem o quarto de dormir do resto de um templo construído no meio de um lago onde um mestre budista e seu jovem discípulo vivem, é uma esplêndida metáfora da ontologia budista. Como um kōan, cuja função é desarticular a percepção linear, lógica e disjuntiva do real que

⁹ Com o termo *agenciamento*, entendo, com Barad (2003), uma relação constitutiva das partes nela envolvidas.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

predomina no nosso dia a dia abrindo caminho a outras possibilidades de experiência do mundo, a imagem da não porta golpeia visualmente o espectador (pelo menos, o espectador ocidental), instigando-o a redefinir sua visão compacta, fechada e estilizada da realidade. Mais evocativa ainda é a imagem da porta que se ergue no vazio, à beira do lago, que desde a primeira cena do filme estimula a repensar os conceitos de “dentro” e de “fora”, de sociedade e natureza, de natural e artificial. As paredes que compartimentam a realidade, que a estilizam em pedaços – parecem perguntar essas imagens –, serão reais ou apenas uma das possíveis maneiras pelas quais nossa mente percebe o mundo? Esses autênticos kōans visuais sugerem outras possibilidades de experienciar o real.

Percebo enormes afinidades entre a visão descrita e a maneira como Giuseppe Cocco (2009) articula o perspectivismo antropológico de Eduardo Viveiros de Castro com a filosofia do devir de Gilles Deleuze. Viveiros de Castro se propõe a ultrapassar radicalmente as dimensões ocidentais e eurocêntricas que impregnam a antropologia e, para fazê-lo, aposta na utilização de mitos ameríndios não mais como operadores intra-antropológicos, mas como operadores trans-ontológicos. Na cosmologia ameríndia que Viveiros de Castro utiliza como operador de inteligibilidade, o que interessa

são os fluxos de troca e inter-relação, ou seja, aquela lógica que se afirma e desenvolve por meio do comum. Um comum que é sempre um fazer, um expandir-se, um excesso: *a relação como ponto de partida para apreender os termos*, os nomes como indicadores de posição (COCO, 2009, p. 199, grifo nosso).

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

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

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

[...]

Isso significa que “devir” e “multiplicidade” são uma coisa só e ao mesmo tempo que o devir é relacional, troca de pontos de vista. É essa troca, troca de trocas que constitui o comum, pois é ela que diferencia. O “entre” não é um vazio, mas o cheio do devir, dessas trocas de trocas que passam por caminhos diferentes (COCCO, 2009, p. 201-202).

Por esse motivo, conclui Cocco (2009, p. 203): “No devir, não há relação sujeito-objeto, mas criação recíproca. O ‘entre’ é o devir, não a vida nua e em suspensão, mas a vida desnudada de qualquer transcendência, na plena imanência de seu devir”.

Uma tal perspectiva nos conecta novamente a Bruno Latour (2008), especificamente à sua antropologia simétrica que nos permite conceber o humano, o não humano e as representações como *híbridos*, isto é, conjuntos indissociáveis de elementos materiais e simbólicos sem características inerentes, que se reconfiguram reciprocamente o tempo todo dentro de múltiplas redes de associações. Trata-se de uma visão na qual – como na cosmovisão budista – não há sujeitos e objetos, homem e natureza, realidade e representações: os sujeitos são codefinidos pelos objetos e vice-versa, o humano é codefinido constantemente pelo não humano e vice-versa (sendo ambos parte integrante do único processo de autoprodução do mundo, diferentes manifestações híbridas da mesma *natureza*) e as representações são, elas próprias, realidade, elementos constitutivos de seu devir. O que existem são as redes de híbridos que configuram incessantemente o nosso mundo comum, que é simultaneamente humano e não humano, material e imaterial, físico e simbólico.

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

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

A expressão “antropomórfico” subestima nossa humanidade, em muito. Deveríamos falar em morfismo. Nele se entrecruzam os tecnomorfismos, os zoomorfismos, os fisiomorfismos, os ideomorfismos, os teomorfismos, os sociomorfismos, os psicomorfismos. São suas alianças e trocas, como um todo, que definem o *antropos*. *Uma boa definição para ele seria a de permutador ou recombinador de morfismos* (LATOURE, 2008, p. 134-135, grifo nosso).

Voltamos por outros caminhos a uma visão análoga às que emergem das reflexões budistas e dos mitos ameríndios em que se enraíza o perspectivismo antropológico de Viveiros de Castro: o homem concebido não como sujeito, entidade estanque com características inerentes, mas como coemergência intra-ativa codefinida e codefinidora do resto do real, devir-humano, feixe de possíveis, relação criadora-permutadora.

Na perspectiva, radicalmente não humanista e não ocidentalocêntrica, que emerge do diálogo entre as visões expostas, “a unidade epistemológica primária não são objetos independentes com limites e propriedades inerentes, mas *fenômenos*” (BARAD, 2003, p. 815, grifo da autora). Esses, por sua vez, representam “*a inseparabilidade ontológica dos ‘componentes’ intra-ativos agenciados*. Ou seja, ontologicamente os fenômenos são relações primitivas – relações sem elementos preexistentes a se relacionar” (BARAD, 2003, p. 815, grifo da autora). Nessa visão, o humano e o não humano emergem como “intra-atividade de agenciamento em seu devir” (BARAD, 2003, p. 818):

A realidade não é composta por coisas-em-si ou coisas-por-trás-dos-fenômenos, mas “coisas”-nos-fenômenos. [...] O mundo é um processo dinâmico de intra-atividade na contínua reconfiguração de estruturas causais localmente determinadas com determinados limites, propriedades, significados e padrões de marcas nos corpos. Este fluxo contínuo de agenciamentos através do qual “parte” do mundo a torna própria diferencialmente inteligível a outra “parte” do mundo e através do qual estruturas causais locais, limites e propriedades são estabilizados e desestabilizados não acontece no espaço e no tempo, mas no próprio fazer-se do espaço-tempo. O mundo é um contínuo processo de materialização através do qual a própria “materialização” adquire significado e forma na realização de diferentes possibilidades de agenciamento (BARAD, 2003, p. 817).

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

A sinergia epistemológica que esbocei entre pensamento budista e visões ontológicas, epistemológicas e antropológicas ocidentais contemporâneas nos permite pensar o homem, a sociedade, a natureza, o conhecimento, as máquinas e os programas que determinam os modos de funcionamento das máquinas como, simultaneamente, coemergências intra-ativas que se codefinem em seus incessantes agenciamentos e híbridos que contêm, combinam e permutam o tempo todo cada um dos demais elementos. Configura-se uma perspectiva que nos remete para o conceito de ciborgue, da forma como Donna Haraway (2000) o ressignifica: não uma fusão de orgânico e maquínico, como na ficção científica clássica e na imaginação popular, mas um operador de inteligibilidade que nos obriga a redefinir fronteiras, a redesenhar o mapa cognitivo do humano e do não humano traçado pelo pensamento humanista, permitindo-nos conceber e experienciar ambos como recíprocas cocriações e codefinições.

Pensar as mídias digitais em uma perspectiva não humanista implica, então, abandonar a “ideologia biológico-determinista” (HARAWAY, 2000, p. 45) que, naturalizando a dicotomia perceptivo-conceitual entre natureza e cultura, enxerga nas máquinas – e nos meios de comunicação que delas surgem, concebidos exatamente como *meios*, meros *suportes* – objetos inertes, incapazes de se auto(re)produzir, manipulados por sujeitos autônomos, racionais e drasticamente separados do domínio do não humano. Implica, portanto, desenrijecer e problematizar “a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado” (HARAWAY, 2000, p. 46). Nessa perspectiva, ciborgue é *fenômeno* da forma como o conceituamos: relação fundadora de seus elementos constitutivos e híbrido permutador de arranjos intra-ativos. Devir-homem, devir-máquina, devir-meios são diferentes ângulos de um mesmo processo.

Essa perspectiva sobre as tecnologias não implica qualquer adesão à utopia trans-humanista, que a *World Transhumanist Association* – criada em 1998 por Nick Bostrom e David Pearce – apresenta como o uso ético da tecnologia para melhorar e expandir as capacidades humanas (ŽIŽEK, 2012a). Apesar de suas preocupações éticas com a

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

acessibilidade das tecnologias e com quem transforma/manipula quem, os trans-humanistas, como sintetiza Slavoj Žižek (2012a, p. 237-238),

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

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

Não são meros arranjos estáticos no mundo, mas *(re)configurações dinâmicas do mundo, específicas práticas de agenciamento/intra-ações/performances através das quais determinados limites excludentes são definidos*. Os aparelhos não têm um limite “externo” inerente. A indeterminação do limite “externo” representa a impossibilidade do fechamento – a incessante intra-atividade na reconfiguração iterativa do aparelho [...]. Os aparelhos são práticas abertas e inacabadas. [...] os aparelhos são eles próprios fenômenos. [...] Os aparelhos são constituídos por práticas específicas que estão constantemente abertas a rearranjos, rearticulações e outras reformulações. [...] Além disso, todo aparelho específico encontra-se sempre em um processo de intra-ação com outros aparelhos, e o envolvimento de fenômenos localmente estabilizados [...] em iterações subseqüentes de determinadas práticas produz importantes mudanças no aparelho específico em questão e, portanto, na natureza das intra-ações que resultam na produção de novos fenômenos, e assim por diante (BARAD, 2003, p. 816-817, grifo e sublinhado da autora).

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

As tecnologias e os meios digitais de comunicação são inacabados, em permanente (re)configuração, não possuem limites externos predefinidos e participam de incessantes processos intra-ativos com outros aparelhos, com atores humanos, sociais, noológicos etc., contribuindo para a emergência de novas intra-ações, para a constituição interminável de novos fenômenos. Nesse sentido, onde começam e onde terminam em um *tablet*, em um *smartphone*, no Google, em uma rede social digital o material, o simbólico, o discursivo, o noológico, o psicológico, o sociocultural, o tecnológico etc.? O cossurgimento interdependente, a ausência de propriedades inerentes dos fenômenos, a recíproca codefinição do humano e o não humano, o material e o imaterial, o sujeito e o objeto, o individual e o coletivo que estão no âmago da ontologia, a epistemologia e a antropologia budistas e dos pensamentos não humanistas que mencionei neste artigo se revelam, à luz do exposto, poderosos operadores de inteligibilidade para a compreensão do universo digital.

Enquanto atores sociotécnicos, as mídias digitais não operam *cortes epistemológicos* no devir-mundo, como idealizam (ou temem) as visões humanistas de matriz “moderna” que, em seu afã de purificar o real dos híbridos, se revelam incapazes de conceber a politemporalidade inscrita nos dispositivos tecnológicos (LATOURET, 2008), o que gera a percepção de “novos mundos”, utópicos ou distópicos, forjados do nada pelos aparelhos digitais. Pelo contrário, elas estão totalmente imbuídas de múltiplos elementos – mutuamente imbricados e inextricavelmente entrelaçados – produtos de séculos de agenciamentos acumulados e, recursivamente, contribuem em seus agenciamentos para (re)configurar esses elementos. Elas e as intra-ações que produzem estão permeadas de paradigmas de inteligibilidade do real; de múltiplas relações socio-econômico-políticas; de práticas discursivas; de entidades noológicas; de percepções, sensações, sensorialidades e emoções individuais e coletivas; de relações do humano com o não humano etc. e, simultaneamente, (re)configuram incessantemente todas essas realidades.

AGENCIAMENTOS DIGITAIS: A COEMERGÊNCIA DE MÚLTIPLOS MUNDOS POSSÍVEIS

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

No terreno de hibridações que – dentro da perspectiva que esbocei – emerge das intra-ações que envolvem mídias digitais, podem surgir múltiplas (re)configurações do real. Obviamente, não cabe nenhum ciberotimismo ingênuo: tudo o que definia os arranjos do mundo pré-digital impregna e participa da configuração – permanentemente inacabada, sendo ela própria devir – do mundo digital. Processos verticais de comunicação; hierarquias socio-econômico-político-cognitivas; exclusões e inclusões arbitrárias, definidas por dinâmicas de capital ou de poder; relações de dominação, vigilância e controle social (de cima para baixo ou horizontais, produzidas pelas próprias redes digitais); repressão; censura (imposta externamente ou autoimposta); violências; neuroses e obsessões individuais e coletivas; discriminações; devastações ambientais (dentre as quais, por exemplo, as consequências do chamado lixo tecnológico); exploração do trabalho humano¹⁰, entre outros aspectos, caracterizam, permeiam e contribuem para (re)definir o mundo que emerge dos agenciamentos dos quais as mídias digitais são atores intra-ativos.

Para citar apenas alguns exemplos do que acabo de afirmar, Antoine Champagne (2013) aponta que empresas de tecnologias informáticas europeias e norte-americanas forneceram para regimes autoritários de diversos países tecnologias conhecidas como *Deep Packet Inspection* (inspeção profunda de pacotes), que permitem interceptar mensagens enviadas por internautas durante o percurso que um pacote de dados realiza até seu receptor e, assim, ler o conteúdo das conversas, editá-las, enviá-las para outras pessoas, apagá-las antes que cheguem ao destinatário previsto, entre outras ações. O autor mostra que documentos internos dessas mesmas empresas, divulgados pelo *site* WikiLeaks em 2011, revelam que a da vigilância das redes de comunicação digital é uma indústria extremamente lucrativa que cobre, atualmente, 25 países. Trata-se de uma indústria que não se dirige apenas aos regimes autoritários: essas tecnologias permitem a agências de *marketing* analisar os *sites* que visitamos, os *posts* e as páginas que curtimos

¹⁰ Slavoj Žižek (2012b) cita o caso da empresa FoxConn, que monta *iPads* para a Apple em fábricas na China: muitos de seus trabalhadores acabaram se suicidando devido a condições de trabalho altamente degradantes.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

ou compartilhamos nas redes sociais, o que escrevemos nelas em nossos perfis etc. para enviar ofertas comerciais personalizadas.

A denúncia de um programa de espionagem de massa por meio de interceptações de conversas telefônicas e de interações digitais privadas de internautas de diversos países por parte da Agência Nacional de Segurança dos Estados Unidos (NSA, na sigla em inglês), feita por um ex-técnico de informática daquela agência, Edward Snowden, e divulgada pelo jornal britânico *The Guardian* em junho de 2013, confirma a sistematicidade da prática da vigilância de indivíduos por parte de poderes políticos e econômicos constituídos, possibilitada pela participação dos primeiros em redes de comunicação digital, e sua disseminação cada vez mais capilar.

O próprio fornecimento dos serviços da *internet* que possibilitam a comunicação entre usuários – contas de *e-mail*, *blogs*, perfis ou páginas em redes sociais, plataformas de compartilhamento de vídeos etc. – concentra-se nas mãos de poucas, grandes corporações – o fenômeno que Žižek (2012a) denomina de privatização da nuvem ou privatização do intelecto geral – que, dessa forma, tornam-se detentoras de quantidades enormes de informações a respeito dos internautas, que podem ser usadas comercialmente por elas próprias, comercializadas para agências de *marketing*, vendidas ou cedidas sob pressão a governos e serviços de inteligência. Evgeny Morozov (2011) revela que regimes como o do Vietnã e serviços de inteligência como os da Rússia *incentivam* o acesso da população às tecnologias digitais e promovem iniciativas de alfabetização digital – contrariamente a outras ditaduras e agências de inteligência, que enxergam na disseminação da *web* uma ameaça – *exatamente* porque isso lhes torna mais fácil controlar e, eventualmente, manipular o que os cidadãos daqueles países fazem na *internet*. O autor também menciona o que denomina de *nietwork*, isto é, comunidades virtuais baseadas em relações horizontais e colaborativas, mas cujos objetivos são disseminar campanhas de ódio, incitar à violência etc.

Fenômenos como esses não impedem o surgimento de dinâmicas e processos regidos por lógicas opostas. No devir intra-ativo de onde emerge a realidade, os antagonismos não se excluem: se hibridam, codefinem, coenglobam e complementam.

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

Por esse motivo, as intra-ações digitais originam também dinâmicas de transformação que não implicam “nem a relação instrumental sujeito-objeto, nem a troca impessoal e possessiva do mercado, mas a troca [...]. *A relação ao “outro” é horizontal, heterogênea e indispensável*” (COCCO, 2009, p. 204-205). Os agenciamentos – a produção múltipla, horizontal, heterogênea, criativa de novas configurações de real – que elas produzem encerram o potencial para sobrepujar – não eliminar, mas englobar em novas configurações – o controle da *web* pelas corporações que privatizam os meios de acesso ao ciber mundo, principal responsável pelos fenômenos de vigilância das redes que mencionei, e construir novas sociedades-naturezas participativas autoeco-organizadas.

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

Um fenômeno emerso no Brasil em 2012, a disseminação do *slogan*-conceito “Sou Guarani-Kaiowá” por parte de centenas de milhares de usuários da rede social Facebook como forma espontânea de solidariedade à população indígena Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul ameaçada de extermínio – movimento que, em muitos casos, representou o primeiro contato de milhares de brasileiros urbanos com o genocídio desse povo (BRUM, 2012) – manifesta, a meu ver, um aspecto relevante que sobressai da percepção do mundo digital como redes de hibridações: a emergência de uma nova visão do

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

humano, mesmo que vaga e indefinida, como uma teia inacabada e em permanente (re)construção de múltiplos pertencimentos (SERRES, 2005), não mais como um arranjo identitário rígido, homogêneo, fechado e permanente. Declarar-se Guarani-Kaiowá em uma rede social não implica uma adesão ao modo de viver e à visão de mundo desse povo, sobre o qual, aliás, na maioria dos casos, os participantes do movimento não possuíam qualquer conhecimento: significa declarar-se e experienciar-se como um feixe de possíveis em permanente (re)definição, como uma plataforma recombinadora/permutadora de pertencimentos.

Penso que a reconfiguração das subjetividades que está surgindo das interações digitais em direção a uma pulverização de construções identitárias rígidas e à autoexperiência de si como teia de identificações múltiplas em constante redefinição possa ter contribuído também para o surgimento dos protestos de rua de junho de 2013 em dezenas de cidades do Brasil, cuja auto-organização horizontal e espontânea via redes sociais também pareceu refletir – como no caso das Primaveras Árabes e dos movimentos de indignados – algumas das características que Lévy (1998) vislumbrava ainda na década de 1990 na inteligência coletiva. A ecologia cognitiva¹¹ que emerge das intra-ações digitais – uma teia de percepções, sensações, emoções, sentimentos, ideias, ações etc. gerada pela interação entre os agentes em comunicação com propriedades não encontráveis separadamente nos atores que participam delas – contribuiu para reconfigurar o sentir, o pensar e, conseqüentemente, o agir (pelo menos durante um certo período) de muitos de seus pontos de rede que, isoladamente e participando de outros agenciamentos, talvez não tivessem encontrado estímulo e razão para sair às ruas.

É possível pensar que se deva a essa mesma razão (ou, ao menos, que ela possua nisso um papel importante) a ausência de organicidade das demandas dos movimentos, que se, por um lado, desnorteou e assustou os agentes sociais e políticos

¹¹ Lucia Santaella e Renata Lemos (2010) consideram a noção de “ecologia cognitiva” forjada por Pierre Lévy (1995) em seu livro *As tecnologias da inteligência* mais eficaz do que o conceito de “inteligência coletiva” concebido mais tarde pelo mesmo autor (LÉVY, 1998), pois “a palavra ‘inteligência’ está muito sobrecarregada culturalmente com o componente semântico da racionalidade, enquanto ‘ecologia cognitiva’ lembra a diversidade e a mistura entre razão, sentimento, desejo, vontade, afeto e impulso para a participação, estar junto” (SANTAELLA; LEMOS, 2010, p. 25).

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

constituídos, por outro lado, fez vislumbrar em alguns autores enormes potenciais transformadores. Parece que agenciamentos digitais favoreceram a emergência de *multidões* na forma como Pilatti, Negri e Cocco (2013) as conceituam:

A multidão da qual falamos não se confunde com a definição sociológica e determinista do devir “líquido” da sociedade pós-moderna. Ao contrário, a multidão é um conceito, político e ontológico, de classe: a classe que se constitui nessa cooperação entre singularidades. Só há multidão quando ela se faz a si mesma, como ocorre neste momento no Brasil.

A natureza plural, heterogênea, reticular das singularidades em cooperação na multidão possibilitou os desdobramentos múltiplos e até mutuamente contraditórios dos vetores de sentido dos movimentos. Pluralidade, espontaneidade, não organicidade, comunicação horizontal que não elimina a manipulação (tentada ou efetiva) de uma comunicação vertical com polos emissores concentrados em poucas mãos, tendências violentas/autoritárias e democráticas/emancipatórias, convivência em vez da mútua exclusão de opostos: os protestos de 2013 no Brasil parecem manifestar (e, recursivamente, ter contribuído para dar formas específicas a) dinâmicas que emergem – entre outros fatores – dos agenciamentos digitais.

À luz das ideias expostas, acredito que repensar as mídias digitais em uma perspectiva não ocidentalocêntrica com a ajuda de um diálogo entre pensamento budista e pensamentos não humanistas ocidentais contemporâneos abra possibilidades hermenêuticas extremamente ricas para a exploração das interações digitais. Neste trabalho, propus-me a traçar pistas de reflexão que permitam empreender um diálogo mais profícuo e sistemático entre as perspectivas ontológicas, epistemológicas e antropológicas mencionadas que ajude a construir novos olhares sobre as interações entre homem e tecnologias digitais de comunicação.

REFERÊNCIAS

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

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

BRUM, Eliane. **Sobrenome: “Guarani Kaiowá”**. 2012. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/sobrenome-guarani-kaiowa.html>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

CHAMPAGNE, Antoine. **Vigilância extrema na internet**. 2013. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1093>>. Acesso em: 09 jan. 2014.

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

HANH, Thich Nhât. **Transformações na consciência de acordo com a psicologia budista**. Tradução de Odete Lara. São Paulo: Pensamento, 2002.

HANH, Thich Nhât. **O coração da compreensão**: comentários ao Sutra do Coração – Prajnaparamita Sutra. Tradução de Enio Burgos. Porto Alegre: Bodigaya, 2000.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HUNZRU, Hari; HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1998.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

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

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana** – Estudos de antropologia social, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-375, 2004.

MORIN, Edgar. **O método 4**: as ideias: habitat, vida, costumes, organização. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

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

INTER-LEGERE

ANOTAÇÕES PARA REPENSAR O DIGITAL EM UM DIÁLOGO ENTRE PENSAMENTO BUDISTA E ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E ANTROPOLOGIAS NÃO HUMANISTAS CONTEMPORÂNEAS

Antonio Condorelli

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

PILATTI, Adriano; NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. **Levante da multidão**. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/noticias/senadonamidia/noticia.asp?n=850051&t=1>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

PRIMAVERA, Verão, Outono, Inverno... e Primavera (Filme). Direção de Kim Ki-duk. Coreia do Sul / Alemanha: Korea Pictures / LJ Films / Pandora Filmproduktion GmbH / Cineclick Ásia, 2003. 103 min.

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

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

VELHO, Otávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. **Mana** – Estudos de antropologia social, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 297-310, 2005.

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