

2. Capitalismo Cognitivo, Trabalho Imaterial e Dádiva

As relações de produção e de circulação burguesas, as relações burguesas de propriedade, a sociedade burguesa moderna – que, como por encanto, criou meios de produção e de circulação tão espetaculares – mais parecem o feiticeiro que não consegue controlar os poderes subterrâneos que ele mesmo invocou.

Marx e Engels, *Manifesto do Partido Comunista*

Marx enxergou com presciência a conexão entre trabalho e capital, mas como estivesse fixado na categoria do trabalho, não pode antecipar nem que a produção eventualmente se tornaria pós-industrial e que o capital poderia se reproduzir sem o trabalho tal como ele o formulava (VANDENBERGHE, 2008: 878), nem, é claro, que ambos os processos haveriam de se desenrolar também como uma resposta às críticas e demandas feitas ao próprio capitalismo. Mais do que qualquer outro pensador de seu tempo, Marx reconhecia o caráter inventivo e produtivo do capital, a necessidade permanente de revolucionar a si próprio, a destruição criativa que impunha tornada condição de sua reprodução (BERMAN, 2005). Não poderia antever, porém, que o capital pudesse invadir e colonizar, como um parasita, todas as esferas da vida, até o ponto de produzir e consumir a vida ela mesma.

Sabemos que o capitalismo incorporou as críticas e reivindicações feitas no bojo do *zeitgeist* contracultural que irrompe a partir da segunda metade do século passado, transformando-as em fonte de potência. De um lado, a denúncia da exploração, a luta por mais justiça e igualdade, perfazendo aquilo que Boltanski e Chiapello (2009) chamam de “crítica social”; de outro, a “crítica artista”, expressa na denúncia da alienação nas relações profissionais, do autoritarismo e da hierarquia nos ambientes de trabalho, e também na reivindicação por mais liberdade, criatividade e autonomia. Precipitadas a partir da onda de energia revolucionária que varreria o mundo em 68, tais críticas acabariam sendo absorvidas de modo a dar início à gestação de uma nova normatividade. Assim, a reivindicação pelo fim do salário fixo transformou-se em precariedade, a demanda pela dissolução do estado cedeu lugar à hegemonia das

empresas no neoliberalismo globalizado, e a crítica da alienação e a demanda pela valorização da singularidade converteu-se na celebração da diversidade de identidades de consumo, um culto fetichista às diferenças (VIRNO, 2004a). Não foram ornamentais, mero acréscimo superficial ao que seria o núcleo duro da produção capitalista, as mudanças processuais que acabariam dando forma ao pós-fordismo: ao se reinventar de acordo com as demandas libertárias, hedonistas, existencialistas e socialistas, o capitalismo pode enfim começar a penetrar todas as esferas da vida dos trabalhadores, atingindo-lhes a subjetividade de maneira inédita. Tudo o que até então permanecera fora do alcance da lógica econômica – a interioridade do sujeito, o registro íntimo de seus afetos e desejos – transformar-se-ia na matéria-prima da produção do capital. O fechamento do ciclo: quanto mais se lutava contra as instâncias transcendentais que sobredeterminavam as forças sociais, mais o capitalismo tornava-se imanente (PELBART, 2011: 102). E o nó: dizer que o capitalismo opera como um sistema global que funciona no plano da imanência é dizer que constitui uma formação cuja própria natureza excluiria a possibilidade de haver um espaço que lhe seja exterior (DEAN, 2012: 128; NEGRI e HARDT, 2005: 142), o que coloca a difícil questão da viabilidade das lutas de resistência.

Embora subjugadas a uma força centrípeta que continuava a comandar a concentração descentralizada do capital (CASTELLS, 1996), empresas passaram a se organizar como redes, o que lhes garantia ganhos em escalabilidade, interatividade, capilaridade, eficiência de administração e customização direcionada (CASTELLS, 2003: 58); paradoxalmente, foi isto também que, findo o processo de descolonização do pós-guerra, permitiu às corporações multinacionais tratarem seus países de origem como verdadeiras colônias (BROCKELMAN, 2003: 198). A metáfora da rede⁴ é então acionada como operador cognitivo não apenas da nova estrutura corporativa, mas de toda organização econômica e social, cada vez mais percebidas como fluidas, flexíveis,

⁴ A noção de rede é entendida aqui como um conceito dinâmico, cuja formulação foi bem colocada por André Lemos: “[Rede] não é o que conecta, mas o que é gerado pelas associações. Não é algo pronto, por onde coisas passam, mas o que é produzido pela associação ou composição de atores humanos e não-humanos. Rede não é estrutura, mas o que é tecido em uma dada associação. Quando falamos de rede, estamos falando de mobilidade. Ao olharmos o mundo, vemos redes se fazendo e se desfazendo a todo momento. O conceito de rede visa apreender algo pulsante, o que se forma e se deforma aqui e acolá pela dinâmica das relações” (LEMOS, 2013: 52-53).

descentralizadas e horizontais. “Cada período”, escrevem Negri e Hardt (2005: 191), “é caracterizado por uma ou várias formas comuns que estruturam os diferentes elementos da realidade social e do pensamento”. Porque referidas todas a um mesmo *zeitgeist*, instituições distintas partilham de certas características constitutivas num determinado momento histórico; as análises de Foucault do poder disciplinar em escolas, prisões e hospitais são testemunho deste isomorfismo. Tornadas ubíquas, as redes delimitam não apenas a forma padrão de organização econômica e social dos agentes do capital, mas também dos movimentos de resistência, como o Exército Zapatista mexicano, o MST brasileiro ou o movimento *La Vie Campesina*, união de agricultores franceses e americanos com *campesinos* mexicanos e fazendeiros indianos (DAWSON, 2010: 17). Estruturam, ainda, nossa maneira de percebê-las, como na filosofia de Deleuze e seu impulso à redescoberta da sociologia diferencial de Gabriel Tarde, na força dos “laços fracos” de que falava Granovetter (1973) ou ainda na Teoria do Ator-Rede de Bruno Latour (2012).

Assumindo igualmente a forma de redes, as tecnologias de informação e conhecimento (TICs) tornaram possível o desenvolvimento e a consolidação de um novo tipo de *produção social*, uma produção entre iguais baseadas em propriedades comuns (BENKLER, 2006) em que “a criação de valor por um grupo e para seus membros [é feita] sem usar o estabelecimento de preços nem a supervisão gerencial para coordenar os esforços dos participantes” (SHIRKY, 2011: 108). Obviamente, a produção social de caráter colaborativo e voluntarista não é novidade surgida com o século XX; pensemos na experiência comunal pré-capitalista, ou no trabalho científico, desde sempre um exemplo de produção aberta e cooperativa. Mas a partir do momento em que produzir, copiar e compartilhar informações e bens culturais passa a ser uma atividade sujeita à uma facilidade inédita de coordenação de esforços, com custos transacionais desprezíveis, caem os impedimentos que negavam aos indivíduos a possibilidade de se reunirem para juntos darem forma a realizações cujo escopo ultrapassa em muito as possibilidades de cada um deles tomados isoladamente. Dito de outro modo, ao praticamente zerar os custos de produção e distribuição da informação, e permitir a coordenação de esforços em tempo real, as TICs ofereceram o espaço e as condições necessárias para que indivíduos pudessem trabalhar de modo a

realizar tarefas que antes só poderiam ser efetivamente levadas a cabo por estruturas verticais, na forma de empresas ou burocracias estatais (SHIRKY, 2011). O reverso da medalha, evidentemente, é aquilo que este elogio da autonomia por meio da tecnologia gostaria de recalcar: à medida em que pavimentam o caminho para o avanço da globalização, as TICs cumprem a função de lhe prover uma aura fetichista. O capitalismo é controlador? Não: valoriza a espontaneidade. É intrinsecamente desigual e explorador? Não: subverte hierarquias. Instável demais? Nada disso: é sobretudo dinâmico. As TICs contribuíram assim para tornar o capitalismo mais palatável, porque excitante e *cool*, o suficiente para colocar seus críticos na incômoda posição de “tecnofóbicos ultrapassados” (DEAN, 2012: 122-123)⁵.

O que nos traz de volta a Marx. No capitalismo industrial de base fordista, empresas produziam bens simples de modo complexo, e o trabalho, fonte do valor, era mensurado em termos da quantidade de tempo despendido. Contudo, o que emerge na configuração pós-fordista do capital é a produção de “atividade viva por meio de trabalho vivo” (BOUTANG, 2003: 53), em que a fonte da produtividade, de criação de valor, não está mais centrada na empresa, e sim na própria sociedade tomada em seu conjunto. Ainda na década de 60, Mario Tronti (1963) falava em “fábrica social”, a produção escapando ao espaço físico da fábrica, o social como um todo tornando-se um potencial *locus* para a luta, para a resistência. Tronti e o chamado *operaísmo* italiano buscaram inverter a relação entre o desenvolvimento do capitalismo e a luta dos trabalhadores, desenvolvendo um cabedal teórico que oferecia uma perspectiva da evolução tecnológica do capital em termos de uma resposta às lutas do operariado (MEZZADRA, 2013). Mas foram seus sucedâneos, marxistas autonomistas reunidos em torno da revista

⁵ Isto para não mencionar a questão da precarização do trabalho. Com os princípios de mercado aos poucos se fazendo dominantes na própria forma organizacional da empresa, o preço pago pela demanda por autonomia foi, e continua sendo, a segurança (VANDENBERGHE, 2008: 880). O esvaziamento dos sindicatos, a flexibilização dos contratos, a individualização dos salários, a supressão dos direitos trabalhistas, a desconstrução da ideia de classe, enfim, a precarização como um todo das condições de trabalho no contexto da destruição neoliberal do estado de bem-estar social impõe uma realidade na qual o trabalhador se vê impelido a contar apenas consigo próprio, devendo tornar-se empreendedor de si mesmo. Mais ainda, a dificuldade em observar a natureza e o escopo da exploração é realçada pelo fato de que, ao contrário do capitalismo imperial de outrora, que dependia da conquista de vastos territórios para assegurar a continuidade de sua expansão, o capitalismo pós-industrial coloniza o mundo da vida, introduzindo a lógica fria do cálculo utilitário e da administração nas frestas do cotidiano – o que no entanto não quer dizer que tenha prescindido da força para impor seus desígnios (KLEIN, 2008).

Futur Antérieur, que trouxeram à reflexão as novas formas de produção realizada fora do âmbito do trabalho assalariado (TROTT, 2007: 206), conformando uma ampla narrativa sobre o estatuto da exploração e das possibilidades de resistência democrática no contexto do pós-fordismo.

Fiéis à tradição autonomista, Negri e Hardt vão reinterpretar o conflito de classe no mundo pós-industrial dando ênfase não ao poder do capital, mas à agência de (no jargão deleuziano) singularidades⁶ cuja atividade inventaria formas produtivas e sociais que o capital tentará conter e capturar, mas sem pleno sucesso. À medida que as mercadorias são mais definidas por componentes de conhecimento e saber, ou de serviços e cuidado, o trabalho necessário à sua produção sofre uma mudança correspondente, tornando-se imaterial. Designando a qualidade distintiva da atividade produtiva numa época em que a comunicação e a informação desempenham papel fundamental no processo produtivo, o trabalho imaterial – a produção de informação e conhecimento, as tarefas analíticas e simbólicas, e a produção e manejo de afetos – conteria em si potencial libertador, dado que a intimidade com as máquinas do conhecimento⁷ e sua captura em redes colaborativas possibilitariam a formação de uma inteligência socializada, verdadeiramente coletiva, cujas iniciativas passariam ao largo do estado e do mercado (NEGRI e HARDT, 2005). Flexível, móvel, o trabalho imaterial não se limita à esfera econômica; assume a forma de redes baseadas na comunicação, na colaboração e nas relações afetivas, envolvendo a produção da sociedade como

⁶ As singularidades que compõem a multidão devem ser entendidas não como indivíduos, mas como “diferenciação interna contínua”. Assim, “singularidades não são (necessariamente) pessoas, mas podem ser supra (assembléias, coletivos) ou infrapessoais (palavras de ordem, memes). Caso contrário, ‘multidão’ ficaria sendo apenas outro nome para a ideia liberal de um todo que é nada mais que a soma de indivíduos” (NUNES, 2013a).

⁷ Podemos evitar a armadilha do fetichismo tecnológico e, ao mesmo tempo, reconhecer que, embora o protagonismo não lhes pertença, as máquinas importam. Por seu caráter intrinsecamente relacional, as TICs fomentam a cooperação, amplificada em função da própria estrutura de rede. *Softwares* são metamáquinas que ganham vida de acordo com o uso que lhes é dado; o trabalho então é a criação destes usos (daí o entendimento do usuário como sujeito da inovação). Em função desta diversidade de usos, as TICs devem ser apreendidas através de duas metafunções: como máquina cognitiva, diretamente implicadas na produção e circulação de conhecimentos, e como máquina relacional, pois instrumentam a criação de relações interpessoais e comunidades (JOLLIVET, 2003: 84-86). Cabe observar que a internet é o primeiro meio moderno de comunicação que estende seu alcance ao descentralizar a estrutura de produção e distribuição de informação, cultura e conhecimento. Em comparação com formas anteriores de mídia, a internet permite e mesmo estimula um maior número de pessoas a se engajarem no processo de decidir como ela deveria funcionar (JOHNSON, 2012: 116-121).

um todo. Trata-se de uma produção biopolítica⁸ e, “na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social”, de uma produção de subjetividade (*ibidem*: 101). O trabalho imaterial fornece a base para uma nova formação de classe, cria as condições para a emergência de um novo sujeito, a *multidão*, a quem caberá enfim a tarefa de realizar a *democracia absoluta*.

A democracia (inérita, imaginada) que os autores têm em mente não é nem representativa⁹, nem direta, mas sim aquela cuja forma política replicaria a lógica e a estrutura da produção social da multidão: “As redes colaborativas sugeririam um arcabouço para uma nova estrutura institucional de sociedade. Essa democracia na qual todos nós criamos e mantemos a sociedade de maneira colaborativa através de nossa produção biopolítica é a que chamamos de ‘absoluta’” (NEGRI e HARDT, 2005: 438). Cientes de que sua proposta levanta objeções imediatas e incontornáveis – “Mas quem governa? E de que forma prática?” –, Negri e Hardt investem contra o princípio que estruturaria a tradição ocidental de teoria política, o de que a unidade ou indivisibilidade do sujeito que governa é um pré-requisito indispensável ao exercício de sua soberania. “Somente o uno pode ser soberano, afirma a tradição, e não pode haver política sem soberania. (...) A alternativa é absoluta: soberania ou anarquia!¹⁰” (*ibidem*: 412). Mas esta seria uma falsa oposição, finalmente desnudada pela ascensão da produção colaborativa e compartilhada como o modo de ser do social: “O poder da multidão de criar relações sociais em comum coloca-se entre a soberania e a anarquia, com isto apresentando uma nova possibilidade de fazer política” (*ibidem*: 421). O processo de tomada de decisão da multidão é descentralizado,

⁸ Negri e Hardt partem de Foucault, mas terminam por invertê-lo. O conceito foucaultiano de biopoder referia-se à estratégia de poder desenvolvida a partir do século XVIII para controlar e regular a vida da população (um poder externo à sociedade, portanto). Já conceito de produção biopolítica de Negri e Hardt é imanente à sociedade, destina-se a descrever o poder potencial das forças produtivas dentro do Império (TROTT, 2007: 211). Para um exame da noção foucaultiana de “práticas de si” como condição de possibilidade do trabalho imaterial, ver Rozenhal, 2005.

⁹ Os autores são categóricos quanto a este ponto: quando o poder é delegado, mesmo que por vias e procedimentos institucionais democráticos, a multidão deixa de governar.

¹⁰ Negri e Hardt não deixam de notar que o princípio da unidade do soberano como condição *sine qua non* para o exercício de seu poder estende-se igualmente à economia, o que aliás só reforçaria a percepção de sua correção no campo da política: “A teoria da moderna soberania em política se harmoniza com as teorias e práticas capitalistas da gestão econômica. Deve haver uma figura única e unitária que possa assumir a responsabilidade e decidir no campo da produção, não só para que haja ordem econômica, mas também para que haja inovação” (*ibidem*, 415). Afirmam que o primeiro compromisso da nova ciência política da multidão deve ser destruir a ideia de soberania em favor da efetivação da democracia; sem a destruição daquela, esta não é realmente possível.

porém funcional, e para ilustrá-lo os autores recorrem a analogias, como o modelo de funcionamento do cérebro, no qual não há um centro de comando, e sim uma rede neural em comunicação com o corpo e o meio ambiente. Tudo isso soa muito vago – mas Negri e Hardt assumem que estão a escrever um livro de filosofia política cujo objetivo é descortinar novos horizontes e restaurar a fé numa utopia democrática, e não oferecer uma descrição detalhada de como implementá-la. Quando se põem a tatear os contornos práticos do projeto político que evocam, o máximo que fazem é sugerir, de modo bastante superficial, que ele abarcaria uma espécie de síntese entre a proposta de Lênin de abolição do Estado (em “Estado e Revolução”) e os métodos institucionais republicanos defendidos por Madison (em “O Federalista”). Mais, não nos é dito. Não sem razão, poderíamos enxergá-los mais como “profetas” interessados em nomear e constituir uma realidade por vir do que como críticos preocupados em examinar a realidade tal como ela se apresenta atualmente (GRAEBER, 2011: 13).

De inspiração spinozista, a multidão de Negri e Hardt refere-se a um conjunto de singularidades que – contrariamente às noções de “povo” e “massa”, entendidas como entidades uniformes e unitárias, que dissolvem as particularidades num todo homogêneo¹¹ – conformam multiplicidades constituídas por diferenças internas que a despeito de não poderem ser reduzidas a uma essência, ainda assim produzem o *comum*. O conceito de multidão é empregado de duas formas distintas: ontologicamente, como *sub species aeternitatis*, a multidão sem a qual não se pode conceber o nosso ser social; e historicamente, ou seja, uma multidão política desde sempre latente, mas que só agora estaria começando efetivamente a tornar-se realidade. “Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não” (NEGRI e HARDT, 2005: 286). A multidão é ao mesmo tempo um produto do poder, posto que toda produção biopolítica é uma produção de subjetividade, e o excesso que lhe escapa, impondo resistência criativa. É um “conceito de potência”, que não quer apenas se expandir, mas se corporificar no *general intellect* e desafiar toda tentativa de representação, justamente por se tratar de uma “multiplicidade incomensurável” (NEGRI, 2004: 17). Assim, a

¹¹ Escreve Paolo Virno: “O Uno ao redor do qual gravita o povo é o estado, o soberano, a vontade geral; o Uno que a multidão tem atrás de si é a linguagem, o intelecto como recurso público e intersíquico, as faculdades genéricas da espécie” (2004b: 28).

multidão não pode ser apreendida em termos contratualistas: ela não “firma pactos com o soberano” porque é “reativa à obediência” (VIRNO, 2004b: 27), porque sua própria existência solapa o imperativo da representação. Trabalho, afeto, jogos de linguagem, ação coletiva – todas as dimensões da vida social assumem a forma da multidão, são capturados por ela, sem no entanto serem passíveis de redução à uma entidade fechada. A produção resultante do comum não surge portanto da subordinação de diferenças à uma particularidade que as engloba, mas está fundada na interação e na colaboração entre constituintes singulares. Negri e Hardt postulam a potência da multidão como alternativa tanto à soberania hegemônica da política moderna, quanto à anarquia pós-moderna de diferenças incomensuráveis: a articulação rizomática desloca a lógica binária e antagônica que opõe inclusão *versus* exclusão, identidade *versus* diferença. Quando evocam a multidão, os autores não estão nem a operar por meio de um holismo absoluto, que encerra a agência numa totalidade que o engloba e o ultrapassa, nem por sobre um atomismo redutor, mas sim em perspectiva semelhante ao pan-relacionismo proposto por Gabriel Tarde.

Veremos mais adiante críticas às noções de Negri e Hardt; antes, importa qualificar um pouco mais a leitura da realidade que lhes motiva a escrita. Neste sentido, podemos começar observando os efeitos das transformações na natureza do trabalho no contexto pós-industrial. Se o consumo de produtos, serviços e informações durante o tempo de lazer produz habilidades e conhecimentos de que o capital necessita para permanecer inovando, então as TICs foram determinantes no novo arranjo da cadeia de valor, pois encontram-se na base da transformação do “usuário/consumidor” em “usuário/produtor”, o que coloca em cheque a “tradicional separação entre o trabalhador e os meios de produção, entre o mundo do trabalho e o mundo da vida” (COCCO, SILVA e GALVÃO, 2003: 8). Quando o tempo livre torna-se produtivo, tudo transforma-se em trabalho, razão pela qual deveríamos nos acostumar a pensar no trabalho não como “objeto sociológico”, mas como “sujeito político” (NEGRI, 2010: 41). Quando se diz que o tempo do trabalho invadiu o da vida, trata-se de uma mudança de paradigma que exige repensar ambos os conceitos, de trabalho e de vida; pois o trabalho não mistura-se inteiramente à vida sem que ambos mudem de natureza (LAZARATTO, s/d/p: 90-91). Nesta perspectiva, importa notar que a confluência entre o tempo e o

espaço da vida e do trabalho deslocam as condições de valorização do capital, dado que “o processo de produção não coincide mais com o processo de valorização” (CORSANI, 2003: 26). Escreve Boutang:

Com a produção flexível e a queda da sequência montante (produção) / jusante (consumo), nos pós-fordismo, o ato do consumo torna-se uma parte decisiva da produção em tempos reais e em fluxos tensos. Se apenas o que já foi validado pelo mercado e antecipadamente comprado por uma demanda cada vez mais diversificada é produzido, a sociedade não é somente penetrada *ex-post* pelo mercado e pelo capitalismo, ela intervém *ex-ante*: a sociedade torna-se um momento produtivo indispensável da empresa global (BOUTANG, 2003: 49).

Isto sugere que a geração do valor no capitalismo cognitivo não depende mais somente da mercadoria, mas da produção do conhecimento pelo próprio conhecimento – a capacidade de invenção como diferença competitiva¹² – e da exploração direta das relações sociais. Ambos os fatores encontram-se em alguma medida atrelados. Claro está que não há novidade alguma em afirmar a centralidade do conhecimento como força produtiva. A diferença é que atualmente o conhecimento é ao mesmo tempo um recurso e um produto, “desincorporado de qualquer recurso e de qualquer produto”, convertendo-se assim na mola mestra do desenvolvimento econômico (CORSANI, 2003: 26). Mais ainda, trata-se de um saber que cada vez mais deve ser capturado na produção espontânea da multidão. Através das possibilidades abertas pelas tecnologias de informação, da comunicação distribuída em rede, o capitalismo pode enfim apropriar-se diretamente do valor produzido socialmente na reprodução da própria vida social. Há contudo uma distância entre o valor de uma rede e sua monetização. Se, por exemplo, a internet fosse apenas um agregado de páginas isoladas, não possuiria o valor que tem hoje. São os *links*, as conexões que constituem a riqueza da internet, o que é apenas uma maneira de dizer que o valor é sobretudo uma propriedade das *relações* (DEAN, 2012: 129-131). Onde a crescente importância das externalidades¹³, outrora encaradas como tendo

¹² Inovação é aqui entendida como um processo essencialmente coletivo, no qual a interação entre os atores e a co-produção em redes desempenham um papel importante. Isto porque a eficiência do processo de invenção depende da qualidades das relações estabelecidas; a cooperação em rede está no cerne da guerra pela inovação. Neste sentido, as TICs não aparecem apenas como portadoras da mudança da natureza do trabalho, mas também como sua expressão (JOLLIVET, 2003: 88-90).

¹³ Em economia, o conceito de externalidade refere-se ao impacto de uma decisão sobre aqueles que dela não participaram. A externalidade pode ser negativa (quando, por exemplo, uma fábrica polui o ar) ou positiva (um síndico que arruma a calçada em frente ao prédio). Boutang (2012) evoca o trabalho das abelhas – cuja soma dos diversos impactos econômicos decorrentes da

apenas um papel marginal na economia (BOUTANG, 2012). Não mais: pois é através da captação de externalidades que a empresa extrai parte significativa do valor (GORZ, 2010). Para tanto, a empresa deve franquear suas fronteiras e, mimetizando os princípios organizacionais das redes, confundir-se com a cooperação espontânea, apresentar-se sob uma forma fluida, como uma “caixa oca” (BOUTANG, 2003: 42-47). Basta observar a arquitetura de gigantes como Google, Facebook e Twitter. Não são sites que oferecem conteúdos, mas plataformas que permitem aos usuários maneiras inteligentes de trocar informações entre si.

A coincidência entre processo de trabalho e o processo de valorização, característica da economia industrial, sofre um deslocamento, haja visto que bens imateriais não se encaixam nos critérios tradicionais de avaliação da mercadoria. “As categorias da economia política (troca, valor, propriedade, produção, trabalho, consumo etc.) entram em crise quando os conhecimentos e as paixões se integram à explicação do fenômeno econômico, pois eles não são bens ‘raros’” (LAZARATTO, 2003: 63). O conhecimento é *também* um modo de produção, mas não obedece aos princípios da escassez e da necessidade. Tomemos o exemplo do livro. Há encarnado em todo livro o conhecimento – ligado ao seu conteúdo, que possui um valor cuja mensuração não obedece à lógica da precificação da mercadoria – e, ao mesmo tempo, a riqueza, isto é, seu valor enquanto produto vendável. “A dupla ‘natureza’ do livro nos mostra, portanto, a atuação de duas lógicas diferentes que, no correr do ‘progresso’ de uma civilização, tendem a se opor como duas realidades contraditórias que exigem modos de regulação e direitos de propriedades diferentes” (ibidem, 69). É isto que Lazaratto, mesclando Marx e Tarde, entende por crise da submissão real na economia de bens imateriais, a impossibilidade de comandar as modalidades de produção e de socialização dos conhecimentos segundo uma lógica estritamente capitalista.

atividade de polinização são largamente superiores ao da produção de mel – como analogia para compreender o valor econômico das externalidades na economia do conhecimento. “As externalidades”, diz Antonella Corsani, “não são nada mais que a riqueza que um mundo de escassez e um trabalho repetitivo e homogêneo não podem mais criar”. Se permanecem sendo descritas como “externalidades”, é apenas porque o vocabulário da economia ainda não acompanhou as transformações: na nova economia do conhecimento, são na verdade “internalidades” (CORSANI, 2003: 16).

O reconhecimento de que as externalidades possuem papel fundamental na economia do conhecimento autoriza a hipótese de que a polinização talvez seja potencialmente mais relevante do que a comercialização. Dois movimentos encontram-se aí conjugados: primeiro, o da economia da dádiva, que desterritorializa os espaços de polinização, tornando-os comuns, gratuitos e abertos; na sequência, a recodificação que captura os imateriais, privatizando-os (BOUTANG, 2012). Toda a questão está em saber se o primeiro movimento, encarnado na aceleração do processo de socialização da inovação em rede, teria a capacidade de desafiar ou impactar significativamente aquilo contra o qual se bate, os vetores capitalistas que capturam boa parte das externalidades positivas resultantes da polinização operada pela multidão. Naturalmente, esta é uma questão se desdobra em outra, que nos obrigaria a pensar o que se entende por “capacidade de desafiar ou impactar significativamente” o funcionamento do capitalismo. A ficarmos somente no terreno da economia, os prognósticos não parecem exatamente animadores; na esfera da cultura, porém, as possibilidades são mais auspiciosas, como veremos mais adiante.

2.1.

Multidão e trabalho imaterial: o rendimento analítico do pós-operarismo

Examinemos rapidamente as principais objeções às concepções de Negri e Hardt, que iluminam aspectos problemáticos de sua obra e, ao mesmo tempo, nos ajudam a compreendê-la melhor; deixemos de lado as avaliações que limitam-se a declarar, um tanto dogmaticamente, que os autores teriam interpretado mal as ideias de Marx (LESSA, 2001; VIEIRA, s/d/p). Se o que desejamos é interrogar de que maneira um instrumental teórico pode nos ajudar a compreender e intervir no real, então limitar-nos a um exercício exegético que tem por medida única a suposta adequação ao que Marx “realmente” teria dito não nos é de muita serventia¹⁴. Não se trata, evidentemente, de descartar a obra de Marx, e sim de tomá-la como ponto de partida da reflexão, não de chegada.

¹⁴ Vieira (s/d/p), por exemplo, discute se Paolo Virno teria “entendido corretamente” o conceito marxiano de *general intellect*, e afirma que Negri e Hardt interpretaram “apressadamente” a realidade nova do trabalho imaterial socializado como “superação efetivamente existente do capital” – o que nem de longe é o caso. Já Lessa (2001) evoca a tradição marxista como esteio para a sua afirmação de que Negri e Hardt teriam cancelado a divisão entre cérebros e braços; numa

Que o capitalismo sofreu transformação significativa nas últimas décadas, está fora de questão. O que permanece em disputa é a extensão, a natureza e as conseqüências desta transformação, e aí os conceitos de trabalho imaterial e multidão importam. A tradição pós-operaísta deve ser lida contra o pano de fundo de sua época; as ideias mais otimistas avançadas por livros como *Império* e *Multidão* são em parte resultado da intensificação das lutas anti-hegemônicas dos anos 90 (DOWLING, NUNES e TROTT, 2007: 5). O postulado da hegemonia do trabalho imaterial e a aposta na multidão como novo sujeito revolucionário pós-fordista vieram responder ao que se apresentava como uma derrota das esperanças de emancipação na esteira da perda de soberania do estado face ao Império e da precarização do trabalho no capitalismo globalizado. Parte da sedução exercida pela narrativa do pós-operaísmo está justamente na inversão que ela opera, na afirmação da esperança de uma vitória, expressa no diagnóstico de um excesso que o capital não pode conter, e na aposta de que os trabalhadores estariam enfim usando seus poderes de cooperação e auto-determinação para cada vez mais reduzir os capitalistas a atravessadores ou intermediários (CAFFENTZIS, 2003: 107). Números, aqui, não importam. Quando Marx afirmava a hegemonia do capitalismo industrial não estava sugerindo que a maioria das pessoas *de fato* trabalhava nas fábricas, mas sim que suas formas de mecanização, seus dias de trabalho, suas relações salariais, seus regimes de administração do tempo, foram progressivamente sendo impostos a outros setores produtivos e também da vida social, resultando numa economia e numa sociedade industriais. Da mesma forma, a alegação de que a produção industrial não é mais central na economia capitalista atual, e que em seu lugar residem agora os bens imateriais, não tem caráter quantitativo, e sim qualitativo: as qualidades do trabalho imaterial estão se espraiando, contaminando as demais formas sociais, assim se fazendo dominantes (HARDT, 2009). Mais do que uma realidade empírica, a noção de trabalho imaterial designaria uma tendência, um devir.

Aceito este caráter tendencial do argumento acerca do trabalho imaterial, ainda assim toda uma série de questionamentos se impõe. A acumulação

espécie de *reductio ad absurdum*, o autor afirma que “para Negri, Hardt e Lazzarato, seria como se, no mundo inteiro, tivéssemos padrões em pânico com a falta de operários, os quais, na era do trabalho imaterial, não têm mais razão para aceitarem a exploração capitalista” (LESSA, 2001: 128).

capitalista não prosperou justamente através de sua capacidade de organizar, ao mesmo tempo, desenvolvimento e subdesenvolvimento? Não foi em função destas disparidades, da capacidade de transferir riqueza de um pólo a outro, que a acumulação pode expandir-se? Se todo o trabalho envolvido na reprodução de seres humanos é cognitivo, no sentido de que produz não apenas coisas, mas “modos de ser”, então o que haveria de tão novo no trabalho cognitivo? E o que dizer da expansão ainda em curso do trabalho em condições quase escravagistas, a exploração de crianças e imigrantes ilegais, a precarização absoluta das condições fabris em países pobres? Quando Caffentzis (2007; 2013) levanta estas perguntas é para argumentar que a lógica do capitalismo só pode ser adequadamente compreendida se vista em sua totalidade, observando tanto os pontos mais altos de suas realizações técnicas e científicas, quanto os mais baixos. Daí a necessidade de enxergar a continuidade das lutas através dos diferentes lugares onde elas se dão na divisão internacional do trabalho. Se, ao contrário, postularmos uma hierarquia dentro da qual o trabalho imaterial ocupa posição privilegiada, ofuscaremos todas as importantes particularidades do trabalho no capitalismo atual, contribuindo para mantê-las nas sombras, num esquecimento cujo efeito perverso é o silenciamento de suas demandas e a não denúncia de suas condições. Estabelecer uma nova hierarquia de atividades e das formas de acumulação capitalista poderia contribuir para criar uma cisão no ativismo, nas lutas de resistência, obstaculizando a recomposição da noção de classe trabalhadora: basta lembrar da surdez de movimentos marxistas às demandas do feminismo, porque supostamente fora do conflito de classes, e da miopia em relação ao campesinato, por não ser considerado fonte de energia revolucionária (CAFFENTZIS e FEDERICI, 2007). Em suma, noções como a de trabalho imaterial e capitalismo cognitivo representam somente uma parte do desenvolvimento capitalista atual. Sua teorização, embora necessária, pode ser lida como a extrapolação ou generalização de uma realidade vivida apenas por homens brancos ricos do Atlântico Norte (DYER-WITHEFORD, 2001: 71) – não por acaso, o *lugar de fala* de seus autores.

Os pós-operaístas invertem o sinal da interpretação da precarização do trabalho, insistindo que, como atividade cognitiva, o trabalho encontra-se cada vez mais livre do controle e supervisão direta do capital, o que abre espaço para a

autonomia e a auto-organização. Vêem o trabalho imaterial como se libertando do capital, e não sendo capturado por ele (CAMFIELD, 2007: 35), o que não parece ser o caso, sobretudo se levarmos em consideração a exploração de cunho rentista do capitalismo globalizado. Subestimam o quão supérfluos os trabalhadores estão se tornando devido a automação tecnológica – algo que também os marxistas tradicionais, porque focados na centralidade do trabalho, não conseguem perceber (JAPPE, 2013) –, ou o papel estrutural que atualmente cumpre o desemprego, o que levou Zizek a afirmar, um tanto ironicamente, que “Negri celebra como a única chance de superar o capitalismo [o que] os ideólogos da ‘revolução da informação’ celebram como a ascensão do novo capitalismo ‘sem atrito’” (ZIZEK, 2012a: 19). Mais ainda, Negri e Hardt parecem escrever como se os trabalhadores imateriais, a maioria dos quais pertencentes às altas esferas capitalistas – lembremos que agricultura e indústria ainda respondem por 2/3 do empregos globais –, conformassem uma espécie de vanguarda revolucionária, o que simplesmente não corresponde à realidade. Foram os movimentos camponeses que fizeram as revoluções no século XX, durante o período industrial, não os operários; atualmente, são os *despossuídos* (de terras, de moradias, de empregos, de dignidade) que avançam as lutas contra o capitalismo globalizado (CAFFENTZIS, 2013: 122). O trabalho imaterial pode até ser privilegiado em termos da hierarquia capitalista da alta tecnologia, mas a dinâmica de lutas contra-hegemônicas opera em sentido contrário: é o trabalho miserável que gera insurgências espontâneas, o trabalho material que dá a estas insurgências uma forma organizacional (sindicatos, movimentos sociais, greves etc.), e aí sim entra o trabalho imaterial, provendo as imagens e os canais de informação e mídia dentro dos quais as lutas deverão circular (DYER-WITHEFORD, 2001: 77).

Haveria realmente uma conexão direta entre trabalho imaterial e emancipação? Parece plausível supor que a realidade das redes distribuídas venha abrir a possibilidade de uma nova lógica institucional, em que fluxos de singularidades possam transformar-se em poder constituinte. No entanto, não fica exatamente claro na obra dos pós-operaístas os mecanismos através dos quais tal possibilidade haveria de ganhar materialidade. Negri e Hardt afirmam uma tendência comunista inerente ao trabalho imaterial, mas não há evidências concretas de que a autonomia resultante seja capaz nem de efetivamente subverter

as relações com o capital, nem de livrar a política da dominação imposta pelos grandes interesses financeiros. Ao avançarem o conceito de multidão, os autores pressupõem tanto uma ontologia da imanência e da abundância (LACLAU, 2007: 240-244), quanto um automatismo associativo que obscureceria a necessidade de mediações propriamente políticas. Se a atividade política pode ser encaminhada por dinâmicas auto-propulsoras, intrinsecamente virtuosas, então por que teorizar sobre estruturas e conjunturas, ou lidar com as sempre difíceis questões de associação? (KIOUPKIOLIS, 2010: 143). Fazer estas perguntas nos obriga a dar um passo atrás, e indagar até que ponto a multidão seria de fato um bom candidato a sujeito político progressista. Porque excessivamente abrangente ou abstrato – singularidades que se combinam e recombinaem em redes fluidas, móveis e afetivas –, o conceito de multidão obscureceria a dimensão do antagonismo, fundamental à política (DEAN, 2012: 78-79). Pelo mesmo motivo, não fica claro por que a multidão teria apenas aspirações disruptivas, contra-hegemônicas, e não também tendências conformistas ou mesmo conservadoras. E ainda que seja intrinsecamente subversiva, o que fazer da organização da multidão, da canalização de sua força num projeto concreto? Negri reconhece a validade da crítica – até porque, sendo uma forma de organização fluida, descentralizada, a multidão não se reduz a uma forma claramente delineada –, mas afirma (evocando Hirschman) que a resistência da multidão trabalharia por meio de sua tendência à “saída”, ao êxodo, isto é, a recusa a tomar parte numa ordem ou realidade estabelecida como elemento que sabota sua auto-reprodução (NEGRI, 2009: 22-29).

É difícil não enxergar aí uma metafísica que, embora cumpra a importante função de nomear um novo sujeito político, supõe um virtuosismo que lhe seria natural. Negri e Hardt escrevem como se derivassem do pan-relacionismo ontológico de inspiração deleuziana e tardiana uma prática política intrinsecamente harmônica, não-conflituosa, inclusive e sobretudo no interior do sujeito que a construiria. Lutas de resistência, contudo, não são harmônicas entre si; o melhoramento radical das condições no Sul implicaria em sacrifícios ao Norte desenvolvido, as demandas por equidade global se chocam com as demandas ecológicas, e assim por diante (DYER-WITHEFORD, 2001: 75). Mais ainda, quando evocam a *democracia absoluta* como horizonte de realização

política da multidão, os autores parecem não se dar conta de que esta noção obscurece as assimetrias e exclusões que inevitavelmente acarretaria, caso realizada (KIOUPKIOLIS, 2010). Não nos dizem o que seria das singularidades uma vez estabelecida a democracia absoluta, mas é lícito perguntar se não seria atravessada pelos vícios da honra, orgulho e inveja (FARNETI, 2006: 290). Apontar a multidão como um sujeito de vanguarda que, por suas qualidades constitutivas, tenderia naturalmente ao comunismo (ou “democracia absoluta”, no dizer dos autores), seria uma tentativa de solucionar teoricamente uma questão que só pode ser resolvida na prática; como e de que maneira algo escapa à captura e produz resistência é uma pergunta que somente no “movimento real das coisas” pode ser elucidada (DOWLING, NUNES e TROTT, 2007: 5-6).

Uma última contradição: visto que os entusiastas do trabalho imaterial sempre enfatizaram o papel das TICs, seria de se esperar que a insurgência da multidão fosse atravessada por iniciativas de reapropriação do uso destas tecnologias. Mas quando Negri e Hardt observam a questão da inter-relação entre lutas globais distintas, limitam-se a afirmar que elas não se comunicam umas com as outras (DYER-WITHEFORD, 2007; 2001). Apesar de toda a tecnologia, os movimentos de resistência não dialogariam entre si, sequer falaria uma linguagem em comum ou possuiriam um mesmo inimigo (idem, 2001: 73). Isto contradiz mais de uma década de experiências concretas, como ficou evidente desde o uso pioneiro da internet pelo movimento Zapatista. O fato de que a internet não seja uma solução milagrosa para a luta anti-capitalista não significa que ela não tenha tido uma contribuição maior do que Negri e Hardt admitem. O paradoxo das organizações insurgentes não é, como alegam os autores, sua falta de comunicação; é que os mesmos sistemas de comunicação que reforçam as divisões de mercado globais podem transformar-se em imateriais dentro dos quais as lutas articulam-se em combinações poderosas, mesmo que tais tentativas arrisquem a replicar a lógica mesma que visam combater (DYER-WITHEFORD, 2001: 73-76). Talvez a principal contribuição do trabalho imaterial como componente da luta global anti-capitalista seja a criação de redes de comunicação entre as insurgências, através do ciberativismo e da expansão de mídias autônomas. Nesse sentido, importa observar a criação de *commons* de comunicação dentro dos quais múltiplas forças de oposição, com objetivos,

métodos de organização e constituição distintos, podem se reunir para forjar uma nova linguagem de aliança.

2.2.

Commons, Direitos Autorais e a Pedagogia do Comum

If nature has made any one thing less susceptible than all others of exclusive property, it is the action of the thinking power called an idea, which an individual may exclusively possess as long as he keeps it to himself; but the moment it is divulged, it forces itself into the possession of everyone, and the receiver cannot dispossess himself of it. Its peculiar character, too, is that no one possesses the less, because every other possesses the whole of it. He who receives an idea from me, receives instruction himself without lessening mine; as he who lights his taper at mine, receives light without darkening me. That ideas should freely spread from one to another over the globe, for the moral and mutual instruction of man, and improvement of his condition, seems to have been peculiarly and benevolently designed by nature, when she made them, like fire, expansible over all space, without lessening their density at any point, and like the air in which we breathe, move, and have our physical being, incapable of confinement or exclusive appropriation. Inventions then cannot, in nature, be a subject of property.

Thomas Jefferson

Marx e Engels ([1848] 2008) não poderiam ter escolhido imagem mais apropriada quando compararam a burguesia a um feiticeiro, que, por incapaz de lidar com os poderes que coloca no mundo, tenta de modo atabalhado cancelá-los. O cenário econômico e cultural que se consolida na esteira da globalização e da revolução tecnológica o comprova, na medida em que evidencia a tensão existente entre a facilidade de transferência e circulação da informação e a tentativa das grandes corporações e dos estados de limitar tais operações. A contradição não é nova, apenas teve ocasião de aprofundar-se em função da disseminação do trabalho imaterial: a informação existe como produto ou mercadoria, mas circula sobretudo como dádiva. Dito de outro modo, o trabalho imaterial é ao mesmo tempo engrenagem indispensável à expansão do capitalismo e abertura para uma possibilidade de resistência, de fuga aos seus ditames. Todo o debate gira em torno de qual dos dois pólos tenderia a prevalecer, se os interesses de mercado, expressos em leis cada vez mais duras de propriedade intelectual, ou se os interesses da multidão, materializados em *commons* informacionais e na economia hi-tech da dádiva (BARBROOK, 1998). Como de costume, a resposta dependerá dos critérios utilizados pelo observador.

O sucesso da fábula liberal dependeu, entre outros fatores, da afirmação do fracasso da administração comunal do bem comum. Obviamente, as conclusões do mito liberal estiveram desde sempre dadas nas suas premissas, o que não impediu seu avanço e aderência, primeiro nas consciências, depois nas instituições. Nenhuma outra profecia se auto-realizaria com tanta abrangência e intensidade: o egoísmo então se sobrepõe à racionalidade e, duzentos anos depois de Adam Smith, indivíduos passam a se comportar exatamente do modo como um Mancur Olson (1965) ou um Garret Hardin (1968) viriam observar na empiria. Cooperação torna-se um problema, expresso nos dilemas sociais enfrentados quando as ações de um indivíduo, ainda que racionais, acarretam um resultado danoso à coletividade da qual faz parte. A fábula nos conta ainda que, deixados a agir por conta própria, fora do raio de influência do estado e do mercado, ou dos parâmetros por eles estabelecidos, indivíduos inevitavelmente promoverão a “tragédia do comum” (HARDIN, 1968), a extração irresponsável de recursos não-renováveis, até o seu esgotamento. Como corolário, a afirmação de que sistemas estruturados de coerção e incentivos são indispensáveis, se é que queremos assegurar a perpetuação de recursos compartilhados. A propriedade privada, garantida pelo arcabouço legal ancorado no Estado e gerida de acordo com o movimento natural do mercado, aparece então como única solução para o problema da administração sustentável dos recursos comuns.

Falso: o cenário analisado por Hardin não era o de um *common*¹⁵, e sim uma “terra de ninguém” que não tinha nem limites nem regras definidas para seu uso, ou seja, um sistema de acesso aberto desregulado, totalmente diferente dos casos de comunidades que administram um bem comum de acordo com regras obtidas consensualmente (BOLLIER, 2010). Indo além, pode-se inclusive inverter a acusação: o comportamento predatório examinado por Hardin descreveria na verdade o *modus operandi* das corporações multinacionais, dedicadas a extrair sempre o máximo de recursos em prejuízo do interesse comum (MATTEI, 2011). A tragédia era em grande parte uma farsa. Diversos estudos de campo – lagostas

¹⁵ Um *common* é um bem feito ou administrado para ser compartilhado, não vendido. Quando usamos o termo “*commons*”, nos referimos a espaços institucionais livres de constrangimentos mercadológicos, no interior dos quais o *common* é produzido e conservado. *Commons* podem ser divididos em 4 tipos, de acordo com dois parâmetros: se é acessível a todos (ar, oceano) ou restrito a um grupo (área pastoral delimitada, por exemplo), e se é regulado ou não-regulado (BENKLER, 2003).

na costa do Maine, irrigação de agricultores na Grécia, comunidades pastorais na Índia (OSTROM, 1900; OSTROM e HESSE, 2011) – autorizavam a concluir que um conjunto de normas produzidas e defendidas socialmente pode ser, e frequentemente é, tão ou mais eficiente do que o Estado e/ou o mercado quando se trata de garantir o manejo sustentável de bens públicos. Bem examinados, os *commons* revelavam uma paisagem distinta da tragédia preconizada como inevitável.¹⁶

O ressurgimento do debate sobre os *commons* ocorreu devido à confluência de duas perspectivas distintas. De um lado, surge desde uma perspectiva anti-capitalista nos anos 80, tendo suas raízes na crise do socialismo e do nacionalismo do Terceiro Mundo; estrutura-se a partir da crítica ao comunismo, crítica esta que, ao mesmo tempo em que legitimava a si própria através dos sentimentos e comportamentos inerentes ao funcionamento de um *commons*, acusava a não realização da promessa da livre associação entre os produtores. De outro, o discurso acerca do *commons* reaparece como uma espécie de “plano B do neoliberalismo”, implementado a partir da tentativa de salvar o capitalismo de suas tendências totalitárias e auto-destrutivas; neste registro, vem acompanhado de um vocabulário que, unindo noções como “capital social” e “comunidade”, pretendia tornar possível ou factível a proposta de outras formas de participação no mercado para além do individualismo e do corporativismo (CAFFENTZIS, 2010: 23-25). Quando o NAFTA entra em vigor nos anos 90, o Banco Mundial começa a explorar as alternativas do *commons* através do *Common Property Resource Management Group* (CPRNet), instituição voltada para o fomento de *commons* com o objetivo não declarado de integrá-los posteriormente ao projeto de contrabalancear as tendências destrutivas do neoliberalismo, de forma a tornar o mundo mais seguro para o capitalismo. Tendo

¹⁶ Com o acúmulo de casos analisados, Elinor Ostrom pode identificar oito princípios que estruturam *commons* bem sucedidos, a saber: a existência de fronteiras bem definidas; regras bem adaptadas às condições e necessidades locais; que os indivíduos sujeitos a tais regras possam participar de sua formulação e revisão; que autoridades externas respeitem o direito dos indivíduos de fazerem suas próprias regras; um sistema de monitoramento de comportamento dos membros; um sistema de sanções graduais; fácil acesso a mecanismos baratos de resolução de conflitos; a organização de tarefas comuns – apropriação, monitoramento, imposição de sanções, e demais atividades de governança – em uma estrutura em rede, com múltiplas camadas (OSTROM e HESSE, 2011: 7). Não se trata, dizem as autoras, de prescrições ou modelos fechados. Tais princípios não necessariamente aparecem em todos os exemplos analisados, nem são condições *sine qua non* para o sucesso; antes, são elementos que frequentemente aparecem em governanças comuns pequenas e homogêneas.

flertado com excessos ameaçadores – a “bolha” ponto.com, fraudes contábeis, a explosão da desigualdade, o individualismo predatório –, o capitalismo neoliberal haveria de engendrar a própria reação, o discurso do “capitalismo responsável”, a afirmação de que em seu interior havia o espaço não-contaminado do comum, permeado pela confiança intersubjetiva e pela horizontalidade, livre da exploração. Não terá sido coincidência que, no momento mesmo em que o projeto neoliberal se afirma em todo o seu extremismo, noções como “capital social”, “comunidade” e “confiança” ganham protagonismo (CAFFENTZIS, 2010: 28-31).

Os *commons* abarcam três esferas distintas: o *common* ecológico, referente a recursos naturais, o *common* social, iniciativas como a renda básica universal ou a redistribuição por economia solidária, e o *commons* de informação, bens imateriais e novos espaços de comunalidade ligados em rede surgidos na esteira da consolidação das TICs a partir da segunda metade da década de 90 (KOLLOCK e SMITH, 1996; DYER-WITHEFORD, 2010). Há diferenças importantes. Os chamados *commons* naturais ou ecológicos tem a conservação por preocupação principal, e geram uma esfera de interesse que ultrapassa o humano – como a defesa dos animais ou da natureza em si –, ao passo que os *commons* informacionais são orientados para a expansão, girando em torno de interesses humanos (HARDT, 2009). Mais ainda, dado que a informação é um bem não-rival, isto é, que não implica em exclusividade de uso – ao contrário, quanto mais a informação é compartilhada, mais torna-se disponível –, segue-se que nem todos os *commons* de conhecimento estão sujeitos às mesmas variáveis e desafios que incidem sobre os *commons* tradicionais, como poluição, degradação, esgotamento e *free riding*. No entanto, as questões essenciais acerca da organização em *commons* permanecem sendo sobre equidade (o quão justa é a apropriação do recurso, e a contribuição para sua manutenção), eficiência (produção, uso e manejo do recurso) e sustentabilidade (OSTROM e HESSE, 2011).

Wikipédia e Linux são comumente citados como exemplos paradigmáticos de *commons* informacionais bem sucedidos. Construída por sobre uma plataforma de autoria aberta e colaborativa, em que qualquer indivíduo pode em princípio

criar verbetes ou editar os já existentes¹⁷, e cuja soma de conteúdo não pode ser reivindicado por ninguém (está licenciado para uso público), a Wikipédia não demorou a se consolidar como fonte confiável de informações; um estudo publicado na revista *Nature* comparou 42 verbetes de conteúdo científico com os da Enciclopédia Britânica, concluindo que a diferença em termos de precisão das informações não era significativa (apud BENKLER, 2006: 70-74). O Linux, primeiro sistema operacional *open source*, isto é, de código aberto, em qualquer indivíduo pode fazer adições, correções e complementos, tem história semelhante. Criado em 1991 a partir do apelo público do programador Linus Torvald no Usenet, fórum mundial de avisos na internet, o Linux se expandiu em ritmo vertiginoso, obrigando gigantes como a Microsoft e a IBM a realizar mudanças estratégicas para responder ao desafio que trazia¹⁸. Atualmente, está em 40% dos servidores do mundo, e 90% dos supercomputadores em funcionamento rodam por sobre alguma variante do sistema (BENKLER, 2006: 74). Wikipédia e Linux não são casos isolados. Há também os chamados *commons* híbridos, espaços que, apesar de depender inteiramente da contribuição ativa dos indivíduos para se manter e evoluir, geram lucro para a entidade privada que o administra. Encaixam-se nesta categoria, por exemplo, o site *Patients Like Me*, uma comunidade online criada por engenheiros do MIT na qual as pessoas trocam informações sobre doenças, tratamentos e remédios, e as plataformas de

¹⁷ O que no entanto não significa que não haja hierarquia. A Wikipédia não é o produto de uma “mente coletiva amorfa”, mas sim o resultado de uma “interminável discussão”, como assinala Clay Shirky. Muitos de seus verbetes são frequentemente vandalizados, sobretudo os relacionados a temas controversos, ou simplesmente apagados – o que obriga a uma vigília constante no sentido de restaurar páginas perdidas ou propositadamente danificadas, tarefa geralmente feita em questão de minutos. Na verdade, tais tentativas de vandalismo são tão sistemáticas que o desafio reside em explicar como a Wikipédia não apenas consegue sobreviver, mas prosperar. A Wikipédia adotou medidas defensivas inteligentes, como a seleção de editores e a restrição parcial do poder de usuários não-registrados para criar novos verbetes. Mas a maior parte da resposta jaz no fato da Wikipédia ser um *processo*, e não um produto, um “híbrido de ferramenta e comunidade”, cujas chances de sucesso crescem na medida em que um número suficiente de pessoas se importarem com ela (SHIRKY, 2012: 119-120). Para uma análise do processo de discussão de temas ligados à política na feitura da versão brasileira da Wikipédia, consultar Sousa e Marques, 2012.

¹⁸ Contudo, o sucesso do Linux parece ser uma exceção: cerca de 75% dos projetos *open source* propostos no SourceForge.net (site de hospedagem gratuita para projetos de software) nunca chegam a ter sequer um usuário. Apesar da maioria absoluta de fiascos, o movimento do código aberto possui uma vantagem: não é uma organização, mas um ecossistema, dotado de incrível tolerância ao fracasso. “O código aberto”, diz Clay Shirky, “não reduz a probabilidade do fracasso, reduz seu custo; em essência, seus fracassos saem de graça.” (2012: 209). Em grandes empresas, o custo do fracasso é sempre alto, razão pela qual o espaço para experimentações, para inovações disruptivas, deve necessariamente ser restrito. Em sistemas abertos, ao contrário, os custos de se tentar algo radicalmente novo é desprezível, de modo que a preocupação com o sucesso não se cristaliza numa política castradora.

financiamentos coletivos¹⁹, como o Kickstarter, Catarse e Queremos! (estas duas últimas brasileiras). Em seu último ano fiscal, o Kickstarter levantou mais de 200 milhões de dólares para projetos anunciados na plataforma. Para efeito de comparação, a verba do *National Endowment for the Arts*, um fundo de incentivo à produção artística nos EUA, é de US\$ 154 milhões por ano (JONHSON, 2012: 35-44). Não se trata de anomalia, uma exceção cujo êxito seria irreproduzível em contextos outros que não os EUA e seu mercado de arte. Em dezembro de 2012, a revista Forbes estimava que o montante levantado via *crowdfunding* chegaria aos 6 bilhões de dólares em 2013, o dobro do ano então corrente²⁰.

Não é sem alguma razão, portanto, que muitos observadores interpretam tais realizações como a materialização bem sucedida das tendências intrínsecas do trabalho material operado pela multidão, tecendo loas ao espírito colaborativo e voluntarista que o caracteriza. Tais *commons* nasceram da iniciativa de indivíduos que optaram por trilhar um caminho alternativo no que diz respeito aos aspectos organizacionais e legais de seus empreendimentos. Ao invés de seguirem o modelo tradicional de empresa, vertical, hierarquizado e voltado para o mercado, abriram um espaço horizontal de colaboração, apelando não para a satisfação de motivações extrínsecas dos indivíduos, ganhos financeiros na forma de salários, bônus anuais e ações, mas para a satisfação de suas necessidades intrínsecas, como a de querer participar de uma comunidade e ser reconhecida dentro dela. Fizeram isto dentro de um arcabouço legal – a *General Public License* (GPL) no caso do Linux, o *Creative Commons* no caso da Wikipédia – que impede a apropriação do qualquer parte do projeto, ou qualquer esforço resultante do trabalho, por algum indivíduo em particular, inclusive por seus próprios fundadores. Ao procederem deste modo, contornaram dois problemas: dissiparam de antemão qualquer desconfiança de que, uma vez completada a tarefa, eles

¹⁹ Kickstarter e Catarse funcionam da seguinte forma. Artistas ou criativos desconhecidos cadastram seus projetos no site, publicando uma breve descrição da ideia – um livro de poesia, uma pulseira que transforma um Ipod Nano num relógio de pulso, um documentário sobre a política no Oriente Médio, etc. – dizendo o quanto precisam para completá-los, em que prazo, e o que pretendem dar em contrapartida para as pessoas que se disponham a financiá-los. A contrapartida não pode ser financeira: deverá vir na forma, por exemplo, de uma cópia autografada do livro, ou uma pulseira-Ipod personalizada. Se o projeto conseguir captar o dinheiro necessário no prazo estipulado, a quantia é liberada pelo site, e o trabalho começa. Se não, o Kickstarter devolve o dinheiro a cada um dos investidores, e o projeto é cancelado. O Queremos! opera de maneira semelhante, mas dedicado somente à realização de espetáculos musicais.

²⁰ Fonte: <http://www.forbes.com/sites/groupthink/2012/12/27/crowdfunding-will-make-2013-the-year-of-the-gold-rush/>

reivindicassem para si direitos de propriedade, e evitaram a possibilidade de estarem sujeitos a processos futuros de reivindicação de direitos por parte de algum colaborador cuja contribuição tenha sido fundamental aos projetos.

Commons de informação são ecossistemas em constante renovação, que só conseguem se manter enquanto tais porque construídos sobre por uma ética do compartilhamento, uma ética *hacker* (HIMANEN, 2001). Como tais, são parte importante daquilo que Richard Barbrook (1998) chamou de “economia hi-tech da dádiva”, cuja principal característica é a vitalidade das atividades não-comerciais que se desenrolam em seu interior. A maior parte do tempo de navegação de usuários na internet é despendido em atividades de doação, compartilhamento e troca, não em operações de mercado, razão pela qual a maioria do conteúdo disponível na rede é feita por amadores, sem qualquer motivação comercial (BARBROOK, s/d/p). Livres de constrangimentos antes impeditivos – tempo, distância física e preocupações com direitos autorais –, indivíduos podem colaborar entre si na internet sem a mediação direta do mercado ou do Estado. Na ausência ainda que parcial destas instituições, as comunidades em rede se formam através de obrigações mútuas criadas pela dádiva. E embora a circulação de dádivas não necessariamente crie obrigações emocionais entre indivíduos, eles ainda assim se mostram inclinados a doar informação abertamente na rede. Nada disso acontece ao acaso. A própria estrutura técnica da internet foi desenvolvida para estimular a cooperação aberta entre seus usuários e quebrar as barreiras que impediam a troca de informação (JONHSON, 2011). Quando uma cópia é disponibilizada na rede, seu custo de reprodução é próximo do zero; o mp3, por exemplo, foi um padrão de compressão de arquivos criado para a “promiscuidade” (STERNE, 2006), que, mais do que estimular a pirataria, contribuiu para incentivar as pessoas a produzirem suas próprias músicas, dado que passavam a contar com um suporte de fácil transmissão (BARBROOK, 2003: 140). Em suma, o compartilhamento de arquivos e informações não é somente facilitado na rede, mas francamente encorajado. Sites de compartilhamento via *torrent* permitem que indivíduos realizem o *download* de um arquivo, obrigando automaticamente a que, no ato de fazê-lo, outros indivíduos possam “baixar” o mesmo conteúdo que está sendo aportado para o seu computador naquele instante; quanto mais arquivos o usuário disponibiliza para compartilhamento, maior é a velocidade do

download. Além disso, e o que talvez seja mais relevante, a troca em rede não tem como objeto apenas conteúdos. Possui também e sobretudo um caráter de *reconhecimento mútuo*, isto é, indivíduos que dão e recebem reconhecimento em função de sua atividade *on-line*, como atesta o sucesso do botão “curtir” do Facebook.

Seguindo a trilha aberta por Marcel Mauss, poder-se-ia argumentar que, assim como nas sociedades antigas estudadas pelo antropólogo francês, na internet os indivíduos adquirem prestígio não pela acumulação de excedentes, mas sim pela doação voluntária de informação, reconhecimento, bens materiais ou simplesmente tempo, o que configuraria uma espécie de *potlach* do mundo moderno (BARBROOK, 1998). Como retorno, todos ganham a possibilidade de acessar informações disponibilizadas por outrem. O saldo é sempre favorável, cada um recebendo mais do que é capaz de doar (RHEINGOLD, 2000). Quando dádivas digitais transitam, os participantes estão aptos a participarem da “interação criativa”, podendo editar, desconstruir, recombinar ou ressignificar os pedaços de informação circulantes. Trata-se do “trabalho-como-dádiva”, cuja motivação se assenta num misto de altruísmo, a disposição sincera e voluntarista de doar, e auto-interesse, o desejo de obter reconhecimento por suas intervenções.

Fundamentalmente, seus *potlaches* não são tentativas de reconquistar uma autenticidade emocional perdida. Longe de acreditarem nos ideais revolucionários de maio de 68, a grande maioria das pessoas participa da economia hi-tech da dádiva por razões puramente pragmáticas. Às vezes, compram produtos on-line e acessam serviços financiados pelo estado. Entretanto, normalmente preferem fazer dádivas circularem entre si. Usuários de internet vão sempre obter, em retorno, muito mais do que podem contribuir. Ao disponibilizar algo feito com esmero, vão obter o reconhecimento por parte de aqueles que fizerem o *download* de seu trabalho. Para a maioria das pessoas, a economia da dádiva é simplesmente o melhor método de colaborar no ciberespaço. Dentro da economia híbrida da internet, o anarco-comunismo virou uma realidade cotidiana (BARBROOK, 1998; tradução minha).

Um otimismo algo exagerado atravessa estas passagens, por certo, mas não um otimismo ingênuo. Leitor de Marx, Barbrook não deixava de notar a mútua dependência entre a expansão da economia hi-tech da dádiva e das iniciativas comerciais no cyberspaço, afirmando não apenas que compartilhar informações livremente na internet é fazer a roda do capitalismo girar, pois requer o emprego de toda a infraestrutura de telecomunicações necessária ao

funcionamento da rede, mas sobretudo que a dádiva on-line cria uma força de trabalho digital especializada cuja competência será via de regra cooptada para servir aos interesses das grandes empresas (BARBROOK, 1997). Há mais, contudo. O otimismo se detém tão logo nos damos conta de que a própria cooperação²¹ que jaz na raiz da economia da dádiva pode ser usada em prol da acumulação capitalista, como Marx já assinalava no capítulo XI do primeiro volume de *O Capital*, o que nos obriga a afastar o fetiche da horizontalidade e reconhecer a distinção fundamental entre *commons* pró-capitalistas, compatíveis com a acumulação do capital, e anti-capitalistas, que lhe é antagônico (CAFFENTZIS, 2010). Mais do que somente uma das engrenagens da economia do conhecimento, a dádiva hi-tech constitui uma força de trabalho indispensável à reprodução do próprio capitalismo cognitivo. Não faltam exemplos evidenciando que, na economia digital, os lucros são em larga medida produzidos pela inteligência coletiva, dado que é o trabalho espontâneo da multidão que assegura parte da extração da mais-valia (TERRANOVA, 2004: 77-79). A “riqueza das redes”, que liberais entusiasmados como Yochai Benkler e Clay Shirky elogiam como se implicasse automaticamente em mais emancipação e mais democracia, permanece ao fim e ao cabo sendo seqüestrada pelo capital, e o lucro é extraído sem que nada seja efetivamente produzido: são as atividades dos usuários que, devidamente rastreadas e classificadas, irão gerar as oportunidades de propaganda que faz o modelo de negócio dos gigantes da internet girar. O *general intellect* pode até ser potencialmente libertador, mas na prática acaba capturado antes de dar ensejo à autonomia. O destino final da chamada “cultura livre” é a criação de valor privado (PASQUINELLI, 2012: 60).

A metáfora do *parasita*²² é então acionada para dar conta da exploração do trabalho gratuito, colaborativo, feito em rede (VERCELONNE *apud* PASQUINELLI, 2012), e nela a ideia de assimetria é fundamental: jamais a troca entre parasita e hospedeiro é equivalente, dado que há uma apropriação sempre

²¹ Como lembra Caffentzis (2010), a análise marxiana deste ponto nos remete ao fato de que o empregador paga aos trabalhadores individualmente, mas não paga pelo trabalho combinado deles todos; este poder cooperativo excedente não custa nada ao capital, e, ao mesmo tempo, não é desenvolvido até que a atividade produtiva lhe pertença, o que acaba dando a impressão de que o capital o possuiria como que por natureza.

²² Apesar de captar sua parcela de verdade, a metáfora do parasita é problemática, quanto mais não seja porque tende a excluir sua possibilidade reversa, a de que o capitalismo possa ser *infectado*, como veremos mais adiante.

unidirecional. O parasitismo designaria assim o caráter crescentemente rentista do capitalismo, o “mecanismo nodal da economia contemporânea” (PASQUINELLI, 2012: 60). Obviamente, o capitalismo cognitivo não é apenas parasitário, porque se apropria da força criativa e polinizadora da multidão; continua sendo *predador*, porque industrial (BOUTANG, 2012). Mas é no rentismo que se concentram as novas formas de expropriação, de extração do mais-valor. Segundo Enzo Rullani,

os produtos cognitivos que são fáceis de reproduzir tem que começar um processo de difusão o mais rápido possível a fim de manter o controle sobre eles. Como uma tendência entrópica afeta qualquer produto cognitivo, não é recomendável investir em uma forma estática de rentismo baseado na propriedade. Mais especificamente, há um rentismo produzido na multiplicação dos usos e um rentismo produzido sobre o monopólio de um segredo. Duas estratégias opostas: a primeira é recomendada para os produtos culturais como a música, a segunda para as patentes (*apud* PASQUINELLI, 2012: 62).

O produto cognitivo é bem sucedido quando impulsiona a si mesmo, multiplicando-se de forma eficaz e partilhando o valor produzido, numa clara ilustração daquilo que no vocabulário da internet convencionou-se chamar de *viralização*. “Viralizar” é multiplicar-se indefinidamente, sem cessar, através do trabalho autônomo da multidão, disseminar-se com uma velocidade inaudita, atingir uma escala e uma capilaridade que o planejamento unificado de uma empresa ou de um estado jamais teria capacidade de implementar. Trata-se de uma estratégia vital dentro do capitalismo cognitivo, justamente porque amplia as possibilidades da operação rentista. O compartilhamento de informações e conteúdos, que a princípio parecer ser antagônico à expectativa de lucro, converte-se ao fim e ao cabo em fonte de extração do mais-valor.

Tal estratégia convive com outra, que é praticamente seu oposto simétrico, revelando uma segunda contradição do capitalismo cognitivo: ao mesmo tempo em que se aproveita da viralização espontânea operada pela multidão para extrair renda, o capital prospera através do fechamento cada vez mais acentuado das possibilidades de troca de informações, conhecimentos e produtos culturais. A noção de propriedade intelectual inscreve-se aí como o operador através do qual o controle sobre a informação será exercido, na forma de marcas, patentes ou direitos autorais²³. Neste registro, o estado desempenha um papel importante não

²³ A fim de clarificar os termos do debate, cabe assinalar a diferença entre patentes, marcas e direitos autorais. Patentes referem-se a inovações tecnológicas: ao descrever sua invenção,

apenas por fornecer o arcabouço legal e político dentro do qual a práxis neoliberal encontra ambiente para prosperar, mas também por intervir diretamente em seu benefício, como ficou evidente a partir do *Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPS), firmado em 1995²⁴. Como esperado, a disputa acerca do TRIPS opôs o Norte avançado ao Sul em desenvolvimento. Os países do chamado Primeiro Mundo haviam dado seu salto desenvolvimentista em contextos de baixa proteção de propriedade intelectual; agora que suas companhias detinham a maior parte das patentes e dos produtos protegidos por leis, tratavam de tornar sua regulação tão rigorosa quanto possível, o que é obviamente prejudicial à nações em desenvolvimento, que importam e consomem tais produtos (KAPCZYNSKI, 2010: 25). É a partir de então que se começa a falar num “segundo cercamento”, desta vez da informação (BOYLE, 2008: 43-44). A analogia, contudo, é falha: o cercamento dos campos foi um fenômeno localizado, ao passo que a asfixia imposta pela propriedade intelectual é parte de uma estratégia neocolonialista de dominação (ATTEBERRY, 2010). De qualquer maneira, trata-se mais de uma política de transferência de riqueza Sul-Norte do que propriamente de um acordo comercial pautado por princípios liberais de economia. Sobressai o paradoxo de uma política que em teoria se diz liberal, mas que efetivamente impede a livre competição, fomentando a criação de monopólios. Tal é a beleza da doutrina

provando seu ineditismo, o inventor pode adquirir a exclusividade de sua exploração comercial por um determinado período de tempo. Direitos autorais incidem sobre trabalhos expressivos, artísticos, mapas, livros, discos, softwares; segundo a legislação atualmente em vigor na maioria dos países, o detentor dos direitos autorais pode proibir outros de copiar ou criar derivativos de sua obra por até 100 anos. O direito à marca protege um nome e um símbolo que distinguem uma empresa ou um produto, permitindo que seu detentor possa usufruir de exclusividade. Como observa Richard Stallman, a expressão “propriedade intelectual” dá a impressão de que todas estas questões, e as leis a elas associadas, obedecem a um mesmo princípio, o que nem de longe é o caso: as leis têm origens distintas, abrangem atividades diferentes e suscitam diferentes questões de política pública. Stallman sugere que, ao invés de “propriedade intelectual”, deveríamos falar em “*Imposed Monopoly Privileges*” ou “*Government-Originated Legally Enforced Monopolies*” (STALLMAN, 2010: 89-90).

²⁴ Em 1998 o *Digital Millennium Copyright Act* (DMCA) já estabelecia restrições para a leitura e empréstimo de livros, inclusive em formato digital. Em 2001, os Estados Unidos começaram a pressionar todos os países do Ocidente a adotar as regras estabelecidas pelo *Free Trade of the Americas* (FTAA), muitas das quais previstas no DMCA (STALLMAN, 2010). Mas foi o TRIPS o grande divisor de águas no controle rigoroso da informação. Até então, países podiam escolher fazer ou não parte da World Intellectual Property Organization (WIPO), entidade que, na prática, não possuía o poder de impor decisões vinculantes ou sanções penais. Assinar o TRIPS era condição para fazer parte da nova *World Trade Organization* (WTO), que, por dispor um sistema de resolução de disputas, tornava possível fazer com que violações ao tratado fossem a partir de então passíveis de sanções comerciais. A legislação proposta pelo TRIPS era mais abrangente – passou a cobrir recursos naturais, como plantas –, e impunha penas à pirataria (KAPCZYNSKI, 2010: 25).

neoliberal: pode incorporar contradições sem perder sua aura de coerência e coesão (KRIKORIAN, 2010: 66).

A ascensão dos direitos de propriedade intelectual e a naturalização do vocabulário que lhes serve de suporte foi tão bem sucedida que, hoje, o mero questionamento de seus pressupostos soa radical e idealista (VAIDHYANATHAN, 2012: 24). A pressão para mantê-los hegemônicos é exercida com base numa estratégia que conjuga o *lobby* privado para que o estado instaure legislações cada vez mais restritivas, das quais os exemplos mais notórios são SOPA, PIPA e TPP²⁵, com um retórica pública terrorista, que pretende administrar o comportamento dos indivíduos através da manipulação do medo. Multinacionais, sobretudo as do ramo do entretenimento, enquadram o debate sobre o impacto da pirataria na internet como uma ameaça ao sistema produtivo como um todo, não como um desafio a um modelo de negócio específico que a rede estaria tornando obsoleto²⁶. O terrorismo corporativo não se esgota na tentativa de generalizar uma profecia apocalíptica falaciosa: prolonga-se na forma de *lobby* para que o estado reprima duramente qualquer atividade de empresas intermediárias ou consumidores finais que lhe contrarie os interesses. Dada a

²⁵ A Stop Online Piracy Act (SOPA) e a Protect IP Act (PIPA) foram projetos de lei apresentados no Congresso norte-americano em 2011, e vetados depois de uma grande mobilização ocorrida sobretudo na internet. Pela legislação americana, o intermediário (uma plataforma tecnológica, como por exemplo o Google ou o Facebook) não pode ser condenado pelo mau uso dos clientes. A SOPA e a PIPA foram tentativas de permitir que o provedor de conteúdo tivesse a prerrogativa de verificar, antes da publicação, se um dado material infringe direitos de autoria, e também de instituir penas mais severas para infrações. Em 2012, nova tentativa seria feita através da *Cyber Intelligence Sharing and Protection Act* (CISPA), igualmente rejeitada após ampla pressão popular e de grupos de interesses. Enquanto finalizava a escrita deste trabalho, o jornal inglês The Guardian noticiou, via vazamento de informação pelo Wikileaks, que um novo tratado (o *Trans-Pacific Partnership* - TTP) está sendo urdido em segredo. A íntegra do texto inicial do TTP vazado pelo Wikileaks pode ser acessado aqui: <https://wikileaks.org/tpp/>

²⁶ Vejamos o caso das gravadoras. Anunciando prejuízos que lhe teriam reduzido o faturamento à metade, as chamadas *majors* alegam que, apenas em 2008, teriam perdido 40 bilhões de dólares com a pirataria (CAMMAERTS e MENG: 2011). O cálculo está errado: parte do pressuposto de que as cópias ilegais substituem diretamente a venda de um disco legítimo, quando na verdade a maioria dos indivíduos que baixa CDs não compraria o mesmo produto, caso não tivesse a oportunidade de obtê-lo de graça. Além disso, a compra de CDs entre pessoas que não possuem computador, e que portanto estão menos propensas a fazer *downloads*, caiu 43% entre 1999 e 2004, em função de fatores como o aumento de gastos com serviços e a alta dos aluguéis (*ibidem*; a estatística é dos EUA). Um outro estudo indica que o *download* responde por apenas 20% da diminuição das vendas de discos, e que o mercado da música como um todo – vendas de discos e receitas obtida em shows e festivais de música, que vêm crescendo no mundo inteiro sobretudo em função da explosão de nichos de mercado que adquiriram visibilidade e público através da internet – registrou um crescimento de 5% entre 1997 e 2007 (OBERHOLZER-GEEE e STRUMPF, 2010). O *download*, enfim, não está aniquilando o negócio da música, e sim contribuindo para renová-lo.

impossibilidade de proteger a propriedade intelectual num ambiente digital ligado em rede, as corporações tentam impor um verdadeiro “cyber-panóptico” no intuito de moldar a nova sociedade de informação à imagem da velha economia industrial, em que “a liberdade de expressão só deve existir como mercadoria de mídia” (BARBROOK, 2003: 139). O rigor excessivo das leis de direitos autorais cria uma “cultura da permissão”²⁷ atravessada de cima a baixo por uma paranóia cuja única função é fazer a fortuna de advogados e atender aos interesses corporativos que representam (LESSIG, 2005: 20). Na outra ponta, a do consumidor que realiza *downloads* ditos ilegais, a estratégia de repressão pelo terror é aplicada também sem parcimônia, com resultados felizmente pífios²⁸. O *lobby* da indústria do entretenimento teve sucesso em alterar leis de modo a criminalizar o *download* e a pirataria em geral, mas fracassou em sua tentativa de fazer com que os governos efetivamente as colocassem em prática (KARANAGIS, 2011).

Não haveria de ser de outro modo. Numa economia da informação, que não obedece aos imperativos da economia industrial, os entraves ao acesso ao conhecimento não serão bem recebidos. A informação, o conhecimento e suas materializações em bens de consumo não possuem as características que permitiriam inscrever seu uso dentro de um mercado (exclusividade, rivalidade, dificuldade de reprodução, escassez), o que dificulta a aplicação prática dos direitos de propriedade (BOUTANG, s/d/p: 28-34). Mesmo um rápido exame das razões por trás desta legislação basta para comprovar a discrepância entre objetivos que a animam e os efeitos que dela decorrem. A justificativa para a severidade das leis de propriedade intelectual, a necessidade de garantir o incentivo necessário à realização de obras de grande porte, pode ser desdobrada

²⁷ Se, digamos, uma música nos créditos finais de um filme não tiver sido autorizada pelo detentor dos seus direitos, os donos dos cinemas que o exibiram podem ser processados; o fato de que eles não têm como saber o status jurídico dos conteúdos dos filmes que exibem é irrelevante. Caso o mesmo tipo de regra se aplicasse a intermediários *online*, não haveria internet do modo como a conhecemos. Se cada vídeo no Youtube tivesse que receber antes a autorização de um advogado, a plataforma abrigaria uns poucos milhares de vídeos, não dezenas de milhões. O *Digital Millennium Copyright Act* deu ensejo ao chamado “*notice and takedown*”, procedimento no qual os detentores de direitos autorais notificam intermediários, exigindo que o conteúdo seja retirado do ar. O dispositivo, contudo, pode ser (ab)usado de modo a funcionar como instrumento de censura: a Viacom, para ficarmos apenas em um exemplo, enviou certa vez mais de 100 mil notificações para o Youtube no mesmo dia (VON LOHMAN, 2012: 173).

²⁸ A despeito das mais de 30.000 notificações judiciais e processos movidos pela *Record Industry Association of America* (RIAA) nos Estados Unidos entre 2003 e 2008, o compartilhamento de arquivos digitais não cessa de crescer (ELETRONIC FRONTIER FOUNDATION, 2008).

em três proposições principais: que a inexistência da garantia futura do monopólio do uso de uma obra, e dos lucros dela advindos, inviabilizaria a captação de investimentos necessários à sua feitura; que sem a possibilidade de exercer um rígido controle sobre o conteúdo de uma obra, sua qualidade inevitavelmente decairia; que a ausência de controle sobre o nome e a marca de um produto dificultaria sobremaneira sua identificação pelos consumidores (BOYLE, 2011: 129). O *rationale* deste argumento nunca esteve em resguardar o lucro decorrente da exploração da obra, embora isto estivesse previsto, e sim em prover um monopólio mínimo necessário para gerar incentivos à criação, experimentação e empreendedorismo; findo o monopólio, o trabalho cai em domínio público, podendo ser utilizado livremente²⁹. Tendo em mente que o retorno financeiro da maioria dos autores vem num período entre 5 e 10 anos, e que depois disso a garantia de exclusividade de direitos é na verdade uma espécie de “bilhete premiado de loteria”, que apenas uma minúscula parcela de autores terá a sorte de tirar, não é difícil concluir que o endurecimento da legislação privilegia a exceção em prejuízo da regra³⁰ (BOYLE, 2011: 125-126). Resta evidente que não se trata de um mecanismo que visa a salvaguardar a atividade criativa, e sim um protecionismo erigido para o benefício exclusivo de certos tipos de negócio (LESSIG, 2005: 30), em que a fortuna de alguns poucos é construída sobre a negação do usufruto da maioria, numa clara ilustração de como direito pode converter-se num instrumento de reprodução e ampliação da desigualdade. Não surpreende que o recrudescimento das leis de propriedade intelectual tenha coincidido com a consolidação da política de transferência de renda colocada em movimento pela doutrina neoliberal (DEAN, 2012: 122).

A própria base economicista do argumento de que a proteção à propriedade intelectual estimula a inovação vem sendo colocada em xeque. Não há correlação significativa entre a produtividade da economia e o número de

²⁹ As primeiras leis de proteção autoral não facultavam a posse absoluta de uma propriedade intelectual ao seu autor; os direitos podiam ser expropriados em nome do uso justo e do interesse público (MAY, 2000). Nos EUA, a duração do *copyright* passou de 12 anos (em média) em 1776 para 95 anos em 1999 (BOUTANG, s/d/p: 34).

³⁰ Um outro exemplo dos efeitos deste sistema pode ser observado na discrepância da disponibilidade de títulos de acordo com a data de sua publicação. Uma pesquisa recente indica que o número de livros da década de 1850 disponíveis na Amazon é o dobro dos anos 1950, e que há mais edições da década de 1910 do que de 2000. Fonte: <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2013/07/the-hole-in-our-collective-memory-how-copyright-made-mid-century-books-vanish/278209/>

patentes (BOLDRIN e LEVINE, 2013); observadas as séries históricas, as patentes revelam-se contra-producentes, pois ao garantirem fortes direitos de propriedade intelectual às primeiras gerações de inventores, acabam na verdade desencorajando a inovação posterior (MOSER, 2013; DRAHOS, 2010). O panorama é semelhante no campo direito autoral relacionado às artes: o exclusivismo do *copyright* não beneficia a maioria dos criadores (KRETSCHMER, 2012). Entretanto, os danos decorrentes do estatuto atual da propriedade intelectual ultrapassam a esfera do econômico, sendo também e sobretudo uma questão social. “Pela primeira vez em nossa história”, afirma Lessig (2005: 29-30), “a maneira cotidiana de os indivíduos criarem e compartilharem cultura estão ao alcance das diretrizes legais.” A linguagem é hoje multimídia – escrever, no século XXI, inclui som e imagem –, e no entanto as leis que regulam os artefatos multimídia são totalmente diferentes das que regem o texto escrito, impedindo por exemplo a prática da citação. O ato de citar permite que localizemos nossos discursos dentro de uma tradição, de uma herança; é na verdade uma das operações através das quais lhes asseguramos continuidade. Não precisamos pedir autorização para citar um autor em redação escolar, tese de doutoramento ou matéria jornalística – a existência de tal obrigatoriedade seria um entrave à produção de textos, um freio ao desenvolvimento criativo e intelectual. Mas é exatamente isto o que se exige do indivíduo que faz um *remix*, que é uma forma de citação, seja em música ou vídeo (LESSIG, 2012: 160).

A tecnologia transformou a cópia digital numa operação irrelevante, mas advogados permanecem obcecados em vigiá-la, juízes em puni-la. É enorme a distância entre baixar um filme para assisti-lo em casa, e gravá-lo em DVDs a serem vendidos em camelôs. Do mesmo modo, o crime de plágio é de todo distinto do uso de três segundos de uma ou mais músicas para produzir um *remix* que resultará absolutamente diferente das partes que o compõem. Ainda assim, as leis vigentes pouco levam em consideração a finalidade da cópia, e não distinguem entre amadores e profissionais, entre plágio e uso de “referência” para criar algo novo – tudo é pirataria. Some-se a isto a criminalização da prática do compartilhamento entre pares (*peer-to-peer*, ou p2p), e o resultado é um sistema legal que está empurrando uma gerações inteiras para a ilegalidade. Traça-se arbitrariamente uma linha artificial que distinguiria as trocas autorizadas das

ilegais, o que resulta na contradição de permitir, por exemplo, o compartilhamento livre das informações, experiências e esperanças que culminaram com o levante dos egípcios na Praça Tahrir, mas não as trilhas sonoras que lhes embalam o sonho de modernidade. Neste contexto, justificar a asfixia imposta por direitos de propriedade cada vez mais rígidos e, mais ainda, aplicá-los na prática, torna-se um malabarismo conceitual e político altamente impopular, inclusive entre certos setores liberais, cientes de que tal legislação limita a possibilidade do capital tirar proveito das forças produtivas numa era em que conhecimento e invenção são as molas mestras do desenvolvimento. Parece não haver alternativa: ou bem redefinimos a legislação de direitos autorais, ou viveremos num regime que conjuga a pilhagem corporativa das externalidades positivas com a criminalização dos comportamentos que eventualmente as produzem (BOUTANG, s/d/p: 41).

O debate acerca desta redefinição de direitos comporta visões bastante antagônicas a respeito de como lidar com a questão da informação e da cultura na era digital. Stallman e a *Free Software Foundation* pretendem ampliar sua bem sucedida *General Public License* (GPL), argumentando no sentido de que toda produção cultural deveria estar disponível de graça, para ser usada e remixada livremente. A proposta levantou objeções variadas. Poderia todo trabalho ser tratado da mesma forma que um *software* de criação e uso compartilhados, isto é, ser concebido como um produto que dispensaria qualquer restrição em seu manejo? *Softwares* são bens “fungíveis” (*fungible*), ou seja, bens cujas partes constituintes são substituíveis, e cujo modo de avaliação é primordialmente utilitário. Há um bom motivo para sustentar que bens fungíveis deveriam ser distribuídos livremente: podem ser aperfeiçoados e trocados por versões melhoradas. Criações artísticas, por outro lado, geralmente não podem ser substituídas por cópias (quem pagaria para ver uma réplica da “Mona Lisa?”), nem serem medidas por sua utilidade, tampouco substituídas por versões melhoradas delas mesmas (BENENSON, 2012: 182-183). Levada ao extremo, a proposta de Stallman poderia resultar na dissolução da noção de autor, e em menos incentivos para a criação artística.

A iniciativa do *Creative Commons* buscou oferecer uma saída para esta questão, substituindo a ideia de “todos os direitos reservados” pela ideia de

“alguns direitos reservados” (LEMOS, 2005: 14). Trata-se de um conjunto de ferramentas que faculta ao criador de uma obra a decisão sobre como quer protegê-la; se quiser permitir que sua obra possa ser compartilhada, remixada ou distribuída livremente por terceiros, basta escolher a licença correspondente³¹. O *Creative Commons* pretende “dar poder e autonomia às redes criativas globais fundadas na generosidade intelectual, atribuindo a elas um estatuto jurídico para que os conteúdos produzidos possam gerar modelos de negócios abertos, democráticos e incluídos” (LEMOS, 2005: 14), possibilitando um meio-termo entre a asfixia paralisante das leis de propriedade intelectual e a abertura total derivada da experiência do *software* livre. Em que pese o mérito de haver deslocado o debate sobre direitos autorais, o *Creative Commons* foi criticado por não oferecer uma alternativa realmente disruptiva ao sistema vigente. Há vários pontos a serem observados. Primeiro, o *Creative Commons* não é erigido por sobre uma posição ética claramente distinguível, ao contrário do Software Livre (HILL, 2005). Suas licenças são fragmentadas, não estipulam um padrão de liberdades comuns e, diferente do Software Livre e *Open Source*, insistem na “filosofia de reservar direitos aos proprietários de direitos autorais ao invés de oferecê-los ao público (CRAMER, 2012: 177). O *Creative Commons* não faria mais do que flexibilizar, e mesmo assim de modo apenas marginal, o uso de uma minoria de obras sob suas licenças. O principal – permitir que os usuários possam tornar-se produtores, como é o caso do Software Livre – ele não faz, isto é, não abre a possibilidade de criar efetivamente um *common*, razão pela qual a própria denominação *Creative Commons* seria enganosa³² (ibidem: 178). Ao manter intacta a divisão entre produtor e consumidor, reforçando o controle do primeiro em prejuízo do usufruto do segundo, o *Creative Commons* estaria na verdade impossibilitando o estabelecimento de novos *commons* de informação e cultura. Os “alguns direitos reservados” não alteram a questão da transferência da propriedade da obra a uma classe de proprietários, portanto não seriam mais do que um “*copyjustright*”, que, em essência, permanece incorporando e reforçando a lógica do controle (KLEYNER, 2012). Visto desde uma perspectiva economicista

³¹ São seis os tipos de licenças previstas no *Creative Commons*, detalhadas na página da iniciativa: <http://creativecommons.org.br/as-licencas/>

³² A maioria do conteúdo disponível sob licenças *Creative Commons* não é reutilizável, estando protegida como uma obra “normal”. A título de ilustração: das 8 milhões de fotos postadas no Flickr sob licença CC, menos de 1/5 permitem livres alterações, sendo que mais de 1/3 não permitem qualquer tipo de modificação (CRAMER, 2002: 179).

radicalmente igualitária e libertária, o *copyright* seria o equivalente a legislação de drogas do século XXI: “Todo mundo sabe que é obsoleta, antifuncional e privadora do direitos das pessoas; guerras absurdas são travadas em seu nome. A correção é simples, consiste em aboli-las” (CRAMER, 2012: 184). É precisamente nesta direção que caminha a proposta do *Copyfarleft*, uma licença híbrida que incorpora a divisão de classes no seu desenho legal de modo a salvaguardar a exclusividade de uso de uma obra apenas para aqueles que não exploram o trabalho de outrem (KLEYNER, 2012). As regras válidas para o produto do trabalho baseado em *commons* seriam diferentes das vigentes para quem possui propriedade privada e emprega trabalho assalariado – o objetivo é instituir uma assimetria para corrigir a distorção resultante da apropriação do trabalho pelo capital. Kleyner sugere uma distinção entre o uso endógeno de uma obra produzida em sistema de *commons*, isto é, feita no comum para o comum (e que teria portanto licença livre), e seu uso exógeno, produzida em regime comum, mas utilizada fora dele; nesse caso, a licença implicaria em restrições e compensações aos produtores. O intuito é permitir que os trabalhadores imateriais sejam remunerados através de sua atividade cooperativa, sem que o produto resultante de seu esforço possa ser integralmente apropriado pelo capital.

Fugiria ao escopo deste trabalho avaliar o rendimento das alternativas às leis de propriedade intelectual até aqui vislumbradas, *Open Source*, *Creative Commons* e *Copyfarleft*. Mais importante para os nossos propósitos é atentar para o deslocamento que operam no debate sobre o estatuto da informação e da cultura no capitalismo cognitivo. Tais iniciativas fazem parte de um movimento mais amplo que convencionou-se chamar de A2K (*Access to Knowledge*), que abrange esferas tão distintas quanto a biogenética, a luta pela quebra de patentes de medicamentos e a proteção dos recursos de populações indígenas (SELL, 2010; CORREA, 2010). O A2K pode ser entendido como movimento social cujo sucesso depende em alguma medida da construção de uma identidade comum que apela a algo para além de interesses idiossincráticos de cunho utilitário, insistindo em que todo direito deve ser avaliado contra o pano de fundo do domínio (e do interesse) público. Apesar de comportar grupos que falam em nome de seus interesses particulares, o A2K avança alegações de caráter universal – tematizando o direito ao acesso à informação e procurando ampliar o espaço do

domínio público –, sem no entanto almejar construir um sujeito unificado (KRIKORIAN, 2010: 73). O objetivo daqueles que se reconhecem como parte do A2K não é fechar-se sobre si próprios, formando um grupo excludente, ou então materializarem-se num contra-público subalterno (FRASER, 1992), mas somar esforços de singularidades no sentido de alterar o horizonte de práticas asfixiadas pela hegemonia do sistema de propriedade intelectual, colocando a questão do *acesso* em nova chave.

O termo *acesso* aparece então embebido na linguagem dos direitos humanos, contraposto à ética da exclusão encarnada na propriedade intelectual, a partir das lutas pela quebra de patentes de remédios, notadamente o da AIDS (KAPCZYNSKI, 2010). Ao seu lado, noções como a de *compartilhamento* e *comum*, que irão ajudar a ampliar o vocabulário da luta por redistribuição e equidade, comprometem o A2K com valores como autonomia e governança coletiva, colocando em ação um desafio à propriedade intelectual não apenas ao nível da práxis do direito, mas também e sobretudo no registro epistemológico. Isto porque, como é sabido, a linguagem da propriedade herdada da tradição liberal construiu discursivamente o indivíduo como proprietário de si, pavimentando o caminho para a uma teoria da identidade na qual o *self* e suas posses são percebidos como se fossem uma coisa só, como se habitassem “a mesma órbita de significado” (LIANG, 2010a: 280). Some-se ao mito romântico do autor como gênio solitário (LEMLEY, 2011) e o resultado será o enraizamento do costume de pensar em nossos atos de leitura, escrita, criação e compartilhamento como estando isolados de relações sociais, fora de qualquer universo relacional. Terreno perfeito para que o vocabulário da propriedade intelectual possa vir a se estabelecer como uma narrativa universalmente inteligível sobre o que constitui personalidade e propriedade, e sobre como ambas estão interligadas.

O vocabulário do A2K aponta para uma concepção relacional do *self*, que ajuda a repensar nossos pressupostos sobre propriedade e personalidade, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento (LIANG, 2010a). Solapa a noção neoclássica do ator racional auto-interessado. Insiste na generosidade e no poder criativo da multidão. Enfatiza a ideia de que a força produtiva reside *entre* os

indivíduos, não dentro deles, estando portanto localizada nas estruturas que permitem e encarnam as conexões, o que atesta a relevância da noção de rede (KAPCZYNSKI, 2010). Hospitalidade, gratidão, cooperação, altruísmo: noções que pareciam condenadas ao desuso, dada a hegemonia da linguagem contratualista do direito, ganham protagonismo pelo vocabulário do A2K. Ao enfatizar as idéias de responsabilidade e obrigação como partes de uma ecologia do conhecimento, o A2K ajuda a desestabilizar o fechamento operado pelo exclusivismo atual da propriedade intelectual. O A2K convida a reconsiderar nosso relacionamento com aquilo que criamos, de modo a pensarmos não em termos de autoria, mas de *proximidade* (LIANG, 2010a). Proximidade com coisas e pessoas cria cuidado e responsabilidade, gerando um novo registro ético dentro qual podemos examinar a relação entre personalidade e propriedade. O potencial da produção social e do compartilhamento colocados no mundo por iniciativas A2K não

vem de seu *status* de soluções para o problema do conhecimento ou do déficit da informação tomados em si mesmos, mas de sua rearticulação de relacionalidades alternativas, que não dão origem a maneiras coesas e não-problemáticas de perceber o *self* e suas posses. Ao contrário, elas nos oferecem uma *oportunidade de pensar sobre as maneiras através das quais os atos de compartilhamento criam novas formas de intimidade e de relacionamento mútuos*. O movimento global de acesso ao conhecimento é atualmente tão baseado na linguagem do direito e da equidade quanto é dependente de atos de generosidade e doação. Numa era em que a linguagem do roubo, da desconfiança e do pânico balizam nossa relação com mundo, é sobremaneira importante recuperar as bases éticas de nosso relacionamento com o próximo e com o mundo (LIANG, 2010a: 289; tradução e ênfase minha).

Relacionalidades alternativas, proximidade, generosidade, doação: podemos agora retornar à reflexão sobre os *commons*, observando as afinidade eletivas entre as práticas que os informam e o vocabulário que orienta o A2K. A simbiose é evidente. As práticas sociais inerentes aos *commons* abrem possibilidades que o vocabulário do A2K ajuda a alargar por questionar no nível do direito a legitimidade de um ordenamento político que, cercando e privatizando o comum, a tudo mercantiliza. Claro está que críticas de autores como Caffentzis (o papel que os *commons* podem desempenhar nas formas de acumulação do capital como condição *sine qua non* para que possamos pensá-los desde uma perspectiva emancipatória) e Pasquinelli (atentar para a necessidade de uma noção de direito autoral que leve em conta a questão de classe, de modo a corrigir a

distorção resultante da apropriação do trabalho imaterial pelo capital) cumprem a importante função de colocar o debate em seu devido marco analítico, evitando devaneios ingênuos de uma retórica triunfalista que só faz obscurecer as armadilhas e antagonismos enfrentados pela luta contra-hegemônica. É verdade que o recurso às TICs acaba alimentando o funcionamento do capitalismo, dado que supõe o emprego de computadores e toda a estrutura técnica que mantém a rede de pé. Acatado o argumento, seria preciso não esquecer que, quando estão on-line, indivíduos gastam a maior parte de seu tempo em operações de dádiva, não de mercado, operações estas que “têm o efeito de instalar terríveis hábitos de gratuidade, de acesso devido, de direitos, e não o sentimento disciplinador do endividamento. Em vez de promover o consenso do controle e o desejo de ser governado, elas legitimam a via *exit*, a fuga, o dissenso criativo” (BOUTANG, 2012: 85). Talvez seja então o caso de reconhecer que o paradoxo é de mão dupla: o *hacker* que luta contra o “sistema” ajuda em alguma medida a lhe sustentar, já que ele mesmo é um consumidor da tecnologia, da mesma forma que o blogueiro que gasta seu tempo elogiando o livre mercado também já está em alguma medida contribuindo para solapá-lo, dada a sua contribuição para a economia *hi-tech* da dádiva. Em resumo, o materialismo empedernido de alguns autores aqui examinados deve ser visto como o necessário ponto de partida para a reflexão, não seu desfecho. Se o tomarmos por conclusão, como se última palavra fosse, arriscamos a perder de vista o fato de que as iniciativas *commons* e A2K podem ter impacto subjetivo subversivo ou emancipatório a despeito de não contribuírem já para a sabotagem da acumulação capitalista. Há níveis diversos de resistência, cada um com sua própria temporalidade.

Como vimos, a relação entre *commons* e capitalismo é necessariamente ambígua, sua co-dependência e co-evolução tornam difícil decretar em definitivo quem é explorado e quem é explorador. O capital precisa dos *commons* para lidar com as contradições que cria – suas estratégias de crescimento intensificam as crises de reprodução ecológica e social, o que lhe obriga a buscar modos alternativos de governança de relações sociais, ou outras formas de sociabilidade para fortalecer sua agenda – tanto quanto os movimentos de resistência precisam confrontar o cercamento dos *commons* pelo capital (DE ANGELIS, 2013: 606-609). Depois de décadas de governança neoliberal, as desigualdades resultantes

são tão pronunciadas, os fracassos tão evidentes, que não podem mais ser escondidos; não é exatamente um acaso que o capital dependa em certa medida de elementos comunistas, como o *general intellect*, a cooperação e os *commons*, e que precise fazer uso freqüente de seu imaginário (BEVERUNGEN et al, 2013: 486-487). Mas o capital não pode capturar *commons* sem se deixar infectar. Ao tentar explorá-los, incorporando formas de cooperação para a criação do mais valor, o capitalismo incuba práticas econômicas e relações sociais alternativas erigidos por sobre valores éticos e disposições epistemológicas que provêm as bases para o questionamento e crítica das relações econômicas existentes (CARLONE, 2013). *Commons* não são meros espaços em que trabalho e vida podem se desenrolar de forma mais rica, autônoma e sustentável; são ambientes em que a crítica e a resistência encontram terreno fértil para se desenvolver, dado que pressupõem relações sociais, laços e compromissos que sustentam práticas antagônicas à lógica neoliberal da competição (HOEDEMAEKERS et al, 2012: 379). É difícil imaginar hoje a emancipação do capital sem levar em conta as experiências de auto-organização materializadas em *commons*. Na medida em que se afiguram como sistemas capazes de criar bases intersubjetivas para modos alternativos de articular a produção social, *commons* podem ser apropriadamente vistos como a unidade mínima ou célula primitiva do *commonismo*³³ (DYER-WITHEFORD, 2010: 106). Capitalismo e *commonismo* são sistemas autpoiéticos – em sua operação, reproduzem também as relações que permitem e garantem sua reprodução – cujos fluxos metabólicos são regulados por dinâmicas que lhes são internas. A diferença é que, ao contrário do capital, *commons* podem se reproduzir sem que haja crescimento, isto é, sem minar as bases que garantem sua reprodução no tempo (DE ANGELIS, 2013: 607-610).

Evidentemente, não há motivos para supor que iniciativas “commonistas”, e a economia da dádiva que colocam em movimento, tenham condições de sobrepujar economicamente a força do capital financeiro globalizado. Por ora, seu maior impacto é cultural e assim deverá permanecer, o que aos olhos de muitos autores é suficiente para condená-los à irrelevância. Contudo, que os maiores impactos dos *commons* (e também, até aqui, das iniciativas A2K) se dêem no

³³ Dyer-Withford faz questão de distinguir *commonismo* de comunismo, alertando para a importância de diferenciar nossos objetivos e métodos atuais daqueles empregados em “catástrofes passadas” (2010: 106).

terreno da cultura deveria ser visto como um motivo a mais, e não a menos, para que reconheçamos sua relevância. Então não podemos caracterizar a economia pós-fordista como estando justamente fundada na cultura – “na cultura da inovação, na cultura do risco, na cultura das expectativas e, por fim, na cultura da esperança no futuro”, como afirma Castells? (2003: 94). O colapso das fronteiras entre economia e cultura característico do contexto pós-fordista opera de duas maneiras: “a economia interpenetra a cultura e a transforma em mercadoria (a economização da cultura), e a cultura por sua vez é acoplada à economia, perdendo sua autonomia no processo (a culturalização da economia)” (VANDENBERGHE, 2008: 891; tradução minha). Da mistura entre economia e sociedade surge, por um lado, um conceito de cultura como fonte de criação de valor perfeitamente ajustado às condições de produção da economia (MACLELLAN, 2012) e, por outro, uma vida social em que tudo, do poder econômico ao poder do estado a psique individual, torna-se cultural. A cultura, em suma, assume parcialmente um papel que antes cabia exclusivamente às forças materiais de produção (VANDENBERGHE, 2008: 891).

A força do debate e da inspiração que *commons* e A2K suscitam é sobretudo uma questão de linguagem. Se o paradigma do *commons* não se refere a um sistema baseado em propriedade, contratos, direitos e mercado, mas antes a um conjunto de normas sociais e de mecanismos legais que permitem às pessoas administrarem seus recursos compartilhados, então os critérios que mobiliza não são, por exemplo, o PIB ou a margem de lucro, mas sim critérios humanísticos não-mensuráveis, como legitimidade moral, consenso social, equidade, transparência na tomada de decisão e sustentabilidade. A reflexão que gravita em torno da ideia de bem comum impõe o valor da vida como medida, não o valor de troca: o valor de uma ideia, de uma relação social, de um afeto, de uma forma de vida, não apenas ultrapassa o valor materialista que a racionalidade econômica tenha lhes impingir, mas desafia todo seu sistema de medição, exigindo uma nova régua (HARDT, 2009). Os *commons*, assim como as iniciativas A2K, recolocam a ideia de inalienabilidade, isto é, que certos recursos não podem ter valor monetário fixado, por estarem para além deles. Nomear um recurso de “comum” é sinalizar sua pertença à multidão, e afirmar que sua existência serve “a propósitos mais amplos do que os que o mercado oferece” (BOLLIER, 2010: 51). Mas

qualquer operação de *nomeação* nunca é um ato isolado, estando sempre imersa numa complexa articulação de tramas políticas e práticas lingüísticas – daí a importância de atentarmos para o vocabulário corrente, para saber em que medida ele a facilita ou prejudica.

Uma analogia útil: até a década de 50, ninguém sabia direito como compreender a questão ecológica porque não havia uma narrativa abrangente, uma linguagem dentro da qual fenômenos distintos e aparentemente desconectados entre si – poluição atmosférica, migração de aves, detritos tóxicos nos rios, desmatamento etc. – pudessem ser coerentemente formulados e entendidos (BOYLE, 1997). A ascensão do vocabulário ambientalista deu impulso ao movimento ecológico, que por sua vez ajudaria a cristalizar uma nova sensibilidade em relação ao tema, inscrevendo-a definitivamente na agenda de preocupações políticas e sociais desde então. Quando falamos no comum ecológico, generalizamos tudo o que nos afeta em forma de um discurso político. Por que não podemos fazer o mesmo, generalizar o sentido da atividade produtiva e intelectual em torno de projetos de cooperação de modo a transformá-lo num discurso político vinculante? (NEGRI, 2006: 29). O vocabulário do *commons* e A2K pode nos ajudar a nomear e organizar um conjunto de fenômenos distintos que ainda não são entendidos como relacionados entre si ou com a saúde de nossas pretensões democráticas, assim provendo um modelo alternativo e coerente para alinhar preocupações éticas, sociais e econômicas (BOLLIER, 2011: 30). Vejamos: o discurso do *commons* é a um só tempo *descritivo*, dado que identifica modelos de governança comunitária que de outra forma passariam despercebidos; *constitutivo*, porque, ao nos fornecer uma nova linguagem, ajuda a construir novas comunidades baseadas nos princípios de comunalidade, estranhos às disposições de mercado; e *expressivo*, na medida em que sua linguagem permite afirmar a conexão pessoal com um conjunto de recursos socialmente compartilhados, e com a solidariedade. Opera uma inversão fundamental, qual seja, a comunidade é o “acionista” – mas os interesses pelos quais ela zela não estão à venda. Assim, indivíduos ou empresas que escarnekem de consensos e preocupações comunitárias é que passam a ser *free riders* tentando evitar a *accountability* de normas sociais (ibidem: 29-33). E se levarmos em conta o fomento da inter-relação ou conexão entre os três tipos de *commons* –

ecológico, social, informacional –, podemos começar a divisar a circulação de lutas³⁴ comunais, cuja consolidação é condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma nova ordem social que está para além do capital (DYER-WITHEFORD, 2010: 109).

Tudo somado, não é difícil perceber que a prática e o vocabulário do *commons* e do A2K implica numa *repolitização da economia*. Os três domínios de *commons* tornam evidente as falhas do mercado: o desastre ecológico é a revanche das externalidades negativas; o aprofundamento do abismo da desigualdade, a fome e o empobrecimento atestam a dinâmica de concentração inerente ao mercado; as redes de informação evidenciam a inabilidade do mercado acomodar suas próprias externalidades positivas, prevenindo inovações através de legislações excessivamente rigorosa (DYER-WITHEFORD, 2010: 109). Ao contribuir para a constituição e expressão de práticas de produção entre pares (*peer-to-peer*) que atravessam o manejo dos recursos comuns de informação e conhecimento, a linguagem dos *commons* ajuda a alargar a fenda na parede neoliberal: se partirmos tanto da constatação de que a economia globalizada depende crescentemente da informação, quanto do reconhecimento de que a informação é cada vez mais compreendida e experimentada como um bem comum, não como uma mercadoria, então temos bons motivos para acreditar que a repolitização da economia operada pelo vocabulário do *commons* e do A2K possa tornar-se uma das principais linhas de resistência ao que Zizek, seguindo Rancière, chama de “pós-política”, que nada mais é do que a ideologia que permite ao neoliberalismo apresentar-se como um conjunto de soluções técnicas, a-ideológicas, cujo critério de validação repousaria num pragmatismo também ele próprio entendido como neutro ou puramente objetivo. A linguagem dos *commons* e do A2K poderia então ajudar a retomar o que é próprio à verdade da política, “modificar a própria trama que determina a maneira como as coisas funcionam” (ZIZEK, 2006a: 42).

³⁴ Como exemplo desta circulação de lutas operadas por *commons*, Dyer-Witthford (2010:110) nos pede para imaginar a seguinte possibilidade: uma instituição de educação financiada pelo estado (*commons* social) desenvolve e sustenta redes *open source* (*commons* informacional) que criam softwares para serem usados em agricultura comunitária (*commons* ecológico).

2.3. A Economia Hi-Tech da Dívida

A advertência de Rorty (2007) acerca da linguagem – uma ferramenta para lidar com a realidade, não seu espelho – pode ser útil à nossa reflexão. Abre a questão para os usos a que um determinado vocabulário se presta, ou as formas de vida a que dá ensejo, sem no entanto as determinar por completo. Poderíamos perguntar então que tipo de pedagogia o vocabulário e as práticas próprias a *commons* e A2K favorecem, que corpo de hábitos ajudam a inculcar. Aqui reencontramos a dívida, ou melhor, a economia *hi-tech* da dívida.

No entanto, autores tão diversos como os marxistas-autonomistas Antonio Negri, Michael Hardt e Nick Dyer-Witheford, ou os commonistas-liberais Yochai Benkler e Clay Shirky, cujas obras são incontornáveis ao pesquisador que procura compreender em chave positiva os impactos políticos e sociais da internet, praticamente não fazem menção à economia *hi-tech* da dívida; quando o fazem, é para descartá-la como se irrelevante ou inapropriada fosse. O otimismo que compartilham acerca do significado e dos efeitos da produção social (Benkler, Shirky), ou do trabalho imaterial da multidão (Negri e Hardt), baseia-se, como já foi dito, no caráter cooperativo das interações entre os agentes, e no impulso dado pelas TICs à consecução de projetos animados por este espírito voluntarista, colaborativo e democrático. Tal otimismo é projetado de formas distintas. Liberais-commonistas vêem a economia da informação ligada em rede reforçando as raízes liberais: “A diversidade de formas de se organizar a produção e o uso da informação abre um espectro de possibilidades para a busca dos valores que estão no cerne do ideário político de sociedades liberais: liberdade individual, um sistema político mais genuinamente participativo, uma cultura crítica e justiça social” (BENKLER, 2006: 7-8; tradução minha). Marxistas-autonomistas, ao contrário, enxergam como a novidade capaz de romper com tal ideário e instalar uma nova ordem, esta sim democrática posto que constituída diretamente pelo fazer cotidiano da multidão. Todos, contudo, colocam no cerne desta transformação facilitada pelas redes cooperativas a questão da autonomia. Mais ainda, *tanto o marxismo-autônomo quanto o commonismo-liberal enxergam na disseminação da lógica da dívida uma condição de possibilidade da renovação da democracia.*

Os autores, contudo, parecem não percebê-lo. Shirky fala no “poder de organizar sem organizações”, que estaria sendo acionado numa escala sem precedentes em função da internet, mas não investe numa reflexão mais aprofundada sobre os mecanismos intersubjetivos que atravessam as atividades de colaboração que tanto elogia. Benkler até está ciente do quanto alguns de seus argumentos são próximos à teorização da dádiva, mas limita-se equivocadamente a observar que a antropologia e a economia *mainstream* tratam a literatura da dádiva como dizendo respeito apenas a sociedades arcaicas ou periféricas, não ao ocidente moderno capitalista. É certo que faz um ótimo trabalho em reunir as melhores evidências de que dispomos até aqui na neurociência, economia comportamental, sociobiologia e psicologia aplicada, com o intuito de desbastar os fundamentos da *rational choice* (BENKLER, 2006; 2011). Porém, parece dar-se por satisfeito apenas em provar que nós somos muito mais cooperativos e solidários, ou menos egoístas e competitivos, do que os economistas supunham. Ironicamente, Benkler para no exato instante em que poderia levar sua própria conclusão a sério e, assim, perde a oportunidade de investir numa teoria da ação que lhe permitisse apreciar com maior rigor a produção e manutenção da tendência humana ao comportamento colaborativo.

Por seu turno, Negri e Hardt estariam em melhores condições de reconhecer a importância da dádiva para seu construto teórico, dado que rejeitam tanto o individualismo quanto o holismo metodológicos. Mas em momento algum explicam por quais razões, ou com base em que mecanismo, a multidão não cessa de trocar, compartilhar e colaborar de forma aberta, espontânea e livre de hierarquias. Ao contrário, a lógica da ação integrada e integradora da multidão é desde sempre ontologicamente pressuposta no próprio modo de ser do social. Em suma, Negri e Hardt pressupõem justamente aquilo que deveriam explicar. Novamente, o que falta é uma teoria da ação que pudesse lançar alguma luz sobre as engrenagens que regem a inclinação cooperativa que constitui parte significativa do funcionamento do social. Tal teoria da ação – é o que quero argumentar – pode ser encontrada na dádiva tal como formulada primeiramente por Marcel Mauss ([1925] 2005).

Mauss e Além: o Paradigma da Dádiva

Os argumentos desenvolvidos no *Ensaio sobre a dádiva* são bem conhecidos. Resumindo bastante, diremos somente que, observando diversos rituais de trocas em sociedades simples, Mauss (2005) notou que a circulação de bens e riquezas fazia parte de um “sistemas de prestações totais” – que englobava não apenas indivíduos, mas todos os aspectos econômicos, jurídicos, religiosos e mitológicos das coletividades envolvidas –, e que o mecanismo do qual tais sistemas dependiam para atualizar-se indefinidamente era a dádiva, entendida como a tripla obrigação de dar, receber e retribuir. Desnecessário descer aqui aos detalhes do trabalho de Mauss; antes, importa reter o que há de mais relevante em sua contribuição. “A idéia fértil de Mauss”, escreve Mary Douglas (2003; tradução minha), “foi apresentar o ciclo da dádiva como a contrapartida teórica da mão invisível”. Ao examinar a dinâmica vinculatória da reciprocidade colocada em movimento através da dádiva, Mauss mostrou que as ações podem ser, ao mesmo tempo, auto-interessadas e desinteressadas, obrigatórias e voluntárias. Tornou patente o caráter fictício da natureza utilitária do interesse. Desnaturalizou o pressuposto ontológico liberal. Afirmou a natureza simbólica da relação social: que são palavras, saudações e presentes, senão símbolos? (CAILLÉ, 1998).

A despeito da fertilidade de perspectiva que abriu, a obra de Mauss permaneceria relegada a uma espécie de segundo escalão da sociologia, abaixo dos “pais fundadores” da disciplina. Dentre as inúmeras críticas, talvez a principal esteve na afirmação de que a dádiva não configuraria um universal empírico; como via de acesso ao funcionamento do social, seria inadequada ao mundo moderno, porque atrelada a padrões de reciprocidade que já não existem mais, pelo menos não do mesmo modo que nas sociedades observadas por Mauss (CAILLÉ, 1998; 2002). Há que se ressaltar a influência de Levi-Strauss nesta maneira de ler a dádiva. No famoso prefácio onde apresenta, elogia e critica a obra de Mauss, Levi-Strauss (2005) aponta o que teria sido o principal erro do *Ensaio* – que a tripla obrigação de dar, receber e retribuir seria na verdade apenas momentos distintos da única obrigação realmente existente, a da troca. Em diapasão semelhante, Marshall Sahlins (1972) interpretou a dádiva como uma espécie de contrato social para sociedades arcaicas, uma alternativa à ideia

hobbesiana de guerra de todos contra todos. Não o contrato social, mas a troca: eis o fundamento da sociabilidade. *Insight* precioso, sem dúvida, mas de limitada valia à tarefa de pensar a vida no mundo moderno.

Esta, contudo, é uma maneira precária de compreender a dádiva. Se quisermos extrair todas as possibilidades abertas pela teorização sobre a dádiva, temos que rejeitar a leitura estruturalista de Levi-Strauss e, paradoxalmente, ir além de Mauss. Caillé (2002a) nota que o próprio Mauss é parcialmente responsável pelo não reconhecimento de toda a magnitude de seu trabalho: pouco afeito a sistematizações, deixou de investir numa teoria geral da dádiva. É precisamente esta a tarefa que o grupo de intelectuais reunidos em torno do M.A.U.S.S. (“Movimento Anti-Utilitarista das Ciências Sociais”) levou a cabo. Seu ponto de partida é o entendimento da dádiva como o terceiro paradigma das ciências sociais, ao lado de individualismo e holismo. Por paradigma, entende-se aqui “um modo generalizado e mais ou menos inconscientemente partilhado de questionar normativamente a realidade social e histórica e de propor para tais questões respostas positivas e normativamente significativas” (CAILLÉ, 1998). Vejamos rapidamente ambos os paradigmas dominantes para em seguida apreciar, por contraste, o da dádiva.

O paradigma individualista ou atomista – que goza há já algum tempo do *status* de postulado, o que significa que qualquer outro paradigma é automaticamente visto como desprovido de legitimidade, precisando portanto ser demonstrado (GODBOUT, 2002) –, tem como pressuposto ontológico o *homo oeconomicus*, e parte da ideia de que os fenômenos sociais podem ser compreendidos como resultado do entrecruzamento de ações efetuadas por atores racionais tomados isoladamente. Baseia-se nas noções de preferência e otimização: porque racional, o indivíduo age de acordo com seus interesses, que sabe exatamente quais são. Tal individualismo metodológico pode obter algum sucesso em explicar e prever dinâmicas de fenômenos coletivos, mas apenas se o comportamento dos atores isolados puder ser satisfatoriamente descrito dentro de poucos parâmetros e regras fixas; os problemas começam quando é preciso dar conta de dinâmicas complexas (LATOURETTE, 2002). Se é quase desnecessário assinalar a fragilidade de seu ponto de partida, o *self* desimpedido

(*unencumbered*) perfeitamente adequado ao liberalismo procedimental (SANDEL, 2006), talvez seja pertinente lembrar uma das principais razões do sucesso de sua naturalização. O indivíduo moderno vive em permanente contato com instâncias exteriores que insistem em lhe dizer, um tanto arbitrariamente, o que é melhor para si, daí a tendência em considerá-las ilegítimas. Neutro em relação a fins, o mercado acaba aparecendo como o lugar por excelência do respeito às preferências individuais, ou da fuga à hierarquia imposta. Visando a ausência da dívida no âmago das relações sociais, o mercado nos desobriga; oferece a possibilidade de saída das relações. Não surpreende que seja tido como operador da liberdade e da autonomia (GODBOUT, 2002: 66).

Qualquer que seja a forma assumida (culturalismo, estruturalismo, funcionalismo), o paradigma holista recusa a noção de um indivíduo que preexistiria ao mundo em que vive. Sabemos bem: os fatos sociais, as condições materiais de existência, o *habitus*, as “teias de significado” que os homens tecem para si próprios, são apenas maneiras distintas de afirmar a anterioridade da totalidade em relação ao indivíduo. Mais do que somente a soma das partes que a compõem, a totalidade seria cognitivamente, logicamente e normativamente anterior aos indivíduos a ela subsumidos. Assumindo de saída o *self* situado, isto é, a noção de que adquirimos nosso senso de identidade através das narrativas que dão sentido às histórias coletivas de que fazemos parte (MCINTYRE, 2001), a perspectiva holista reintroduz a dimensão moral no comportamento dos agentes (ETZIONI, 1997), partindo do suposto de que a ação não é comandada primordialmente pelo interesse, mas por normas e valores previamente introjetados.

Ambos os paradigmas partilham de um mesmo *modus operandi*: dividem a realidade em dois níveis distintos, micro e macro, para então buscar um caminho que consiga realizar a transição de um para o outro. Ao pressupor a existência separada de dois níveis, a ciência social talvez tenha se apressado em resolver questões com as quais devesse se preocupar mais demoradamente (LATOUR, 2002). Assim chegamos ao impasse em que individualistas e holistas se enredam, a incapacidade de pensar adequadamente a criação do laço social e, por extensão, o político (CAILLÉ, 1998). O holismo nada diz sobre como o laço social é

gerado. Postula-o como ontologicamente anterior aos sujeitos, quando na verdade deveria explicá-lo. Seria então impossível falar estritamente em ação, já que os indivíduos apenas aplicam regras que lhes preexistem, reatualizando a estrutura de que dependem. Se o holismo hipostasia a estrutura, o atomismo faz o mesmo com a agência. Mesmo as versões mais sofisticadas do individualismo metodológico, que admitem o caráter contextual da racionalidade, não dão conta de explicar o problema que Durkheim já havia identificado: não é possível fazer o altruísmo nascer do egoísmo, pois “se os sujeitos forem fixados em sua posição de separação inicial e de desconfiança mútua, nada poderá fazer com que saiam disso” (CAILLÉ, 1998). Parte do problema está no fato de que o modelo de racionalidade instrumental baseia-se na distinção fim-meio, ou na impermeabilidade dos meios em relação aos fins. Mas esta é uma falsa distinção: quantas vezes o meio de um fim não acaba virando ele próprio um fim? (GODBOUT, 2002). A *rational choice* desconsidera o fato de que os meios e os fins se influenciam incessantemente sob o efeito das emoções, dos sentimentos e do resultado das ações precedentes.

Holismo e individualismo pensam a sociedade segundo um eixo vertical, dentro do qual não há alternativa senão “supor que um dos dois termos [indivíduo e sociedade] preexiste à geração e seria, assim, transcendente à realidade que gera” (CAILLÉ, 1998). O dilema: ou bem o comportamento é livre, pautado pelo cálculo racional, ou é restringido e determinado pela obediência a normas. Para usar a terminologia weberiana, a perspectiva holista concebe apenas a ação tradicional, ao passo que a individualista postula a ação instrumental. Resta evidente que nem holismo, nem individualismo, possuem uma teoria pluridimensional da ação. Por esta razão, a dádiva é comumente compreendida de duas formas: ou as fazemos no interesse de sermos retribuídos, ou porque introjetamos normas que nos obrigam a fazê-las. Ambas as explicações são insuficientes. O paradigma da dádiva não nega esses momentos da ação, “mas serve-se da dialética para abordá-los sugerindo a maneira como devem ser pensados no âmbito de uma teoria pluridimensional e paradoxal da ação” (CAILLÉ, 2002c: 193-4). A dádiva não pode ser reduzida a nenhum dos pressupostos internos a ambos os paradigmas. Configura um terceiro paradigma, cujas características delinearemos agora.

O Paradigma da Dádiva³⁵

“Qualifiquemos de dádiva”, diz Jacques Godbout (1999: 29), “qualquer prestação de bem ou serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar, alimentar ou recriar vínculos sociais entre as pessoas”. O próprio autor adverte que não devemos pensar na dádiva como uma série de atos isolados, unilaterais, e sim como uma *relação*. Mais do que um gesto, um processo: via de regra, a dádiva insere-se numa sequência de dádivas. Como o mercado ou o estado, a dádiva forma um sistema. Pode ser encontrado, por exemplo, na troca de informações, frases e discursos. A palavra só pode circular se “houver sido previamente criada e simbolizada a própria relação que autoriza a palavra (...) e dela se alimenta” (GODBOUT, 1999: 21). Sem valor utilitário, e não podendo ser monopolizada por ninguém, a palavra é o veículo da dádiva mais abrangente que há, a conversação.

O paradigma da dádiva não impõe uma entrada específica, isto é, não procura explicar tudo pelo interesse, altruísmo, solidariedade ou disposições normativas. Não há algo como uma “última instância” a servir de fundamento³⁶. Na verdade, uma de suas implicações é que “os interesses instrumentais são hierarquicamente secundários em relação ao que se poderia chamar de interesses de forma ou de apresentação de si”, como a glória, a fama ou o reconhecimento (CAILLÉ, 1998). Tal maneira de colocar a questão inevitavelmente nos remete à teoria da ação de Bourdieu, cujo mérito está em reconhecer suas nuances estruturais. Com efeito, Bourdieu (2011) assinala que nenhum agente realiza atos absolutamente gratuitos, isto é, de forma arbitrária, livre de toda e qualquer motivação: há sempre uma razão, um sentido, mesmo inconsciente, em suas

³⁵ Estou atento ao fato de que Simmel pode com justiça ser considerado outro precursor do paradigma da dádiva, como o próprio Caillé (1998) o reconhece. Para um exame da proximidade entre Mauss e Simmel, destacando como os conceitos de sacrifício (no sentido de doação), reciprocidade e duração estão no cerne de suas obras, ver Papilloud (2004).

³⁶ Godbout (2002: 83) evoca superficialmente uma suposta natureza altruísta dos animais, numa tentativa – algo envergonhada, dada a ligeireza com que coloca o argumento, e certamente desnecessária – de associar dádiva e natureza humana. Teria feito melhor em radicalizar a perspectiva relacional que tanto se empenha em defender, abandonando qualquer pretensão de sugerir um fundamento natural ao qual pudesse recorrer para ancorar a dádiva. Sabemos que a sociobiologia de William Hamilton e O.E. Wilson forneceu uma teoria da relação entre altruísmo e natureza humana (LEHRER, 2012), e que a economia comportamental demonstrou que, em regra, os indivíduos agem de maneira mais cooperativa do que auto-interessada. Mas isto não deveria nos levar a buscar na natureza um fundamento para a dádiva, por motivos que ficarão claros mais adiante.

ações. Assim, Bourdieu substitui a noção de interesse, entendida em seu sentido utilitário, pela de *investimento*, que é também uma energia libidinal, um interesse que o ator possui no próprio jogo social, que reconhece como válido, digno de ser jogado. O investimento, contudo, não deve ser entendido como uma disposição ontológica, mas sim como o resultado da interação entre as pulsões naturais e os diversos *campos*, na acepção bourdieusiana do termo. Existem tantos tipos de investimentos quanto de campos: a socialização da libido é justamente a transformação de pulsões em interesses específicos. Cada campo, ao se constituir, constitui também uma forma de interesse, que pode ser, na superfície, próxima ao desinteresse. Há diversos campos que fomentam aquilo que Bourdieu chama de “o interesse pelo desinteresse” – os campos artístico, científico e religioso, por exemplo –, o que dá ensejo a uma “disposição generosa” entre os seus atores. Cabe a pergunta: é então possível um ato realmente desinteressado? A resposta, segundo Bourdieu, deve ser buscada nas condições materiais de existência: “A questão da possibilidade da virtude [desinteressada] pode, portanto, ser remetida à questão das condições sociais de possibilidade em universos nos quais disposições duradouras de desinteresse podem se constituir e, uma vez constituídas, encontrar condições objetivas de reforço constante, tornando-se o fundamento de uma prática permanente da virtude” (BOURDIEU, 2011: 152-3). É precisamente aí que começamos a vislumbrar as limitações da teoria de Bourdieu para pensar a dádiva. Referir-se ao desinteresse como uma virtude, inscrevendo-a nas disposições dos campos que as fomentam e sustentam, acaba por obnubilar a compreensão de seu aspecto paradoxal – o fato de que a dádiva pode ser, ao mesmo tempo, um ato interessado e desinteressado, conformando processos cujos vínculos gerados podem ser de natureza solidária ou agonística –, além de deixar sem explicação a ocorrência de atos desinteressados mesmo em campos que lhes sejam hostis, como o das trocas mercantis³⁷.

No entanto, Bourdieu tem razão quando assinala que nem Mauss, nem Levi-Strauss, observaram o intervalo de tempo entre a dádiva e sua retribuição, cuja função seria colocar um véu entre a dádiva e a retribuição, de tal modo que os atos pareçam singulares, não relacionados entre si. É o intervalo de tempo que cria a ambigüidade, a incerteza, e que permite que a retribuição seja vista ela

³⁷ Para uma crítica à compreensão de Bourdieu a respeito da dádiva, ver Adloff, 2006.

própria como uma dádiva – do contrário, seria um “toma lá da cá”. Mas para que tal retribuição possa ser percebida também como uma dádiva, é preciso que todo o processo seja mantido em silêncio, um silêncio sobre seus mecanismos de funcionamento, conformando aquilo que Bourdieu denomina de o “tabu da explicitação”. Em outras palavras, se as regras forem conscientemente percebidas e enunciadas pelos atores envolvidos, introduz-se o cálculo da dívida, o que assinalaria a morte da dádiva enquanto tal. Se fazemos questão de não a explicitar, se a dádiva deve permanecer fora de qualquer enunciação formal, é justamente para introduzir ou manter a abertura para a incerteza e a indeterminação, sem as quais não poderá perpetuar-se (GODBOUT, 1999: 215).

Esta “verdade estrutural”, diz Bourdieu, seria como que “recalcada coletivamente”: as partes envolvidas numa sequência de dádiva colaboram para manter tudo no terreno do não-dito para “*negar a verdade da troca*” (BOURDIEU, 2011: 160; *itálicos meus*). Nesta perspectiva, o tabu da explicitação seria fundamentalmente um trabalho de negação. Mas se rejeitamos a compreensão da dádiva como momentos distintos de um mesma realidade, a da troca, talvez seja o caso de inverter a afirmação de Bourdieu e dizer que o tabu da explicitação é também e sobretudo um trabalho de *afirmação*. O fato de não haver a obrigação da recompensa implica em que a retribuição, se e quando vier, será mais valiosa, posto que significará também um gesto espontâneo, fora do registro do cálculo utilitário. É justamente esta a condição prévia ao valor que é atribuído à dádiva feita em retorno. Aí a relevância da liberdade franqueada pela dádiva: não se dá com o intuito de receber algo em troca, mas para abrir a possibilidade de que o outro possa também dar (LEFORT, 1979). Não é por acaso que o doador frequentemente nega a importância daquilo que está ofertando, como no caso de quem dá um presente dizendo: “É apenas uma lembrancinha, uma besteira...”. Se a dádiva “não é nada”, a pessoa que a recebeu não se sente compelida a retribuí-la. Além disso, cabe observar que, freqüentemente, o maior retorno está na própria dádiva, visto que o ato de se doar, de oferecer algo de si, opera uma transformação interna no doador, que sente-se engrandecido. A retribuição não é o fim, porque a dádiva não é um meio.

Começamos assim a compreender porque a dádiva não pode ser corretamente apreendida desde uma perspectiva holista. Por seu turno, o individualismo metodológico não se sai melhor. Refém de uma falsa dicotomia – a racionalidade ou a barbárie –, o utilitarismo se mostra incapaz de enxergar aspecto essencial da dádiva, “o movimento espontâneo da alma em direção a outrem” (GODBOUT, 1999: 210). A racionalidade instrumental, o interesse, o cálculo de custos e benefícios, nada disso explica a dádiva ou serve para pensá-la. A dádiva atinge o próprio fundamento da racionalidade instrumental, na medida em que a própria relação fim-meios não se aplica a ela. O utilitarismo isola abstratamente o momento do receber, e postula os indivíduos como interessados somente nele. Mas é o ato de dar que permanece sem explicação, e é nele que devemos procurar a chave para a compreensão da dádiva. “O desejo de dar”, afirma Godbout, “é tão importante para compreender a espécie humana quanto o de receber”. Isto porque “a sedução da dádiva tem tanto ou mais poder do que a sedução do ganho, [sendo] portanto tão essencial elucidar as suas regras quanto conhecer as leis de mercado ou da burocracia para compreender a sociedade moderna” (GODBOUT, 1999: 28). A sedução exercida pela dádiva seria tão importante quanto a atração pelo lucro, e no entanto tal impulso permanece largamente negligenciado pelas ciências sociais. Se quisermos compreender o homem, prossegue Godbout (2002), devemos parar de falar em *homo oeconomicus*, e começar a investigar o *homo donator*.

Como vimos, o objeto ofertado é secundário; o que importa é a operação simbólica que realiza, o vínculo que cria, expressa e atualiza. Se o objeto ofertado importasse, a dádiva poderia então ser integralmente retribuída, e o vínculo seria aniquilado. Em outras palavras, quanto mais o objeto for acessório, residual ou desimportante no sentido valorativo, mais bem sucedida será a operação de sentido e, assim, mais pessoal e irreversível será o vínculo estabelecido (HAESLER, 2002). Dádivas não têm preço, ou melhor, a noção de preço não se aplica a elas, justamente porque o valor de vínculo não possui equivalente monetário (GODBOUT, 1999: 206). Assim é que a dádiva não corresponde ao modelo mercantil: contrariamente ao mercado, que (ao menos em tese) é baseado na liquidação da dívida, a dádiva é fundada na dívida, dela dependendo para se manter enquanto tal. Mais ainda, na dádiva não há nem garantia de retorno, nem

equivalência. Muito ao contrário, os atores envolvidos numa sequência de dádiva procuram sempre se posicionar o mais longe possível de um compromisso contratual, o que é evidente pelo tanto de incerteza e ambigüidade que caracteriza seus gestos. Em suma, a não equivalência, a dívida, a incerteza inserida no âmago do vínculo colocado em movimento pela dádiva opõem-se ao contrato, à lógica individualista da *rational choice*. Por outro lado, o prazer e a espontaneidade do gesto de dar, a satisfação intrínseca que ele proporciona e o espaço de liberdade que franqueia, opõem-se à moral do dever e às normas previamente introjetadas: a dádiva mais valiosa é aquela em que o sentido é expressar o vínculo com outrem, e não conformar-se a uma convenção social. A dádiva é a um só tempo voluntária, posto que não pode ser forçada, e obrigatória, porque a violação da norma de reciprocidade é em geral socialmente recriminada.

Contudo, mesmo que se consiga escapar às armadilhas do individualismo e do holismo, é comum a repetição de certos equívocos de compreensão acerca da dádiva. Não é raro que seja confundida com o puro altruísmo, vista como uma espécie de sinônimo de solidariedade, tida como forma de redistribuição, ou entendida como sendo inseparável da reciprocidade. Neste sentido, o primeiro ponto a ser observado é que os três momentos do sistema da dádiva (dar, receber, retribuir) amiúde se misturam. A distinção entre dar e retribuir é analítica, pois retribuir também é dar. Mas com uma diferença: retribuir significa “vincular o gesto a outrem num passado próximo ou longínquo” (GODBOUT, 1999: 117). Seja dando ou retribuindo, o cerne da observação deve recair sempre sobre o vínculo instaurado, a relação criada, cuja relevância ultrapassa o bem material que a possibilitou. Como Weber já havia notado, o que circula está a serviço dos vínculos – o que no entanto não deveria nos levar à conclusão de que a dádiva seja *todo* o vínculo (ibidem: 99). O valor de vínculo é o que a dádiva contém de excedente; quanto menos valor de vínculo as coisas possuem, mais elas se tornam frias e mensuráveis. Não é sem razão que, enquanto veículo de expressão de vínculo, a dádiva serve como anteparo à tendência moderna de mercantilização das relações humanas.

A dádiva não deve ser confundida com a solidariedade, embora eventualmente esteja atravessada por ela. Solidariedade é uma disposição,

sentimento ou conduta; dádiva é um processo aberto a matizes variados. A própria leitura de Mauss deveria ser suficiente para evitar tal confusão, dada a ênfase de sua análise nas dádivas de tipo agonístico, isto é, que envolve oposição, competição e aliança. Nunca é demais retornar a Mauss e enfatizar este ponto: a dádiva não é necessariamente virtuosa ou não-conflituosa. O ato de dar pode ser a suprema demonstração de potência ou superioridade, justamente porque capaz de relegar quem a recebe a uma posição subalterna, como “alguém sob tutela, a quem não se pede opinião” (GODBOUT, 2002: 94). Basta pensarmos nas dádivas de cunho humanitário feitas por nações desenvolvidas ao Terceiro Mundo, ou então nas relações de favor fundadas no patrimonialismo. Na medida em que cria uma dívida, que deverá ser “paga” posteriormente, a dádiva pode ser vista também como um atentado à liberdade de quem a recebe (BOURDIEU, 2011).

De modo análogo, a reciprocidade importa, mas não é o principal. Não está no âmago da dádiva. A primeira dádiva, aquela que coloca o processo em movimento, é por definição não-recíproca. Não há garantia alguma de que será retribuída, e esta é na verdade uma das condições de possibilidade do sistema da dádiva enquanto tal: quanto mais o gesto da dádiva é vivido como incondicional e indecível, mais ele reforça o vínculo social, justamente porque abre o espaço necessário para que a confiança possa se manifestar. Caillé observa que nenhuma relação, grupo ou sociedade poderia sobreviver à obrigação radical de reciprocidade, à afirmação permanente de que X só será feito se se tiver a certeza de que Y virá em retorno; do mesmo modo, não resistiriam à “exigência inversa de se comprometerem sem a menor reserva e incondicionalmente” (2002a: 107). A solução desta antinomia, prossegue Caillé, só pode estar no registro daquilo que chama de *incondicionalidade condicional*, isto é, o registro da dádiva. O vínculo social não é gerado senão com uma dimensão de aposta incondicional: o ato de dar é sempre um salto no escuro, um risco que se assume a despeito da incerteza que necessariamente o atravessa. A incondicionalidade seria portanto

o alimento específico da socialidade e da confiança. O operador mágico e condição *sine qua non* do viver-juntos. Sem um mínimo de esperança plausível na possibilidade que o outro, os outros, sejam capazes de dar aquilo que se faz necessário em caso de necessidade ou de um pedido, aperto de mão, dinheiro, apoio, amizade, calor, amor, nenhuma união poderia formar-se nem manter-se num só instante. (...) A incondicionalidade constitui portanto a atmosfera específica das relações propriamente humanas (CAILLÉ, 2002a: 120-121).

É somente depois da afirmação desta incondicionalidade primeira que poderemos então estabelecer, de maneira idiossincrática, nossas condições particulares, igualmente indispensáveis à manutenção da confiança que sustenta o vínculo (e aí sim a norma da reciprocidade importa). A noção de incondicionalidade condicional coloca em relevo a relação entre a dádiva e a incerteza que está no cerne de todo vínculo social. Mais importante: permite dar o passo final para que possamos compreender a dádiva como um *operador de sociabilidade*. Padrões de reciprocidade contém uma normatividade pré-reflexiva, formando a base da interação social cotidiana: aderimos a eles de maneira inconsciente, apesar de eventualmente os racionalizarmos (ADLOFF, 2006: 417). Godbout chega inclusive a ver na dádiva uma “relação social sintética *a priori* que não há como reduzir aos elementos que ela congrega” (GODBOUT, 1999: 26). Não podemos reduzi-la a qualquer um dos elementos que a constitui, seja interesse, altruísmo, reciprocidade ou uma ordem normativa dada; o que escapa à qualquer tentativa de a decompor é justamente sua especificidade (ibidem: 244). Tendo isto em mente, pode-se compreender melhor porque o grupo de autores reunido em torno do M.A.U.S.S. considera a dádiva um “paradigma antiparadigmático”.

Dádiva e Modernidade

Restaria, contudo, interrogar o rendimento analítico do paradigma da dádiva. Caillé (1998) reconhece que há ainda inúmeras lacunas por preencher e desafios a superar³⁸, e não haveria de ser diferente: se após duzentos anos de trabalho a axiomática do interesse e o paradigma individualista permanecem ainda imersos em impasses e enigmas, não seria razoável supor que a teorização da dádiva, ainda muito incipiente, já tivesse tudo esclarecido. Neste sentido, a principal questão que importa discutir é a possibilidade de apreensão da realidade do mundo moderno através do paradigma da dádiva. Não se disputa, por exemplo, que a família, *locus* de sociabilidade primária, é por excelência o espaço da dádiva, onde ela se dá com maior intensidade, e onde a aprendemos. Do mesmo

³⁸ Caillé (1998) elenca as principais objeções feitas ao paradigma da dádiva, a saber: 1) a dúvida acerca de sua universalidade empírica; 2) a coerência interna da dádiva, isto é, se ela possui uma “essência” que poderia ser encontrada em sociedades distintas; e 3) se seria adequada para pensar a totalidade das sociedades, sobretudo as modernas (faltaria-lhe “exaustividade”). O próprio autor responde a tais desafios, como também o faz Godbout (2002), embora não diretamente.

modo, é igualmente fácil localizar a dádiva em festas de aniversários e comemorações de Natal. Se, entretanto, a dádiva fosse restrita tão somente a este círculo de atividades e situações, não serviria como paradigma de investigação do social. Vimos que a própria formulação da dádiva como um operador de sociabilidade é suficiente para rebater tal argumento. Podemos agora ir além, a fim de apreciar a dádiva em esferas diversas do mundo moderno³⁹. Antes, cabe insistir no fato de que, se sentimos a necessidade de persuadir acerca da importância da dádiva no mundo moderno, é sobretudo em função de preconceitos herdados tanto do individualismo metodológico, quanto do holismo. É somente porque nós, modernos, aceitamos a radical disjunção entre a lógica do egoísmo e a lógica do altruísmo, que a dádiva nos aparece como algo praticamente inconcebível (ADLOFF, 2006: 417). Negar a existência da dádiva no mundo moderno é reificar a linguagem do interesse, tomar por verdade empírica o *homo oeconomicus* auto-interessado. Do mesmo modo, enxergar na dádiva o reflexo invertido do interesse material egoísta implica em condená-la à irrelevância no mundo moderno. O que se perde, o que fica obscurecido na esteira deste binarismo cognitivo redutor, é justamente a possibilidade de pensar adequadamente o “entre”, a mediação.

O ciclo da dádiva transforma-se junto com as sociedades nas quais está encarnada, e reconhecê-lo nem sempre é tarefa fácil; o próprio Mauss, porque centrado somente na dádiva agonística, teve dificuldades em enxergá-lo nas sociedades modernas. Se as principais características da modernidade são a entrada do mercado no seio das relações sociais e a consolidação dos estados nacionais, então o pensamento sobre a dádiva deve necessariamente buscar compreender como se relacionam com a tripla obrigação de dar, receber e retribuir. Neste sentido, poderíamos começar por ler a teoria durkheimiana da

³⁹ Vale notar as diferentes tipologias dos estudos da dádiva, propostas por autores filiados ao M.A.U.S.S. Caillé (1998) divide os escritos inspirados em Mauss em 4 tipos, que chama de “entradas” para o paradigma da dádiva, a saber: textos que enfatizam a obrigação ritual que atravessa a dádiva; textos que enxergam, em vez da obrigação, a dimensão da liberdade (dádiva como doação); textos que se debruçam sobre a dádiva agonística, animada por um espírito de rivalidade ou competição; textos que analisam a dádiva desinteressada ou harmônica. Godbout (2002), por seu turno, lista 5 “modelos” de dádiva. São eles: a solidariedade, modelo que mais remete ao modo de circulação de bens instaurado pelo Estado; a dádiva agonística entre iguais, modelo em que a dívida mais se aproxima da igualdade, e portanto aquela em que a reciprocidade desempenha papel mais importante; dádiva entre desiguais, hierárquica, como no caso do clientelismo; dádiva a desconhecidos, sem vínculo primário entre doador e receptor; dívida mútua positiva, encontrada sobretudo nos vínculos primários, de parentesco.

divisão do trabalho pelos olhos de Mauss, e interpretar a solidariedade orgânica como um “sistema macrosocial de relações de reciprocidade”, dado que a própria cooperação social inerente a uma sociedade altamente diferenciada cria formas de conexões e dependências mútuas (ADLOFF, 2006: 418). Mas e quanto ao papel do estado? Ao final de seu ensaio, Mauss cita os sistemas de seguridade social modernos como exemplo de reciprocidade organizada. Aqui há discordância entre seus intérpretes. Em consonância com Mauss, Frank Adloff assinala que a noção de “equidade na reciprocidade” não apenas está na base da aceitação do *welfare state*, como também sublinha suas bases normativas, e que os sistemas de seguridade social constituem “padrões sociais de reciprocidade entre gerações” (2006: 419-420). Jacques Godbout, ao contrário, denuncia o equívoco de Mauss em crer que o estado seria naturalmente complementar em relação a dádiva, afirmando que, apesar da proximidade, o estado não pertence ao universo da dádiva, podendo inclusive que lhe ser prejudicial. O estado recolhe impostos, obrigatórios, e os redistribui, mas o faz como um intermediário anônimo, totalmente externo às relações sociais; já a dádiva é um sistema livre, aberto e incerto. O estado deve por princípio tratar todos de forma equânime; a dádiva é atravessada pela diferença. A dádiva é “um sistema de circulação de coisas imanente ao próprio vínculo social”; o estado, a circulação governamental, um sistema externo aos indivíduos (GODBOUT, 1999: 77). Polanyi (2000) também havia observado a diferença entre a dádiva e o sistema público, inclusive chamando a atenção para os efeitos dos contratos sobre os vínculos primários de sociabilidade, a armadilha contida na ideia de “não dever nada a ninguém”.

Sem pretender resolver a disputa entre os autores mencionados, limito-me apenas a observar que, em outro momento, Godbout irá suavizar o próprio argumento, observando que nem sempre a dádiva é completamente autônoma, e que os organismos que eventualmente lhe dão substância são amiúde financiados pelo capital, privado ou público (1999: 80). Dádiva e capitalismo também encontram-se imbricados. Evocando o “paradoxo de Dale Carnegie”, autor do *best seller* “Como fazer amigos e vencer na vida”, Godbout (1999: 97) observa que o mantra primordial dos negócios – “se você quer prosperar, interesse-se pelas pessoas, não pelo lucro” – aponta para o fato de que mesmo na esfera do mercado a relação intersubjetiva dos agentes deve ser vista como um fim em si mesmo, não

como mero meio para obter recompensa financeira. Contrariando os pressupostos da lógica fria de mercado, o “segredo” dos empresários bem sucedidos estaria em não considerar as relações humanas como uma mercadoria. “Até mesmo na esfera mercantil”, diz o autor, “a utilização instrumental dos vínculos sociais não é tão simples quanto parece no discurso utilitarista” (GODBOUT, 1999: 98). Mais ainda, os contratos de trabalho poderiam ser vistos como partes do processo da dívida: as empresas investem em seus funcionários (subsidiando cursos de pós-graduação etc.), pagam-lhes acima do valor do mercado na esperança de motivá-los ou manter sua lealdade – sendo que o retorno não é garantido (ADLOFF, 2006: 420). O próprio trabalho é, cada vez mais, uma dívida (BARBROOK, 2007), sobretudo o trabalho imaterial, criativo, que floresce por sobre redes de afinidades. Isto, é claro, não anula o fato de que a colonização da vida política e social pela lógica de mercado esgarça o tecido de que a dívida é composta, sendo a prometida “liberdade” o operador conceitual necessário a este esgarçamento: “enquanto a dívida instaura e nutre um vínculo social livre, o mercado libera retirando-nos do vínculo social; em outras palavras, sua liberdade consiste em nos libertar do próprio vínculo social, gerando assim o indivíduo moderno, sem vínculos, mas cheio de direitos e de bens” (GODBOUT, 1999: 219).

A dívida atravessa também as modernas atividades filantrópicas ou voluntárias, encarnada em organismos baseados na beneficência, que prestam livremente serviços sem qualquer expectativa de retorno, ou organismos de ajuda mútua, baseados na reciprocidade, como os Alcoólatras Anônimos. Tais associações frequentemente misturam o tradicional, isto é, a importância das relações pessoais, o comprometimento da personalidade do sujeito, e o moderno, uma vez que envolvem relações entre pessoas estranhas, e que estas relações são orientadas pelo princípio subjacente da liberdade individual (GODBOUT, 1999: 81-93). Muitas iniciativas do Terceiro Setor encaixam-se aqui, e não é incomum relatos de seus membros em que o papel da motivação intrínseca, o senso de se estar contribuindo para uma causa mais ampla, supera em muito o da extrínseca, a recompensa na forma de salário. Se abrirmos o escopo da observação não será difícil notar, ainda que em registros diversos, a dívida regendo boa parte da produção científica (BOYLE, 2011) e artística (HYDE, 2010), bem como o mercado das doações de órgãos e sangue (BENKLER, 2011). Tudo somado –

divisão do trabalho, família, ocasiões festivas, estado de bem estar social, mercado, contratos trabalhistas, iniciativas de caridade ou voluntariado, arte e ciência –, a imagem que surge é a da dádiva ainda como um fato social total, e não como ilhas de espírito comunitário em meio a um mar de relações e situações utilitárias: “Ainda hoje, nada pode se iniciar ou empreender, crescer e funcionar se não for alimentado pela dádiva” (GODBOUT, 1999: 20).

De Volta à Multidão: Dádiva, Dívida e a Via “Exit”

Toda esta reflexão sobre o paradigma da dádiva se liga ao debate acerca do capitalismo cognitivo, trabalho imaterial e agência da multidão num ponto absolutamente elementar, e por isso mesmo frequentemente ignorado – que as tecnologias de informação em geral, e a internet em particular, facilitam o ato de dar, o gesto banal da doação. Ao remover algumas das barreiras que obstaculizam a reunião de indivíduos com vistas a somarem esforços em prol da consecução de alguma causa específica, as TICs favorecem a disseminação de uma pedagogia do comum: quando pessoas se juntam para viabilizar ações, que depois se provam bem sucedidas, há um aprendizado residual que, uma vez tornado hábito, pode converter-se em ciclo virtuoso. Se tivermos em mente o diagnóstico toquevilleano acerca da necessidade de pequenas associações em torno de projetos comuns como antídoto para a apatia e a despolitização, então este residual pedagógico advindo de mobilizações bem sucedidas via internet tem, em princípio, o potencial de ajudar a educar para o associativismo político⁴⁰. Não quer isto dizer que o indivíduo que participa, por exemplo, da economia da dádiva no Facebook vá gradual e naturalmente se tornando um *commonista*. A pedagogia do comum não pode se desenvolver espontaneamente, isto é, sem um investimento efetivo no fomento das iniciativas de *commons*, na disseminação do

⁴⁰ Poderíamos inclusive estender a metáfora de Boutang (op.cit.) e imaginar futuramente o crescimento do efeito de “polinização” indireta. Um exemplo: o hábito da compra pela internet, sedimentado a partir da ascensão da Amazon e do sistema de pagamento on-line seguro, permitiu a explosão das doações particulares a partidos políticos norte-americanos. Por que não supor que esta polinização – da mobilização pelo comum, do gosto pela ação coletiva – possa se derramar por searas outras? Será que, ao experimentar repetidas vezes o gosto de ver uma mobilização bem sucedida em sites de crowdfunding como Catarse e Queremos!, o indivíduo não pode tornar-se mais predisposto a participar de mobilizações de cunho político, como as que são empreendidas pela ONG Meu Rio, por exemplo? O princípio é o mesmo, as ferramentas são semelhantes, os resultados são localizados. Mas, por ora, me contento em colocar a pergunta, em levantar a hipótese. Estamos ainda num estágio muito incipiente, rudimentar mesmo, de uso coletivo de ferramentas tecnológicas.

vocabulário A2K, na criação novos espaços de troca de informação e de mobilização comunais – sem, enfim, todo um trabalho no sentido de despertar a consciência pública sobre a importância da proteção do comum. Este é também um trabalho em alguma medida educativo. Bens imateriais não apenas não se encaixam nas regras da economia clássica – a obsolescência pelo uso, o caráter rival e escasso da propriedade etc. –, como ainda as subvertem, na medida em que são também e sobretudo dadas que circulam livremente (ou quase). Quanto mais a dada se torna ubíqua, mais a tentativa de cercamento da informação e do conhecimento será percebida como ilegítima. Com suficiente trabalho de conscientização, talvez seja possível fazer entender que, diante da asfixia imposta pelos interesses corporativos, até o próprio vocabulário liberal serve como *rationale* para a sua crítica: atualmente, liberdade de expressão é a liberdade da dada, a “liberdade de não se submeter à mercadorização compulsória” (BARBROOK, 2003: 143).

A teorização da dada nos fornece um substrato sociológico que permite reter a fertilidade da perspectiva aberta pelo pós-operarismo e, ao mesmo tempo, contornar a metafísica da imanência que a acompanha. Negri, Hardt e seus entusiastas mais ferrenhos parecem acreditar que a multidão, sua constituição mesma, a “carne do comum”, conformaria por si só uma força que oporia ao capitalismo uma resistência por meio da defecção, a via “*exit*” de que falava Hirschman (1973). Contra este imanentismo algo místico, é lícito argumentar que a multidão não pode ser intrinsecamente revolucionária, ou no mínimo contra-hegemônica – a menos que sacrifiquemos o caráter genérico, quase universal, que Negri e Hardt lhes empresta. Acaso a multidão que, na esteira da fenda aberta pelo Movimento Passe Livre em São Paulo, saiu às ruas do Brasil inteiro em junho abraçando o moralismo rasteiro e conservador “contra tudo isto que está aí” pode ser entendida como subversiva? Ou somente uma parcela das singularidades ali reunidas, “a parcela dos sem-parcela”, para usar a expressão de Rancière (1996), pode assim ser compreendida? Postular uma essência, seja qual for, de um sujeito político, não nos leva muito longe; ao contrário, imobiliza o pensamento, atrapalha a compreensão de seus fluxos, suas variações, seus devires. Antes, talvez fosse mais apropriado observar, na trama complexa das relações políticas, econômicas e sociais existentes, que expedientes e práticas pode tal sujeito adotar

a fim de levar a cabo desígnios de emancipação. Vimos que o investimento em iniciativas de *commons*, a adoção do vocabulário A2K e o questionamento da legitimidade do direito que jaz na base da expropriação do comum operada pelo capital e sancionada pelo estado, são respostas possíveis, e já efetivamente em ação; deixamos de lado outras possibilidades, como as práticas de sabotagem (PASQUINELLI, 2012) ou de pirataria (LIANG, 2010b; TARIN e MENDES, 2011)⁴¹. Podemos agora esticar o olhar, e qualificar um pouco mais este movimento de fuga que caberia à multidão realizar.

Encontraremos de presto a questão da dívida, de seu estatuto sob a hegemonia neoliberal. Deleuze (1992) já havia assinalado a questão do homem endividado quando falava sobre a emergência da sociedade de controle, sucedânea à sociedade disciplinar descrita por Foucault. As recentes contribuições de Maurizio Lazzarato (2012) e David Graeber (2011) reconduziram o tema da dívida ao centro do debate, ampliando-o. Ambos partem de Nietzsche, de sua insistência em afirmar, nos subterrâneos das relações sociais, os impulsos selvagens, primitivos e impiedosos (HARVEY, 2004: 25), vetores da “destruição criativa”. Nietzsche enxergava o laço social como uma relação de endividamento permanente, como se estivéssemos sempre em dívida para com a ordem social, o que ajudaria a legitimar hierarquias e estruturas de poder enraizadas. A domesticação do homem e a constituição da sociedade resultariam não da troca econômica ou simbólica, mas da relação entre credor e devedor, daí a necessidade de fazer da *assimetria* (de poder) o ponto de partida da compreensão do social. Mais ainda, a dívida seria uma relação econômica inseparável da produção do sujeito endividado e de sua moralidade. Ao produzir uma moralidade específica, baseada na culpa e no medo, a dívida conspira para governar a subjetividade. Pois o que é o crédito, senão a promessa de pagamento de uma dívida, em algum ponto futuro, portanto sujeito à incerteza? (LAZZARATO, 2012: 45). Todo o trabalho

⁴¹ “Sabotagem” e “pirataria” são categorias amplas e difusas, que incluem práticas tão distintas quanto as revelações de um Edward Snowden ou o ganha-pão de um camelô em Copacabana. Há quem afirme ser a sabotagem “o único gesto possível especular ao rentismo – o único gesto para defender o comum” (PASQUINELLI, 2012: 67). Há quem veja a pirataria como redistribuição de riqueza, lembrando que “os novos piratas eletrônicos estão localizados nos interstícios de uma economia cultural global, os quais são nodos que, antes de mais nada, tornam a rede viável (LIANG, 2010b: 372-373; tradução minha). De qualquer maneira, vale notar que Hackers e Camelôs constituem-se nas margens, nos interstícios; quando enfim emergem no espaço público oficial, é para subverter sua ordem de alguma maneira: porque trabalham para derrubar barreiras e interdições, para transformar impedimentos em liberdade (TARIN e MENDES, 2012).

da dívida está em neutralizar o tempo, seu risco inerente – daí podermos concebê-la como uma técnica de governança destinada a reduzir a incerteza do comportamento dos governados. É assim que a dívida, tornada um mecanismo indispensável à reprodução do capital sob sua forma neoliberal, constitui ela mesma uma relação social que implica no controle da subjetividade. Através da imposição da responsabilidade como valor puramente individual, e da culpa/vergonha como horizonte inescapável aos que falharem, a relação credor-devedor treina sujeitos para preocuparem-se sobretudo em honrar suas promessas; com isso, o capitalismo estende seu poder de administração também ao tempo, fechando o hiato entre presente e futuro (ibidem, 46).

Sem pretender fazer jus à complexidade das obras destes autores, podemos nos limitar a observar que elas nos ajudam a compreender que a produção subjetiva operada no contexto do capitalismo cognitivo não deriva apenas de mudanças na natureza e organização do trabalho; na verdade, é a relação credor-devedor que constitui o paradigma do capitalismo atual. A lógica da dívida, fundamento do neoliberalismo, intensifica mecanismos de exploração em todos os níveis da sociedade, transforma progressivamente direitos sociais em dívidas individuais e altera decisivamente os conceitos de trabalho e política. Quantificação é aqui o problema crucial; ao contrário de qualquer outro tipo de obrigação, a dívida pode ser quantificada, o que a torna fria, impessoal. Metamorfoseada em expressão numérica, a dívida abarca somente o cálculo de multas, de taxas de juros etc. – jamais os custos humanos. O dinheiro tem o poder de transformar a moralidade numa matemática impessoal, pavimentando assim o caminho para a justificação de práticas que de outra forma seriam consideradas obscenas (GRAEBER, 2011: 13-14). Tornado o Credor Universal perante o qual todos os indivíduos e sociedades devem prestar contas, o Capital pode então espalhar ainda mais seu domínio, pois a dívida não é estrangida por fronteiras nacionais, mecanismos de produção ou distinções entre o econômico, o político e o social (LAZZARATO, 2012: 89). Nesta perspectiva, não seria a imaterialidade do trabalho o principal: o que o capitalismo exige hoje é menos as habilidades cognitivas ou o conhecimento do que o imperativo internalizado pelo sujeito de “chamar para si” os custos e os riscos externalizados pelo estado e pelas empresas. A dívida – externa, interna, individual – é descrita como se não fosse exercida por

mecanismos repressivos ou ideológicos. O sujeito ou a coletividade endividada são ditos livres, “mas suas ações, seu comportamento, estão confinados aos limites da relação de endividamento na qual entraram” (ibidem: 31; tradução minha). Constância, previsibilidade, submissão: poder-se-ia enxergar aí o auge do processo cujas raízes remontam à análise de Hirschman (2002) sobre a ascensão da ideia de interesse como forma de contrabalancear as “paixões destrutivas”, a consolidação do *ethos* capitalista como resultado da busca por uma maneira de evitar a ruína da sociedade em meio à aurora iluminista.

Graeber inscreve a dívida na narrativa mais ampla da destruição da *gemeinschaft*, subscrevendo o discurso romântico que postula a comunidade como o outro do mundo moderno, que o avanço do capitalismo viria aos poucos destruindo através da quantificação e abstração. Em fazendo isso, falha em perceber o papel ativo da abstração na formação social e reitera o mito romântico, que, ao invés de iluminar, obscurece o processo dialético de abstração e particularização – “a relação suplementar da comunidade com o capital” (JOSEPH, 2013: 660; tradução minha). Suponho que a mesma crítica possa ser dirigida a Lazzarato. Além disso, Lazzarato deixa de observar uma distinção fundamental, referente aos tipos de dívida, e sua gradação. Enxergar na dívida financeira o mecanismo primordial de captura, de aprisionamento operado pelo capital, não deveria nos levar a concluir que todo e qualquer tipo de dívida é inimiga da autonomia. Podemos concordar com Graeber e Lazzarato que, na medida em que promove a internalização do individualismo atomista, a dívida referida à economia esgarça o laço social, fechando o indivíduo numa clausura de sujeição pela culpa e pelo medo permanentes, na qual não há espaço para a retribuição ou a gratidão. Entretanto, o exame do paradigma da dívida nos mostrou precisamente o oposto, que contrair dívidas dentro de um sistema de dívidas é no mais das vezes uma forma de fomentar um tipo de vínculo social que resiste à mercantilização das esferas da vida. Claro está que a culpa pode atingir o indivíduo que deixa de retribuir uma dívida recebida, ou que o medo pode impedi-lo de tomar parte num ciclo de dívidas, pelos motivos que já mencionamos. Tal culpa, ao contrário da culpa auto-referida do sujeito que fracassou perante o altar da produtividade capitalista, é indício de que ele se sabe rompendo um pacto que o vincula a outrem, e que portanto deve em alguma

medida agir para repará-lo. Se Lazzarato escreve até contra esta sujeição pela dívida de sistemas de dádiva, então o ideal de autonomia que tem em mente seria próximo aquele dos libertários, uma “poeira infinita de indivíduos desorganizados” que constituiria, para usar uma expressão de Durkheim, uma verdadeira “monstruosidade sociológica” (DURKHEIM, 2004: XXXVII). Sem um entendimento menos radical da questão da sujeição do indivíduo à sociedade, ficamos impossibilitados de reconhecer que a dívida cumpre uma função positiva no ciclo da dádiva, na medida em que ajuda a inserir o sujeito em sistemas de prestações e contra-prestações que jazem na base da sociabilidade. Nada disto, vale repetir, implica num antídoto milagroso contra a exploração. Há dádivas de tipo clientelista, baseadas na lógica do favor, e há também competição, caso da dádiva agonística. Mas há pelo menos uma moralidade vinculante aí implícita, o que não sucede no caso da dívida mercantil. Se, como afirma Lazzarato, uma das tarefas mais urgentes de nosso tempo é impor resistência à economia da dívida, então talvez o fomento da economia hi-tech da dádiva possa ser de alguma valia, justamente porque insere o sujeito em dívidas que amiúde abrem espaço para uma moralidade da cooperação. São dívidas que, diferentemente daquelas que prendem o sujeito aos ditames das finanças globalizadas, reproduzem, em seu processo de reprodução, suas próprias condições de possibilidade, mas sem ameaçar futuramente a existência do sistema como um todo.

2.4. Crítica (e Elogio) da Política na Internet

Tendo observado o contexto mais amplo dentro do qual se inscreve o debate sobre as TICs, estamos agora em posição de avaliar mais de perto questões referentes à relação entre internet e democracia. A literatura sobre o tema é vastíssima, e seria impossível dar conta de sua totalidade. Podemos, no entanto, delinear os principais argumentos mobilizados, apreciá-los criticamente, observar os desafios que colocam ao pensamento sobre a rede. O objetivo é realizar menos um exame exaustivo das contribuições de que dispomos até aqui, do que oferecer um panorama geral das críticas e elogios à internet como instrumento político.

A primeira onda de entusiasmo acerca da “democracia digital” teve duas ramificações. De um lado, os ideólogos neoliberais californianos reunidos em

torno da revista *Wired* enxergavam a internet como o espaço da liberdade, da efetiva concretização do livre mercado tal como sonhado pelos economistas clássicos (BARBROOK, 1998); de outro, teóricos que viam com bons olhos a possibilidade de produção de esferas públicas virtuais, a maior abertura de espaços de deliberação entre cidadãos, representantes e instituições (TSAGAROUSIANOU ET AL, 1998). Os escritos de viés otimista acerca dos impactos sociais e políticos da internet foram predominante até a segunda metade da década de 90. Desde então, uma onda de crítica se ergueu em reações que assumiram diversas formas, de tecnofóbicos a céticos empiristas, passando por conservadores morais e paranóicos imersos em teorias conspiratórias. Parte destas avaliações negativas foram tributárias da crítica ao deliberacionismo de inspiração habermasiana (FRASER, 1992; YOUNG, 2000), então dominante entre autores que estudavam a democracia digital. A maré viraria novamente em direção ao otimismo a partir da consolidação da chamada web 2.0, do estabelecimento de uma economia da informação ligada em rede (BENKLER, 2006) e de uma cultura da convergência (JENKINS, 2008) surgida na esteira do ambiente proporcionado pelas redes sociais e blogs. O tema da esfera pública começa a perder centralidade, e questões relativas à possibilidade de expressão de identidades políticas autônomas e discursos contra-hegemônicos ganha força (DAHLBERG e SIAPERA, 2007). Ao mesmo tempo, multiplicam-se as análises sobre os desafios e perigos inerentes à este avanço da tecnologia sobre a privacidade dos indivíduos, alertando para o aumento do poder das corporações, da capacidade de vigilância do estado (GALLOWAY, 2004).

Por motivos de clareza e concisão, optei por dividir/reunir esta multiplicidade de perspectivas em sete linhagens de argumentos – da “irrelevância”, da “exclusão”, da “censura/vigilância”, do “amadorismo”, da “concentração”, do “caos” e da “fragmentação/polarização” –, que examinarei a seguir, procurando comentá-los criticamente. Não se trata de procurar rebater ou refutar os argumentos, mas de colocá-los em perspectiva a partir do cotejo com outras visões sobre os mesmos pontos. Esta é uma divisão arbitrária, como toda tentativa de classificação da produção intelectual, mas que cumpre a função de oferecer uma cartografia. Evidentemente, muitas das críticas feitas à internet não são estanques, isto é, atravessam mais de um registro, e não é raro ver dois ou

mais argumentos imbricados nas obras de alguns dos principais pesquisadores do campo; os argumentos da “exclusão” e da “concentração” são amiúde vistos de mãos dadas, assim como o do “caos” e da “polarização” guardam alguma proximidade entre si. Ainda assim, creio que a divisão proposta consegue dar conta das especificidades das principais críticas alinhavadas às possibilidades políticas abertas pela internet.

Argumento da irrelevância: a internet sem impactos significativos

Começemos pela crítica mais elementar: antes de avaliar os impactos políticos da internet, seria primeiro preciso saber se os há, e se importam realmente. Na Inglaterra, por exemplo, um estudo observou que blogs de política tem audiência desprezível, e que, além disso, são em geral feitos pelas elites tanto conservadoras como progressistas, o que desautorizaria a ideia de que a internet favoreceria a descentralização da produção de informações políticas (FERGUSON & HOWELL, 2004). Outra pesquisa, mais ampla, observou que indivíduos mostram pouca disposição para se engajarem em iniciativas de deliberação *online*, concluindo assim que as expectativas em relação ao potencial da rede como espaço de debate racional engajado não se concretizaram (CHADWICK, 2009). No mesmo diapasão, Evgeny Morozov (2011) argumenta que internet por si só não teria a capacidade de suspender o funcionamento do *status quo* na política; antes, é a política que vai determinar se o ditador será apeado do poder, como ocorreu na Tunísia, ou se serão os blogueiros espancados, caso da Bielorrússia. Muito se falou do uso do Twitter como ferramenta de mobilização quando do levante popular do Irã, em 2009 – mas o entusiasmo cessa tão logo ficamos sabendo que havia então apenas 19.325 iranianos cadastrados na rede social, o que corresponde a 0.027% da população total do país (MOROZOV, 2011). Do mesmo modo, de acordo com o site www.internetworldstats.com, 9 das 11 nações do Oriente Médio convulsionadas pela onda de protestos durante a chamada “Primavera Árabe” possuem menos de 40% de sua população conectada à internet (PEREIRA, 2011). Seria portanto mais razoável atentar para a importância da televisão, sobretudo do canal al-Jazeera, na difusão de informações acerca dos protestos, do que para redes sociais.

O pano de fundo de todos estes argumentos é a afirmação de que a internet não possuiria peso significativo em matéria política, isto é, seu impacto real seria desprezível. Poder-se-ia, é claro, enfrentar o empirismo radical desta maneira de colocar a questão em seu próprio terreno, e procurar evidências que a desmintam. Mas para além da crítica fundada na observação dos números, caberia perguntar se deveríamos confiar a eles, números, a palavra final. A questão, então, é indagar se faria realmente sentido argumentar que os efeitos da internet são desprezíveis porque numericamente desimportantes, ou se a própria ênfase na suposta objetividade das estatísticas já não seria uma limitação típica de um ceticismo que, em nome do rigor acerca do que é, se torna incapaz de apreciar as evidências que apontam para o vir a ser. A história nos fornece suficientes exemplos quanto a isso. No século XVI, o número de leitores de romances eróticos superava em muito o dos que se aventuravam pelas *Noventa e Cinco Teses* de Lutero, obra que teria impacto decisivo nos rumos do Ocidente, então na aurora de sua modernidade. De modo análogo, a maioria da população da França no século XVIII não era exatamente formada por leitores ávidos, e no entanto a chamada “baixa literatura” acabou desempenhando papel importante no preparo do espírito revolucionário que transbordaria em 1789 (DARNTON, 2012). Mais ainda, os romances realistas de autores como Conrad e Kipling não chegaram a ser massivamente consumidos em suas épocas, mas contribuíram para a aceitação da empresa imperial européia como um imperativo moral legítimo (SAID, 1995). Em suma, veículos de ideias podem ter impacto significativo a despeito de sua relativa modéstia estatística. Números, apesar de necessários, nunca contam toda a história. Por esta razão, e voltando ao tema deste trabalho, seria preciso atentar menos para a quantidade de pessoas conectadas à internet do que para a qualidade de suas interações, o modo como trocam informações, e os efeitos daí decorrentes.

Argumento da exclusão: a internet aumentando a desigualdade

Se estar *online* e saber tirar proveito das possibilidades da conexão em rede é cada vez mais uma das condições para o sucesso no atual estágio do capitalismo, então não é preciso ser um especialista em tecnologia e sociedade para imaginar que, a despeito de seu apelo democratizante, a internet estaria contribuindo para aumentar ainda mais a exclusão e a desigualdade. Fala-se na

“auto-estrada da informação” (*information superhighway*), quando na verdade a maior parte dos países sequer conhece o asfalto, trafegando somente por vias de terra batida (CHADWICK, 2006). São diversas as barreiras que se levantam em função da desigualdade no acesso às novas tecnologias. Dados referentes ao acesso à internet em 179 países permitem distinguir entre três “fraturas digitais” (*digital divide*): a “fratura global”, o grau em que países pós-industrializados e nações em desenvolvimento fazem uso de recursos *online*; a “fratura social”, ou seja, a diferença no uso da internet entre as classes de uma mesma sociedade; e a “fratura democrática”, que diz respeito à discrepância entre grupos que usam a internet para participarem da vida pública (NORRIS, 2001)⁴². O cenário que surge destas fraturas não parece exatamente auspicioso. Em jogo está não apenas a discrepância na disponibilidade de acesso à rede, ou a velocidade de transmissão de dados via banda larga, mas também variáveis como educação e o manejo de competências e linguagens necessárias ao usufruto de todo o potencial interativo da rede (GOMES, 2005). Até o ano 2000, cerca de 80% dos sites tinham o inglês por idioma (KENISTON, 2003: 6), o que já nos dá uma clara indicação do grau de exclusão ocasionado somente pela barreira da língua. Em suma, os atores dominantes na rede são o retrato da classe dominante, geralmente homens jovens, brancos e com alto grau de escolaridade. Há que ressaltar, no entanto, que se por ora a fratura digital permanece aumentando, no longo prazo a tendência é sua diminuição, a exemplo do que ocorreu com outras tecnologias de comunicação, como o rádio e a televisão (JAMES, 2001; KAHN e KELLNER, 2007).

Argumento da censura e vigilância: a internet abrindo caminho para o autoritarismo

Escrevendo em 1984, Norberto Bobbio já se mostrava preocupado quanto à possibilidade da tecnologia converter-se num grande panóptico que implicasse no “máximo controle dos súditos por parte de quem detém o poder” (1986: 106). O modo como Estados, autoritários ou democráticos, vêm empregando a internet

⁴² De acordo com o Ibope/Nielsen, cerca de 74 milhões de brasileiros tiveram acesso à internet em 2010. O número não é alto, se comparado com os EUA (240 milhões) ou China (477 milhões). Mas, em termos relativos, o Brasil é o país com o maior número de internautas em redes sociais do mundo. Brasileiros são campeões de participação no Orkut e vice no Twitter, perdendo apenas para norte-americanos. (Fonte: DORIA, Pedro. As mídias sociais são nossas. Jornal O Globo, 17 mai. 2011.)

para a consecução de seus desígnios parece confirmar a advertência. Há diversos tipos de censura, e a internet parece contribuir com todos eles. Um dos mais intrincados e perigosos, porque praticamente invisível, é o uso de comandos de exclusão *robots.txt*, que servem para excluir conteúdos dos mecanismos de buscas na internet. Em outubro de 2003, blogueiros começaram a noticiar que a Casa Branca, então sob a administração Bush, usara o *robots.txt* para deletar mais da metade dos arquivos relacionados à guerra do Iraque em seu próprio website (ELMER, 2010). O episódio suscitou um debate sobre tecnologia e manipulação da escrita da história. Quem no futuro quiser escrever sobre a guerra do Iraque tendo por base o site da própria Casa Branca não encontrará nem metade das informações que um dia estiveram ali disponíveis. O caso serviu também para lançar um alerta sobre a própria idoneidade de mecanismos de busca: dado que comandos de exclusão podem de fato apagar conteúdos, ferramentas como o Google não são inteiramente confiáveis em sua função de oferecer um registro público dos acontecimentos.

A interdição do discurso por meio da internet não se dá apenas *a posteriori*, como visto acima, mas sobretudo *a priori*, na forma de censura pura e simples. Pesquisas da *Open Net Initiative* revelam o crescimento da vigilância e da censura online, bem como o refino das técnicas e métodos empregados⁴³. Em 2002, os países que censuravam conteúdo na internet podiam ser contados nas mãos; em 2007, 26 das 40 nações analisadas mantinham alguma forma filtragem ou censura (DEIBERT, 2010). No entanto, não se trata somente de uma atuação de caráter negativo, como é o caso da censura exercida na rede pelo governo chinês, mas também de um trabalho pró-ativo. Na Bielorrússia, blogueiros considerados subversivos foram localizados e perseguidos pela KGB; no Irã, durante os levantes populares em 2009, funcionários do governo e ativistas simpatizantes vasculharam as redes sociais de modo a identificar indivíduos ou

⁴³ Não há um único nóculo através do qual passa toda a informação da internet – portanto, não há controle centralizado possível –, mas há milhares de nóculos que filtram a informação. Neles estão as oportunidades, as brechas de que governos precisam para vigiar e censurar. A filtragem de conteúdo ocorre de duas formas: técnicas de bloqueio (o usuário é impedido de acessar o site), e técnicas de análise de conteúdo. Softwares de filtragem podem ser instalados em qualquer roteador, isto é, podem ser usados em computadores pessoais, *lan houses*, redes sem fio, ou num *backbone* nacional ou internacional. A filtragem pode inclusive ocorrer por geolocalização reversa: o servidor que hospeda certos sites pode se recusar a exibi-los de acordo com o endereço do computador que o pretende acessar (DEIBERT, 2010).

grupos que estavam ativamente tomando parte nos protestos, para então ameaçá-los (MOROZOV, 2009).

Mais importante do que a (um tanto óbvia) constatação de que, nas mãos de estados autoritários, a internet converte-se em mais um canal de propaganda oficial e repressão de dissidência, é observar o entrelaçamento entre o capital e as tecnologias de controle, censura e espionagem. Sempre se soube que a tecnologia de monitoramento e repressão empregada por estados autoritários vinha de empresas do Vale do Silício; a novidade⁴⁴, descortinada na esteira das revelações do ex-agente da *National Security Agency* (NSA) Edward Snowden, foi a comprovação de que o próprio governo dos Estados Unidos mantém um programa secreto para monitorar ilegalmente as atividades privadas de cidadãos do mundo inteiro através da espionagem de e-mails, conversas por Skype e interações via Facebook. O que chocou não foi tanto a revelação de que a inteligência norte-americana nos revirava a todos a intimidade, mas o fato de que isto só tenha sido possível em função da cooperação de empresas de telefonia e gigantes da web 2.0. A lógica atual de funcionamento da internet é a de seduzir as pessoas a disponibilizarem cada vez mais informações sobre si mesmas, compartilhando suas preferências, locais em que estiveram, estilo de vida etc; o trabalho dos algoritmos consiste então em selecionar e filtrar esta imensa massa de dados com a finalidade de vender publicidade direcionada (é este o modelo de negócio de Google e Facebook). A fórmula é simples: quanto mais relevante e personalizada for a oferta de informação, mais a propaganda poderá ser oferecida de maneira eficiente⁴⁵. Castells estava certo ao afirmar que “o controle da informação foi a essência do poder do estado ao longo de toda a história”, mas excessivamente

⁴⁴ O caso Snowden não configura exatamente uma novidade: a administração Obama apenas deu sequência ao *Total Information Awareness*, projeto de vigilância e espionagem implementado no governo Bush. O mesmo repórter do Guardian (Glenn Greenwald) por trás do vazamento de informações de Snowden havia, ainda no início de 2013, noticiado o caso de um ex-agente de contraterrorismo do FBI que anunciara, na CNN, que o governo norte-americano acessava todas as conversas telefônicas de seus cidadãos, gravando-as quando julgasse adequado. Fonte: <http://www.commondreams.org/view/2013/05/05-2>

⁴⁵ Os 50 sites mais acessados da internet instalam, cada um, uma média de 64 *cookies* no computador do usuário (PARISER, 2012: 6). Um *cookie* é um pedaço de informação gerado pelo servidor de um site e colocado no *hard drive* do usuário, com o objetivo de facilitar a interação entre o computador pessoal e a página acessada. É uma espécie de identificação pessoal do usuário para um site específico, a ele transferindo informações sobre sua navegação. A lista com os 50 sites e a quantidade respectiva de *cookies* que instalam nos computadores dos usuários pode ser acessada em <http://blogs.wsj.com/wtk>

otimista quando, na sequência, argumentou que a internet, por haver parcialmente retirado este controle das mãos do estado, teria contribuído para solapá-lo (CASTELLS, 2003: 140). Por ora, o oposto permanece mais plausível. A tecnologia de recolha e análise de informação de indivíduos, desenvolvida como forma viabilizar um modelo de negócio no novo ambiente proporcionado pela web 2.0, coincide perfeitamente com interesses de estado – e assim a acumulação do capital pode dar as mãos aos imperativos da governabilidade (FUCHS, 2011).

Os paradoxos e dificuldades daí decorrentes tendem a se agravar com a disseminação da “internet das coisas”, encarnada nos chamados *gadgets* inteligentes. Mantida a tendência atual, assistiremos à expansão da lógica do modelo de negócio da web 2.0 para produtos de uso diário. O Google nos oferece serviço grátis de e-mail porque seu algoritmo vasculha nossas mensagens de modo a identificar oportunidades de propaganda; é a venda deste espaço publicitário baseado na recolha de informações pessoais que possibilita ao Gmail permanecer gratuito e ao mesmo tempo satisfazer as demandas da NSA. Por que não supor que o mesmo aconteceria com a nova geração de aparelhos inteligentes, como tênis que marcam a distância percorrida, escovas de dentes que auxiliam nos movimentos para uma higiene bucal correta, e óculos que abrem as portas da “realidade aumentada”, como o Google Glass (MOROZOV, 2013)? O uso de tais equipamentos deixa um rastro de informações acerca dos indivíduos; com o tempo, as informações convertem-se em padrões, e não é difícil imaginar a mineração de *Big Data* para fins publicitários permitindo a queda de seus preços até quase o nível da gratuidade, como acontece no mundo online. A mercantilização absoluta da informação levada a cabo em função da demanda dos indivíduos, e não a despeito dela, irá facilitar a vigilância do estado num grau inédito – a NSA não precisará invadir ilegalmente contas de e-mail para saber detalhes das nossas vidas (ibidem, 2013). Potencializada pela sedução da gratuidade, a soberania do consumidor é cada vez mais uma ameaça à soberania do cidadão.

Argumento do amadorismo: a internet como ditadura da ignorância

Ao praticamente zerar os custos de publicação de textos e informações, a internet criou as condições para a explosão da produção amadora – e é

precisamente esta a raiz de todo o problema, segundo uma linhagem de críticos que tem em Andrew Keen sua expressão mais conhecida e polêmica. A facilidade de produção e publicação inaugurada pela web 2.0 teria implicado no apagamento das fronteiras que demarcavam a distância entre autor e público, fato e ficção, jornalismo sério e ideologia barata. O fato de qualquer pessoa (ou “qualquer macaco”, para usar os termos provocativos do autor) poder abrir um blog e inundar a rede com seus escritos banais auto-referidos, desprovidos de qualquer valor estético e/ou informativo, teria esvaziado a importância dos *gate keepers*, intermediários cujo senso crítico cumpria a função de selecionar e apresentar ao público somente aquilo que realmente possuísse algum valor. Engana-se quem pensa que o consumo da produção amadora ou o *download* ilegal de conteúdos, principalmente músicas e filmes, sejam grátis. Na verdade, alega Keen, o grátis estaria custando uma fortuna: ao solapar os direitos autorais, diminuindo os incentivos para a criação profissional, o consumo desenfreado e desregulado de internautas ameaça a própria sobrevivência dos guardiões da produção cultural de qualidade.

O caso do jornalismo é especialmente relevante. Indivíduos isolados não têm meios adequados para fiscalizar governos e empresas multinacionais, que dispõem de enormes recursos para driblar a *accountability* e o controle democrático. Somente grandes empresas de mídia, com sua estrutura profissional de apuração e checagem de fatos, possuiriam a capacidade de desempenhar satisfatoriamente tal tarefa, essencial ao bom funcionamento de qualquer regime que se pretenda democrático. De modo geral, a informação é por si só de pouca serventia; é preciso que ela seja trabalhada por um especialista, que irá colocá-la em seu contexto apropriado e fornecer interpretações que ajudam a aprofundar seu significado (KEEN, 2009: 81). Sem isto – vale dizer, sem o processo de *filtragem* –, informações valem pouco, quase nada. Keen observa também que os algoritmos dos sites de busca, Google à frente, funcionam de modo a classificar os resultados das pesquisas de acordo com o número de buscas anteriores. Quanto mais um site foi acessado por pessoas que procuraram por um determinado assunto, mais ele surgirá na primeira página de respostas à consulta, o que fará com que continue sendo mais acessado, que por sua vez garantirá seu destaque no Google – e assim sucessivamente, numa espiral crescente infinita. Isto significa que o nosso

conhecimento estaria sendo “moldado” não por excelência de conteúdo, mas por popularidade. “Os árbitros da verdade deveriam ser os especialistas – os que falam de um lugar de conhecimento e autoridade –, não os vencedores num concurso de popularidade” (ibidem: 93).

Ao que outro crítico de inspiração igualmente frankfurtiana poderia retrucar: “E acaso a maior parte da produção da grande mídia não é também nivelada por baixo em forma e conteúdo, de modo a agradar a maior quantidade possível de pessoas?”. Muito do que é feito de forma amadora na internet está em diálogo direto com a produção da grande mídia, da mesma forma que muito do que é produzido pela indústria cultural tem como base a cultura popular. Mas a cultura da convergência em rede regurgita sem cessar a produção da indústria cultural – escreve sobre ela, modifica-a, adiciona uma maior diversidade de perspectivas –, colocando novamente o *folk* como ator importante no cenário da cultura. Vejamos rapidamente o caso do humor, seu peso e relevância na internet. Sabemos que o humor é frequentemente uma questão de exagerar certos aspectos de uma pessoa ou situação, ampliá-los ao absurdo, de modo a conseguir um efeito de estranhamento que pode tanto convidar ao saudável ceticismo das perguntas impensadas, quanto dar ensejo a um olhar inédito. Paródias não raro recolocam as coisas em escala humana – por exemplo, retratar Dilma como uma mandona sarcástica, ou pintar José Serra como ícone (anti)*fashion*⁴⁶. Narrativas bem-

⁴⁶ No Facebook, a personagem fictícia “Dilma Bolada”, pega carona na fama de “durona” da presidente para, ao mesmo tempo, reforçá-la e suavizá-la. Ao interagir com internautas sempre em tom bem-humorado de comando, ou se referir a fatos verídicos da agenda da presidente para fazer piada sobre como Dilma está sempre no controle das situações, a personagem contribui para sedimentar ainda mais a percepção de que a presidente Dilma Roussef é algo mandona – mas ajuda também a suavizar tal estereótipo, na medida em que o exagero das situações induz sempre ao riso. Dilma Bolada possui 122.618 *likes* no Facebook; a página oficial da presidente Dilma Roussef contabiliza somente 55.743 *likes* (números de novembro de 2012). José Serra também não escapa à artilharia humorística da internet; há diversos blogs que o têm como personagem. “Serra inova no guarda roupa – sugestões de *look* para o broto tucano” apresenta montagens fotográficas nas quais o político do PSDB é visto com roupas as mais diferentes e estapafúrdias – um modelito *hipster* londrino, um jaleco cor de rosa etc. E há também vídeos que fazem paródias de políticos, ou de suas candidaturas. Veja-se o caso do “Tropa de Elite 3 – o inimigo agora é o PAES”, disponível no Youtube. Trata-se de um vídeo que, através da dublagem de cenas do filme “Tropa de Elite”, faz uma ácida crítica à candidatura de Eduardo Paes à prefeitura do Rio de Janeiro, e uma defesa de seu principal adversário, o candidato Marcelo Freixo. O vídeo circulou pelas redes sociais à época da eleição, ajudando não só a associar o projeto de poder de Paes aos interesses da milícia, tema original do filme “Tropa de Elite”, como também a sedimentar a percepção de que Freixo, em cujo histórico de atuação o diretor José Padilha baseou a construção do personagem Eduardo Fraga, representava a melhor alternativa. Ao pegar carona naquele que é o maior sucesso recente do cinema brasileiro, o vídeo importa a carga emocional do referente – a denúncia da convivência do poder público com o crime organizado, a luta contra a corrupção do “sistema” – à

humoradas, envolvidas em entretenimento, ajudam a dessacralizar a imagem dos poderosos, retirando-lhes a aparente aura de inviolabilidade. Assim fazendo, aproximam o indivíduo comum do terreno político, franqueando um espaço de interlocução – frequentemente efêmero, mas interlocução ainda assim – que de outro modo não existiria. Vídeos de humor, paródias, dublagens, blogs de montagens fotográficas e toda sorte de material amador de temática política disponível na rede, podem ser vistos como análogos à literatura subterrânea da França do século XVIII – folhetins clandestinos que, ao tematizarem a podridão moral, o desvario sexual e toda sorte de pequenez de caráter da nobreza francesa da época, contribuíram para animar o espírito da revolução que se assomava (DARNTON, 2012). Obviamente, não estou afirmando que blogs humorísticos e perfis falsos no Facebook desempenham o mesmo papel ou têm a mesma representatividade que a baixa literatura da França pré-revolucionária. Se traço este paralelo, é apenas para sugerir que a operação de carnavalização e subversão comuns a ambos os tipos de produção cultural popular transporta leveza e deboche a searas tidas como sisudas, algo impenetráveis, resultando na abertura de um intervalo que, na melhor das hipóteses, convida ao engajamento⁴⁷, e na pior, favorece a desestabilização de significados cristalizados. Este é um tema bakhtiniano por excelência, a vitória do riso (e portanto da liberdade) sobre o medo, medo este que a circunspeção trata de prolongar e projetar. Como os romances polifônicos de Dostoiévski, povoados por mundos nos quais um conjunto sempre expansivo de sujeitos interage, as conversas suscitadas por tais produções populares politicamente motivadas franqueiam o espaço do debate político a uma pluralidade de vozes e significados até então inéditos. Justamente por não dar a impressão de que se está falando de política é que tal produção cultural popular em rede é politicamente relevante. Cumpre uma função pedagógica, na medida em que funciona como uma espécie de incentivo ou complemento à alfabetização cívica: ao oferecer uma linguagem alternativa por

candidatura de Freixo, o que é certamente uma estratégia de disseminação de mensagem muito mais inteligente do que, por exemplo, o mero registro do discurso saído da boca do candidato, não importa o quão carismático ele seja. Se o que se deseja é passar uma mensagem, o caminho mais eficiente é inseri-la dentro de uma história cuja função é precisamente estabelecer uma conexão emocional com o público (HEATH & HEATH, 2007).

⁴⁷ Não há de ser coincidência que um dos atores políticos de maior expressão e popularidade na internet quando da explosão dos protestos em junho tenha sido um humorista, o Rafucko. Voltaremos a este ponto no próximo capítulo.

meio da qual questões e debates políticos podem ser apreendidos, transforma-se em pontos de partida para conversações mais amplas (JENKINS, 2008).

Se vamos analisar o impacto da internet no que diz respeito ao fluxo da informação em geral e do jornalismo em particular, então temos que compará-la não com qualquer visão utópica que possamos eventualmente esposar, mas sim com a antiga realidade que a própria internet veio deslocar. Em outras palavras, qualquer olhar sobre as possibilidades abertas pela internet deve ser cotejada com as possibilidades de que dispúnhamos antes dela, no antigo modelo de mídia massificada. Senão, vejamos. Para que possa ter espaço entre as concepções hodiernas de democracia, um sistema de comunicação deveria, em tese, reunir as seguintes qualidades: a) abertura: o acesso à esfera pública deve ser franqueado a pluralidade de visões e discursos, capturando as observações de todos os agentes constituintes da sociedade; b) filtragem: a esfera pública deve contar com mecanismos que selecionam o que é digno de ser debatido em termos políticos e o que não é; c) síntese: a esfera pública deve prover plataformas nas quais correntes de opiniões possam ser agregadas e reconhecidas; d) independência: a esfera pública deve ter autonomia em relação ao estado, partidos políticos ou interesses comerciais cuja influência seja suficiente para restringir a livre circulação de ideias ou perspectivas (BENKLER, 2006: 182-185). Aqueles que elogiam o trabalho da grande mídia enxergam-na como um intermediário indispensável à saúde do debate público, pois cumpriria a função de filtrar, interpretar e conferir sentido ao turbilhão de fatos que acometem a vida política da nação, traduzindo-os em linguagem acessível ao leitor comum (BIMBER, 1998), com isso provendo um amplo caldo de informação que estrutura um terreno comum de percepção ou uma agenda pública em torno da qual se formam os consensos necessários à vida numa democracia (SUNSTEIN, 2007).

Mesmo em termos apenas teóricos tais argumentos são problemáticos; deixemos por ora de lado a questão empírica de se os grandes veículos de comunicação de fato realizam aquilo pelo qual são elogiados. Neste sentido, seria necessário observar se 1) esta função de filtragem e interpretação estaria sendo levada a cabo de modo a fomentar uma pluralidade de perspectivas e discursos fundamentais à oxigenação da esfera pública; e 2) questionar se, do ponto de vista

normativo, a própria ênfase na obtenção de um consenso seria em si mesmo um objetivo mais desejável do que abertura ao dissenso. Voltarei a estes pontos mais adiante, mas, de qualquer forma, podemos deixar indicado desde já que o desempenho dos *mass media* não parece exatamente animador. É um tanto óbvio dizê-lo, mas às vezes o óbvio precisa ser repisado: o negócio da mídia de massa é por definição vertical, hierarquizado, e é esta a raiz de suas limitações. Concentra nas mãos de poucos o poder de decidir o que deve ser noticiado, e provê pouquíssima abertura para *inputs*. Mais ainda, em função da dependência da verba de anunciantes, é uma atividade compromissada com o mínimo denominador comum. O imperativo de atrair a maior audiência possível obriga a pensar primeiramente no potencial de consumo da informação oferecida, não em sua relevância para o debate público. Ao oferecer principalmente aquilo que apresente o menor risco possível de rejeição, a grande mídia não apenas não reflete a preferência de suas audiências, como também deixa de contribuir tanto quanto poderia para elevar o nível dos debates na esfera pública. A lógica inescapável que estrutura o funcionamento do negócio entra frontalmente em conflito com a ética que supostamente o deveria animar.

Tenha as limitações que tiver, a internet ao menos oferece um canal livre de expressão onde indivíduos e grupos podem lutar por seu espaço na guerra de representações, disputando a autonomia discursiva sobre si próprios. Os participantes da economia ligada em rede estão começando a libertar a feitura da agenda pública da dependência de *gate keepers* cujo trabalho é assegurar que o maior número possível de leitores e ouvintes sejam vendidos no mercado da atenção. Esta agenda pode agora estar mais baseada na vida e na experiência dos indivíduos que compõem a sociedade (BENKLER, 2006), e somente um certo ranço elitista explica a recusa em enxergar aí alguma positividade. O que talvez mais incomode aos críticos seja o fato de que as TICs tornam mais próximo a realização do “objetivo marxista de apropriação dos meios de produção pelos próprios produtores” (LEVY, 1999: 245). Se a exposição a perspectivas múltiplas e conflitantes é um dos pré-requisitos básicos para a educação cívica e, por extensão, para o bom debate político, então a internet cumpre um papel potencialmente mais importante do que o dos meios de comunicação massivos –

as Jornadas de Junho são evidência disso, como espero ser capaz de mostrar no próximo capítulo.

Ainda assim, pode resistir o ceticismo. Quem, senão jornalistas profissionais, estariam em condições de fazer reportagens de guerra ou investigativas? Como supor que amadores trabalhando sozinhos, sem a força de uma grande estrutura jornalística, poderiam cumprir a função de vigiar agentes poderosos, como aparelhos estatais e grandes corporações? Ao invés de listar aqui todas as evidências anedóticas compiladas por autores que se debruçaram sobre o assunto, que mostram o jornalismo “amador”, ou o profissional não-hegemônico, já cumprindo satisfatoriamente esta função (BENKLER, 2006: 263-265; JOHNSON, 2012: 75-104; KAHN e KELLNER, 2007: 28-29; no Brasil, ver o trabalho da Agência Pública), prefiro tomar caminho diverso e apontar aquilo que deve ser o principal: que tal ceticismo é apenas uma variante da desconfiança acerca da capacidade da produção social de efetivamente realizar tarefas complexas, o que por sua vez é uma crença advinda do nosso costume de pensar verticalmente, desconsiderando de antemão qualquer alternativa que não passe pelo mercado ou pelo Estado. Há 10 anos, teria parecido absolutamente sensato e justificado apostar que amadores trabalhando de forma cooperativa jamais lograriam fazer uma enciclopédia tão boa quanto a Britânica, ou um sistema operacional tão eficiente quanto os da Microsoft ou Apple. Hoje, no entanto, temos o Linux e a Wikipédia. Talvez possamos dar um pouco mais de crédito à potência criativa da multidão.

Argumento da concentração: a internet a serviço do poder

Aqui há duas linhas distintas de crítica. A internet não poderia ser o espaço aberto e horizontal de democratização porque, antes de mais nada, sua infraestrutura básica – a tecnologia necessária ao *backbone* da rede, provedores, serviços de banda-larga, portais, mecanismos de busca, *browsers* – apresenta sinais de concentração na mão de poucas empresas. A internet seria uma indústria cujos padrões de concentração favorecem não apenas um controle crescente das grandes corporações sobre o acesso à rede, a configuração de seus protocolos de funcionamento e os provedores de *hardware*, mas também a emergência de práticas anti-competitivas e de dispositivos legais para lidar com tais poderes

(NOAM, 2003). As sucessivas tentativas do *lobby* das grandes gravadoras e dos estúdios de Hollywood de aprovar pacotes de regulamentações (SOPA, PIPA, TPP) – que tornariam legal a censura a quaisquer conteúdos disponíveis *online* que contivesse algum *copyright*, e também endureceriam a perseguição aos indivíduos que compartilhassem informações na rede –, são um indício de que as pressões corporativas sobre arquitetura da rede estão destruindo o anonimato e a liberdade de expressão que lhe era inerente. Deixada ao sabor da religião do livre mercado, a internet seria antes uma espécie *playground* de interesses corporativos do que uma ágora de contornos republicanos, como ficou evidente na manobra (felizmente fracassada) das companhias telefônicas para acabar com a neutralidade de rede no Brasil.

A segunda crítica diz respeito ao fato de que, apoiadas por políticas neoliberais, as grandes corporações estão colonizando a internet, avançando o discurso dominante do capitalismo de consumo e, por extensão, contribuindo para o esvaziamento da rede enquanto locus de debate crítico (BARNEY, 2003). Particularmente interessante é o estudo de Lincoln Dahlberg (2005) acerca do domínio exercido pelas corporações sobre a atenção *online*. Na internet, a distância entre “publicar” e “ser lido” é ainda maior do que na mídia tradicional, dada a quase incalculável quantidade de material diariamente colocado em portais, sites e blogs. Aqui uma vez mais a força do capital se faz notar: em 2001, apenas 4 empresas da grande mídia concentravam 50% do tempo de navegação dos internautas norte-americanos; a AOL-Time Warner responderia, sozinha, por 32% (DAHLBERG, 2005: 164). Se os principais conglomerados da grande mídia tradicional são responsáveis por prover a maior parte das informações confiáveis na rede, então que vantagem é essa que os defensores da internet tanto insistem em propalar? (COOMBS e CUTBIRTH, 1998). Apesar de a internet franquear espaço para a expressão de discursos alternativos ou contra-hegemônicos, as vozes dominantes no ambiente *online* continuam a ser exatamente as mesmas do *offline*. “Vendo bem, a cybercultura não constitui em sua espinha dorsal e cotidiana senão um cenário avançado ou high-tech da cultura de massas e da indústria cultural” (RUDIGER, 2011: 47).

Ampliando o escopo de observação de modo a analisar comparativamente

a influência de atores políticos e grupos de interesse, a conclusão não se altera. A internet apenas reproduz a hegemonia que elites políticas conquistaram fora dela (HINDMAN, 2009), e o dinheiro permanece sendo o fator preponderante. Não é sem razão, pois, que os autores que se filiam a esta linha de argumentação acabem frequentemente denunciando o quanto a internet contribui para aprofundar a desigualdade no mundo todo. A equação seria tão simples quanto perversa: as TICs possibilitaram a globalização econômica e, com ela, a ampliação o poder das grandes corporações e a redução do poder dos estados nacionais, o que por sua vez implicou no desempoderamento radical do indivíduo e sua submissão completa ao “moinho satânico”, para usar a expressão de Polanyi (2000). Em outras palavras, “as tecnologias que materializam a promessa de total inclusão e acesso político são precisamente aquilo que impulsiona uma formação econômica cujas brutalidades transformam a democracia em algo inútil para a maioria das pessoas” (DEAN, 2003: 102-3; tradução minha). A internet seria portanto mais uma tentativa do capitalismo de controlar a vida dos indivíduos (VIRILIO, 2001).

Argumento do caos: a internet como excesso e vale-tudo

Em ensaio clássico, Simmel (1979) assinalava, em chave freudiana, que o excesso de estímulos aos quais habitantes de metrópoles estão cotidianamente submetidos acaba por desenvolver hábitos automáticos de estabilização psicológica cujos efeitos incluiriam a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada e embotamento do poder de discriminar. Implícita estava a noção de que a mente humana só responde satisfatoriamente até uma determinada quantidade de estímulos; ultrapassada esta quantidade, a psique será obrigada a se proteger, com conseqüências nem sempre desejáveis. Em semelhante diapasão, pesquisas recentes em psicologia e economia comportamental atestam que o excesso de alternativas disponíveis é antes prejudicial do que benéfico quando se trata de tomar uma decisão: perdido em meio à variedade de opções, o indivíduo questiona sua decisão antes mesmo de tomá-la, é frequentemente invadido por expectativas irrealistas, ou permanece simplesmente paralisado, incapaz de escolher (SCHWARTZ, 2004).

Sendo a internet um espaço em expansão sempre exponencial, coalhado por sites, jogos e redes sociais que convidam à interação de formas variadas

porém sempre absorventes, seria de se esperar que não escapasse à crítica do excesso e do caos. Nicholas Caar (2011), por exemplo, evoca o auxílio da neurociência para afirmar que a internet altera o modo de funcionamento do cérebro: ao encorajar o “clique-e-mude” e a simultaneidade de tarefas, o ambiente *online* estaria erodindo a subjetividade calcada na profundidade e linearidade, assim contribuindo para a consolidação de um *modus operandi* mental dispersivo e superficial. Há *sites* demais, *chats* demais, e tempo de menos; estaríamos condenados a vagar superficialmente, de clique em clique, por assuntos que não demandam muito de nossa atenção. Com efeito, há quem veja na superficialidade a marca das interações que ocorrem na rede. Regidos pelo imperativo da velocidade e do imediatismo, os debates que se desenrolam em listas de discussão, blogs e redes sociais seriam um obstáculo ao aprofundamento de ideias (SARLO, 2011); basta pensar no Twitter, serviço de *microblog* onde usuários podem trocar mensagens que não ultrapassem o limite de 140 caracteres. Mais grave que a superficialidade das discussões, contudo, seria o seu alto grau de irracionalidade (KATZ, 2001), bem como a necessidade de chamar a atenção através de recursos que parecem engajados numa competição para ver qual se mostra mais chocante, provocativo e insano (BUCHSTEIN, 1997). Nesta perspectiva, a imagem que resulta da Internet é a de um meio de comunicação caótico marcado pela irracionalidade e frivolidade, verdadeiro faroeste virtual dominado por amadores anônimos que, ao intoxicarem a rede com o excesso de informações rasas e conteúdos pouco confiáveis, atrapalham a possibilidade de construção de um debate político profícuo (KEEN, 2009).

Não seria diferente no Brasil. Em fóruns de discussão política nacionais, as vozes mais ponderadas acabam soterradas em meio a um turbilhão de discursos apaixonados (ALDÉ, ESCOBAR e CHAGAS, 2007) que se preocupam menos em defender as próprias convicções com argumentos legítimos do que em atacar as convicções adversárias através da disseminação de boatos, da desmoralização e do *character assassination* – daí o fato de podermos entender a internet como o espaço da agonia solipsista (SORJ, 2006). “Em vez de fortalecer a democracia promovendo o conhecimento e a participação dos cidadãos”, adverte Castells, o “uso da Internet tende a aprofundar a crise de legitimidade política ao oferecer uma plataforma de lançamento mais ampla para a política do escândalo” (2003:

130). Em suma, a internet não configuraria uma esfera pública, pelo menos não nos moldes habermasianos; ao contrário, seria parcialmente responsável por sua obliteração e rarefação (TRIVINHO, 2010).

Uma segunda linhagem de críticas entende a rede como lugar do excesso e do caos, o que implicaria na fragmentação da atenção e conseqüentemente do discurso. Cabe notar que tal crítica e o argumento da concentração que acabamos de ver de alguma forma se contradizem: ou bem a internet é o território onde todos falam mas ninguém é ouvido, ou é um espaço cujos padrões de ocupação não apenas replicam a hegemonia das grandes empresas como também a amplia. Seja como for, do ponto de vista político a paisagem não parece exatamente promissora. Se todos podem falar ao mesmo tempo, e em fazendo isto produzem uma cacofonia de vozes que quase não se reconhecem mutuamente, então a qualidade do debate necessário a conformação de agendas públicas em torno de interesses comunitários sairá prejudicada. Do mesmo modo, se é o dinheiro o principal fator a determinar os termos e os rumos dos debates na rede, então os interesses do grande capital encontram mais um caminho para sobrepujar os dos cidadãos, o que só aumenta o déficit democrático atual.

Pesquisas disponíveis afastam ambos os perigos. A internet exibe de fato um padrão de concentração, grande o suficiente para deslocar o risco da cacofonia caótica, mas no entanto não replica o modelo absolutamente vertical e pouco oxigenado da mídia de massa. Isto em função de quatro características da topologia da rede, a saber: 1) no nível macro, há centros fortes e conectados, áreas onde entre 20 e 30% dos sites estão interconectados; 2) no nível micro, observam-se agregados de sites (*clusters*) de temas e interesses afins, que estabelecem conexões entre si; 3) à medida em que tais agregados vão ficando pequenos, a obscuridade dos sites que dele fazem parte diminui enquanto a visibilidade dos grandes continua alta, formando uma estrutura de filtragem; 4) o efeito “mundo pequeno” (*small world*): a maioria dos sites pode ser facilmente acessada de qualquer ponto que o internauta estiver num dado momento, em apenas alguns cliques (BENKLER, 2006: 247-248). Isto sugere que há concentração em torno de um punhado de sites de imenso tráfego (Google, Facebook, Youtube, Orkut, Yahoo, My Space e outros), mas há também uma enorme quantidade de atenção

direcionada a sites menores que, ao estabelecer conexões (*links*) com outros que lhes sejam afins, acabam criando um processo informal de filtragem, no qual os sites mais acessados dentre estes menores ganham reputação apenas por se referendarem mutuamente. Ou seja, quando navegamos pela internet, não nos degeneramos em seres acéfalos vagando por uma cacofonia inescrutável. Via de regra, procuramos sites que nossos amigos, ou aqueles com quem tenhamos afinidades, freqüentam e recomendam. Não caímos vítimas nem de um amontoado caótico de informações que não chegam a conformar um diálogo minimamente produtivo, nem reféns do velho monopólio da informação ao qual a mídia tradicional nos acostumou. Os processos de filtragem e acreditação na internet, que ocorrem de forma espontânea e não-coordenada, acabam servindo como guias de navegação. A observação trivial de que pessoas semelhantes acabam invariavelmente se reconhecendo e se aglutinando vale também para o ambiente *online*. A diferença é que, em rede, este aglutinamento ocorre de forma mais frouxa e através de caminhos imensamente variados, muitas vezes longe da égide da mídia profissional de massa.

Argumento da fragmentação/polarização: os prejuízos da Internet enquanto esfera pública

Há algo de significativo quando perspectivas políticas conflitantes convergem acerca de uma determinada questão. Criticada à direita e à esquerda de maneira semelhante, ainda que as razões de fundo possam variar, a internet é ora apresentada como o lugar por excelência da boataria e da insegurança (O Globo⁴⁸), ora como o espaço que favorece *brucutus* cujos “soluços de presunção opinativa” espalhariam estupidez e ódio, impedindo a reflexão ponderada e a construção de diálogos frutíferos (Carta Capital⁴⁹). A imprensa brasileira não está sozinha. Steven Clift, criador de uma das iniciativas independentes de deliberação de maior sucesso na internet, o Minnesota E-Democracy, soou o alarme: ao invés de melhorar a qualidade da participação, a internet, se deixada à sua trajetória

⁴⁸ Faço alusão aqui a dois artigos de Pedro Doria, editor-executivo de plataformas digitais do jornal O Globo (“Mentiras sociais”, 12 ago. 2013; “Seremos todos espionados”, 10 jun. 2013). Os artigos podem ser encontrados nos seguintes endereços:

<http://oglobo.globo.com/tecnologia/mentiras-sociais-9498265> e

<http://oglobo.globo.com/economia/seremos-todos-espionados-8647503>

⁴⁹ BELUZZO, Luiz Gonzaga. “Brucutus da internet”. Carta Capital (site) 6 out. 2013 Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/revista/769/brucutus-da-internet-5037.htm>

natural, acabará sendo empregada para eliminar formas construtivas de engajamento cívico (CLIFT, 2003). Se uma cultura política democrática depende, entre outros fatores, de um amálgama entre a diversidade de perspectivas e a sobreposição de consensos – o que significa dizer que indivíduos precisam ser expostos a pontos de vista e idéias que não teriam procurado por conta própria, e possuir um conjunto compartilhado de crenças e experiências comuns –, então jornais, estações de rádio e canais de televisão desempenham um papel muito mais importante para a manutenção da saúde da democracia do que a internet, precisamente porque proporcionam uma base comum de compreensão mútua, de formação de consenso (SUNSTEIN, 2007). A internet, ao contrário, seria o espaço dos nichos, da navegação customizada, feita sob medida para as preferências de cada um, e os mecanismos de filtragem de sites como Google e Facebook contribuiriam para aprofundar ainda mais esta tendência à personalização e ao isolamento (PARISER, 2012; VAIDHYANATHAN, 2012)⁵⁰.

Em sentido semelhante, Van Alstyne & Brynjolfsson (2005) argumentam que, quando confrontados com o excesso de informações disponíveis na rede, a reação natural dos internautas consiste em achar seu nicho específico e permanecer dentro dele. A isto chamam de “cyberbalcanização dos indivíduos”: pessoas se fecham em comunidades que refletem suas preferências, nas quais encontram confirmações para as crenças que já possuíam anteriormente. Concluem assim que, quanto mais conectividade online, menos integração social. Neste sentido, as implicações para a democracia não seriam exatamente positivas. Grupos ideologicamente impermeáveis esbarram em três problemas: ao não reconhecer a validade de perspectivas distintas, dificultam sobremaneira qualquer tipo de relação positiva com a alteridade; na medida em que se mostram pouco abertos ao recrutamento de novos indivíduos, deixam de oxigenar a democracia; e, por restringirem a circulação de suas mensagens à um público restrito, não logram alcançar a esfera pública (DOWNEY, 2007). Tudo somado, o argumento caminha assim: a fragmentação inerente ao cyberspaço acaba por favorecer a reunião de indivíduos em grupos que pensam de forma semelhante; tais grupos,

⁵⁰ Ambos os sites operam por sobre filtros de personalização, cuja lógica de funcionamento atua no sentido de facilitar a interação com sites ou pessoas com as quais já demonstramos afinidade prévia. Ao procederem desta maneira, criam uma experiência de navegação na internet na qual somos mantidos próximos somente a pessoas e ideias que nos são de alguma forma familiares, dificultando assim o contato com perspectivas inusitadas, diferentes.

uma vez reunidos, tendem a fecharem-se sobre si próprios, e seus participantes deixam de procurar informações de orientações ideológicas diferentes das suas; isto, por sua vez, faz com que eles se tornem mais radicais, dificultando o diálogo com a alteridade, empobrecendo a esfera pública e, em última análise, contribuindo para a instabilidade social.

Contra Sunstein, pode-se sempre observar que a própria definição do que conta como radical não é neutra, dado que pressupõe um padrão arbitrário de normalidade a partir do qual tudo o que se afasta dele aparecerá então como extremado. Mais ainda, Sunstein cai vítima dos pressupostos normativos do deliberacionismo, pois enxerga a diferença como um problema a ser superado, não como um aspecto positivo e mesmo essencial à democracia, desconsidera o papel do poder no processo de deliberação, e falha em conceitualizar adequadamente a base intersubjetiva do sentido e da racionalidade, supondo uma noção ingênua de sujeito autônomo-racional (DAHLBERG, 2007: 832-834). Quando Sunstein diz que a internet favorece o extremismo, esquece-se de que o ato de denominar uma posição como extrema já é uma operação ideológica, e também de que “a via mediana” não é por definição sempre a mais adequada (ibidem: 834). E há evidências empíricas que contradizem a tese da fragmentação/polarização. Uma pesquisa do Instituto *Pew Center* sobre a campanha presidencial norte-americana de 2004, para ficarmos apenas em um exemplo, mostrou que usuários de internet estavam expostos a mais tipos de informações políticas do que leitores de jornais (HORRIGAN et al, 2004).

Ainda assim, dificilmente se poderá contornar o fato de que a exposição à perspectivas distintas constitui uma prática política desejável, seja porque obriga ao refino das posições em debate, facilitando eventualmente a identificação de insuficiências e equívocos, seja por desempenhar um papel fundamental no fomento de uma mentalidade alargada. Mas e se deliberação e participação não forem co-extensivos, como tradicionalmente se supõe? Eis o dilema diante do qual nos coloca o trabalho de Diane Mutz (2006): embora a diversidade de redes políticas fomente o entendimento de perspectivas múltiplas e favoreça a tolerância, ela ao mesmo tempo desencoraja a participação política, sobretudo entre pessoas avessas ao conflito. Ou temos uma massa razoavelmente bem

informada, exposta a perspectivas conflitantes, porém apática e pouco participativa, ou grupos mais homogêneos e auto-referidos, porém politicamente muito mais atuantes. O preço a ser pago pela polarização é o acirramento de conflitos, por certo. A alternativa – uma população que, por apática, cumpre à risca o roteiro neoliberal, aprofundando inadvertidamente o processo de despolitização da política –, entretanto, não parece exatamente animadora.

Resta ainda apreciar o sujeito desta suposta radicalização, o *brucutu* ou *troll*. Antes de mais nada, é necessário clarificar o que exatamente se entende por tal alcunha. Poderia o *troll* ser definido apenas em função de suas características intrínsecas, ou sua condição de *troll* dependeria do lugar de sua intervenção? Um extremista de direita que faz comentários num blog de extrema direita não está *trollando* o debate, mas reafirmando a crença do grupo, pelo que aliás deverá ser saudado. Mas se fizer o mesmo comentário num *post* de Facebook de coloração ideológica mais neutra, de modo a transformar o debate numa troca de insultos, então estará *trollando* o ambiente. O *troll*, portanto, só pode ser definido em termos relacionais: resulta de uma inscrição indevida (no sentido de dissonante) num determinado lugar. Mas esta dissonância tem que ser ela mesma expressa de uma maneira abertamente mal educada, estúpida, para ser qualificada de *trollagem*; do contrário, é só uma crítica dura. O *troll* é aquele que seqüestra um debate por meio de sua intervenção grosseira, inviabilizando qualquer discussão saudável ou produtiva depois dela. Assim, nem todo extremista é um *troll*, mas todo *troll* é um extremista. Há contudo um segundo sentido em que podemos apreender o comportamento do *troll*, praticamente inverso ao que acabamos de descrever. Trata-se da convergência entre a figura do *troll* e o uso lúdico da internet⁵¹. A crescente ludicidade dos usos do ambiente virtual desloca a premissa de que a política teria um lugar próprio, um espaço formalmente demarcado. Nesta perspectiva, *troll* seria aquele que, por sua intervenção bem humorada, carregada de *non sense*, longe do mínimo traço de seriedade, desvirtua completamente os rumos de um debate.

De qualquer maneira, se é verdade que o distanciamento e o anonimato propiciados pela internet transformam-na em solo fértil para a boçalidade auto-

⁵¹ Agradeço ao prof. José Eisenberg por haver me chamado a atenção sobre este ponto.

referida, deveríamos então reconhecer que é justamente o caráter ficcional da rede que permite ao *self* ser fiel a si mesmo e expressar-se verdadeiramente. Afirmar que blogs, fóruns de discussão e redes sociais constituem, em sua baixeza, farto material etnográfico que nos permitiria desnudar a mentalidade política de nossos concidadãos, é repisar o óbvio. Podemos ir além, e perguntar se a própria ênfase no aspecto tecnológico do problema não seria uma forma de fetichismo. Não se trata de negar os possíveis a que a internet dá ensejo. Tecnologias podem estimular a adoção de certos comportamentos; se são tornados mais fáceis, tendem a se disseminar. Mas será que o protagonismo da tecnologia, aliado ao lamento diante da rarefação das virtudes republicanas, são as bases a partir das quais deveríamos pensar o problema das interações em rede, e de seus efeitos políticos?

A resposta começa por reformular a pergunta: de onde viria este nosso assombro, ou que características deve necessariamente ter o pano de fundo perante o qual o comportamento do *brucutu* irá sobressair de modo a gerar repulsa? O diagnóstico a respeito de sua atuação é também uma condenação, erigida sobretudo pelo fato de que ele ousa fazer algo hoje praticamente impensável, portanto quase interdito – ser radical. O típico *troll* das caixas de comentários é alguém que atropela dois dos códigos que em larga medida definem nossa sensibilidade atual, cujas afinidades eletivas talvez não tenham sido ainda inteiramente observadas: a norma multicultural da tolerância e correção política, e a ironia tornada *ethos*.

Num conhecido ensaio, o escritor David Foster Wallace (1993) observou que a ironia extrapolara seus limites naturais de figura de linguagem negativa para se transformar em norma cultural, um *ethos* escorado na recusa em levar a sério qualquer posição, inclusive e sobretudo a do próprio ironista. Escondida atrás da muralha maleável do não comprometimento com coisa alguma – uma espécie de vacina para qualquer possibilidade de crítica: como atacar aquilo que se assume, desde a saída, um pastiche satírico de si mesmo? –, a atitude irônica inviabiliza pouco a pouco o estabelecimento de relações humanas significativas. Implica num modo de vida defensivo, esvaído de sua própria substância, como se o ironista quisesse se ver livre da gravidade que todo vínculo social inevitavelmente acarreta. “De algum modo”, diz Christy Wampole (s/d/p), “tornou-se

insuportável, para nós, lidar com as coisas de maneira direta”. A ironia aparece então como o escudo atrás do qual podemos nos proteger da interação sincera com o Outro, e Foster Wallace acertou quando viu nisso reflexos da lógica cultural do capitalismo tardio, para usarmos os termos de Fredric Jameson (2007). Como observou o crítico Miguel Conde (2013), a ironia ajusta-se perfeitamente ao tipo de formação cultural necessária ao bom funcionamento do capitalismo, na medida em que dissolve tudo aquilo que não for consumo e entretenimento superficiais. Daí podermos entendê-la não apenas como uma questão de “escolha individual, mas também de necessidade histórica”. De qualquer forma, o movimento da ironia, observa Conde, “é tanto uma recusa à fixidez quanto incapacidade de encontrar um ponto firme”.

A incapacidade de encontrar um ponto firme – não seria justamente o *ethos* irônico um operador do desmanche das coisas sólidas no ar e, ao mesmo tempo, um de seus efeitos? Se o ironista evita assumir um lugar de fala, colocando-se fora ou acima das perspectivas em diálogo, o típico liberal multiculturalista arroga para si próprio um lugar supostamente neutro. Cada qual a seu modo, ambos expressam uma recusa do sujeito em reconhecer-se implicado em alguma posição. O multiculturalismo, forma ideológica hegemônica do capitalismo neoliberal segundo Zizek (2006a), pressupõe uma distância que lhe garantiria posição privilegiada porque carente de qualquer conteúdo positivo: esta posição converte-se no ponto vazio de universalidade a partir do qual o multiculturalista esclarecido poderá então avaliar e julgar a alteridade. Somente o outro asséptico é tolerado, no entanto; diante do verdadeiro Outro em sua dimensão de antagonismo radical, a tolerância cessa. O paradoxo, evidentemente, é que a sociedade que provê o horizonte para um tipo de subjetividade que tem como valor central a identidade fluida, aberta e contingente, projeta o próprio sucesso como redundando na realização de uma realidade livre de qualquer limitação imposta pelo antagonismo do real – um mundo inteiramente povoado por multiculturalistas tolerantes liberais (BROCKELMAN, 2013). Mas o sujeito que despeja abertamente na internet todo o peso de seu preconceito e provincianismo denuncia, em ato, a falácia do pressuposto multicultural. Não fala a partir de um lugar supostamente neutro; escarnece dele. Aliando narcisismo cognitivo com a ausência de qualquer hesitação, o *brucutu* absolutiza a própria

posição, que, dogmaticamente fechada de antemão para o contraditório, solapa tanto o imperativo de “ouvir o outro lado” que jaz na base da tolerância multiculturalista, quanto a ausência *blasé* tipicamente irônica. Toda vez que intervém em alguma caixa de comentário, o *troll* de internet embaralha as coordenadas que fornecem a localização da linha que separaria bárbaros de civilizados, e o incômodo que causa provem também do fato de que isto nos obriga a puxar a linha para cá, para mais perto do que estaríamos dispostos a conceder.