

Cidadanias pandêmicas: as formas conectivas do habitar

*Pandemic citizenships: the connective forms
of dwelling*

Massimo Di Felice

Universidade de São Paulo,
Escola de Comunicação e Artes
Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS
São Paulo, Brasil
massimo.atopos@gmail.com
ORCID ID: [0000-0002-6646-4321](https://orcid.org/0000-0002-6646-4321)

Marina Magalhães

Universidade NOVA de Lisboa,
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Instituto de Comunicação da NOVA
— ICNOVA, Lisboa, Portugal
marinamagalhaes@msn.com
ORCID ID: [0000-0002-1124-8269](https://orcid.org/0000-0002-1124-8269)

Resumo: Este artigo de natureza teórico-crítica tem como objetivo refletir sobre a função da comunicação no equilíbrio dos ecossistemas, nomeadamente através de uma perspectiva digital, no atual contexto de pandemia. Nesse sentido, pretende colaborar com o debate sobre a nossa relação com o digital em tempos de emergência da COVID-19 a partir de uma abordagem não mais sujeito-cêntrica. Em seu lugar, busca refletir sobre esta ecologia pandêmica, emergente e algorítmica de interações, que substitui a ação política do sujeito pelas interações em redes complexas, desenvolvidas através da transformação de cada entidade em dados. Para tal, analisa a nova morfologia do social a partir de três casos de ação em rede que emergiram em países distintos — Itália, Portugal e Brasil — durante a primeira fase da pandemia do novo coronavírus, no primeiro semestre de 2020.

Palavras-chave: cidadania digital; comunicação; COVID-19; net-ativismo; pandemia.

Abstract: *This article of a theoretical and critical approach aims to analyze the role of communication to balance ecosystems, through a digital perspective, in the current context of pandemic. Thus, it aims to collaborate with the debate about our relationship with the digital during the emergence of COVID-19 from a no subject-centric approach. Therefore, it seeks to reflect on this pandemic, emerging and algorithmic ecology of interactions, which replaces the subject's political action with interactions in complex networks, developed through the transformation of each entity into data. To this end, it analyzes the new social morphology based on three cases of network action that emerged in different countries — Italy, Portugal and Brazil — during the first phase of the new coronavirus pandemic, in the first half of 2020.*

Keywords: *digital citizenship; communication; COVID-19; net-activism; pandemic.*

Introdução

Percebemos, de modo cada vez mais evidente, que o nosso social não está restrito apenas aos humanos. Em tempos de pandemia da COVID-19, os vírus, ao lado das emissões das florestas, dos rios, do clima, evidenciam o ativismo dos “não-humanos”, historicamente ignorados pelas ciências sociais, pelos sociólogos, pelas teorias políticas e econômicas e pelos teóricos da comunicação. Embora excluídas da concepção ocidental de sociedade, tais entidades revelam-se como atores sociais e agentes capazes de alterar economias, políticas e comportamentos consolidados, influenciando e modificando cada aspecto da nossa vida social.

O novo coronavírus nos forçou a entender rapidamente, por meio das diversas implicações trazidas pela sua propagação, que habitamos não apenas estados e nações, mas somos parte de toda a biosfera e de um número infinito de redes de conexão transespecíficas e transorgânicas. Em poucos dias do início da pandemia, vimos em diversas latitudes a governança passar para as mãos dos dados, das ciências e dos algoritmos, conectando opiniões humanas a redes automatizadas de informações, silenciando ideologias, crenças e líderes de todos os tipos.

Descobrimos, portanto, que não faz mais sentido pensar e descrever o nosso mundo através da contraposição ocidental e moderna entre inteligência humana e artificial, inteligência do mundo e dos dados, formas superiores ou inferiores de existência. Em seu lugar,

somos obrigados a repensar as plantas, os vírus, os algoritmos, os dados e os softwares não como realidades externas, mas como partes de nós mesmos, do nosso habitat e das nossas comunidades, que desafiam o que entendemos por sociedade.

Diante do atual contexto pandêmico, este artigo de natureza teórico-crítica tem como objetivo refletir sobre a função da comunicação no equilíbrio dos ecossistemas, com ênfase na emergência de novas formas de cidadania que se desenvolvem em meio ao social conectado. Sendo assim, convidamos a pensar sobre a ação das tecnologias digitais — os processadores, os algoritmos, o big data e as formas automatizadas de inteligência ambiental — na construção de redes e de modos de imunização social.

A expansão das formas de conexão da internet não é aqui compreendida como uma mera amplificação da esfera pública moderna, mas como um processo mais complexo, que supera a dimensão da comunicação e da troca opinativa para conectar um novo tipo de comunidade, que nos permite comunicar e interagir com toda a biosfera.

Sendo assim, este artigo pretende colaborar com o debate sobre a nossa relação com o digital em tempos de pandemia a partir de uma perspectiva não mais sujeitocêntrica. Portanto, busca contemporizar essa ecologia pandêmica, emergente e algorítmica de interações, que vem substituindo a ação política do sujeito pelas interações em redes complexas, desenvolvidas através da transformação de cada entidade em dados.

1. Especiação e crise da ideia ocidental de sociedade

O terceiro milênio será lembrado como o período em que uma parte da humanidade se extingue. O exato momento histórico no qual parte daqueles homens, que acreditavam governar a natureza e o mundo por meio de sua inteligência e de suas habilidades técnicas, desaparecerá para sempre do planeta Terra.

Tal processo, porém, teve início mais cedo, com a conscientização sobre os limites do desenvolvimento humano e das mudanças climáticas. Ao mesmo tempo, a difusão de tecnologias de rede que começaram a conectar humanos a coisas, à biodiversidade e a formas de inteligência de dados, do clima etc. implementou ecologias hipercomplexas, nas quais a dimensão humana e o seu destino eram inseparáveis das outras entidades que povoavam a biosfera.

Mas a mudança definitiva veio com a disseminação de um vírus que se espalhou por toda parte. Entrou em cidades, canais de comunicação, fluxos econômicos e parlamentos, causou milhões de vítimas, paralisou economias e cancelou a agenda política e a autodeterminação de cada país. Um ator invisível, cuja existência, prevista pelas ciências biológicas, havia sido completamente ignorada pelos manuais de sociologia, política e economia. Um poderoso agente que rapidamente impôs restrições de movimento e decisão a cada indivíduo,

obrigando populações de todos os cantos do planeta a um longo período de isolamento, impedindo-as de viajar ou mesmo sair de casa.

Hoje sabemos que o vírus não irá embora e que, mesmo quando conseguirmos encontrar uma vacina, outros surgirão. Logo, sempre teremos que lidar com um ambiente de convivência vivo e interagente, do qual dependemos e com o qual temos poucas oportunidades de diálogo e de contratualidade. Em outras palavras, a parte da humanidade que acreditava dominar a natureza e utilizar a tecnologia para sua expansão e alcance de seus próprios fins terá que morrer e dar lugar a uma outra espécie, capaz de interagir, por meio das relações com os dados, sensores e formas automatizadas de inteligência, de forma hábil com outros membros e atores da biosfera comum.

Ainda que alguns autores, entre eles B. Latour (1994), pensem que é possível fazer sentar, em nossos parlamentos, os vírus, o clima e as diferentes entidades que não foram convidadas a fazer parte da polis, da esfera pública e de nossas democracias, é improvável que, por meio de porta-vozes humanos, tais entidades consigam ocupar seus lugares em nosso mundo político, em nossa polis e nas arquiteturas antropomórficas de nossas ecologias artificiais e solípticas. A situação contemporânea nos mostra uma realidade exatamente contrária à hipótese proposta por Latour. Somos nós, humanos, que fazemos parte de um mundo pandêmico, que pensamos governar por meio de nossos parlamentos e do nosso agir político, para nos descobrirmos, hoje, como seres dependentes e presos a forças e entidades que habitam nosso próprio meio.

No âmbito da biologia, a especiação é definida como o processo evolutivo pelo qual novas espécies nascem daquelas preexistentes.

Em um contexto onde a ação não é mais a consequência do nosso pensamento, como imaginamos por séculos, mas o resultado de um complexo conjunto de interações entre diferentes entidades (clima, vírus, algoritmos, dados etc.), parte da raça humana passou a habitar um novo mundo, tornando-se assim uma outra espécie. A espécie preexistente, que está desaparecendo, é aquela que construiu e habitou os espaços da polis, das cidades e posteriormente dos estados nacionais, ambientes artificiais onde o humano, isolado, pensava dominar incontestavelmente. Apartado de outras realidades, consideradas externas, circunscreveu o que denomina como meio ambiente em áreas protegidas. A partir dele, obteve matéria-prima e energia em proporções tais que se tornou um agente geológico (antropoceno) capaz de influenciar e transformar não só a superfície, mas também o subterrâneo, desencadeando alterações em todo o sistema do planeta.

A ideia de sociedade como um conjunto de partes, cidadãos, grupos, instituições, relações, conflitos, culturas e organizações humanas não é uma concepção universal. Entre as populações ameríndias, por exemplo, é difundida uma concepção complexa de comunidade e relacionamento não antropomórfica, ou seja, não restrita a ecologias de monoespécies, compostas apenas por cidadãos humanos. Principalmente entre as etnias da Amazônia, observa-se

uma ideia de comunidade composta não apenas pelos membros da aldeia, mas também por animais, plantas, rios e todas as partes que habitam e compõem o ecossistema. Em tais contextos, humanos e não humanos estão ligados, em muitos casos, por laços de parentesco.

Diante do poder dos vírus, das mudanças climáticas, da devastação da biodiversidade, do derretimento das geleiras causado pelo efeito estufa e de todas as consequências da transição para a era antropocena, sentimos a inadequação não só de estilos de vida e dos seus impactos causados no planeta, mas também do pensamento. A concepção ocidental não nos oferece interpretações capazes de narrar a interdependência dos fenômenos próprios do modelo de complexidade que habitamos. Temos, assim, a impressão de não dispormos mais de termos e conceitos interpretativos capazes de nos orientar dentro de um mundo e de um social sem limites e fronteiras claramente definidos.

A origem europeia, positivista e industrial da disciplina sociológica condicionou fortemente seu desenvolvimento ao longo do tempo, preservando algumas das suas características originais que se mantiveram também noutros contextos geográficos e culturais. Estes fundamentos, hoje claramente reconhecíveis, revelam seus limites interpretativos, oferecendo-nos a nítida imagem de uma lacuna intransponível entre a nossa experiência, a nossa cotidianidade, e as palavras, os instrumentos conceituais e hermenêuticos utilizados por esta disciplina. Podemos identificar os pressupostos do pensamento sociológico em alguns aspectos que, como fundamentos, caracterizam sua visão desde o início, marcando seu destino. Em primeiro lugar, o caráter antropomórfico da ideia de sociedade concebida como um todo e um coletivo apenas de humanos. Esta concepção simplista, originada da noção da centralidade do ser humano difundida pelo pensamento ocidental desde as suas origens, vai além dos séculos e atinge o pensamento social moderno para o qual, de fato, a sociedade é uma ecologia monoespecífica, composta por um conjunto de humanos (*socius*).

Além dessa primeira característica, é possível identificar uma segunda, que, como a anterior, marca a história e a evolução do pensamento social moderno. Ao lado da simplificação da ideia de sociedade, entendida como o conjunto de grupos, classes e instituições humanas, um segundo aspecto pode ser encontrado na qualidade transitiva e sujeitocêntrica das interações no seu interior. Desse pressuposto deriva a concepção instrumental da técnica que, relegada a instrumento, artefato utilizado pelo sujeito para seus fins, não possui autonomia social nem protagonismo.

Um terceiro limite do pensamento sociológico encontra-se na ideia de ação que, por consequência da própria concepção da morfologia do social, reduz seu âmbito à esfera do sujeito, delimitando suas características ao conjunto de elementos racionais, burocráticos, irracionais, estruturais, simbólicos ou de poder próprios do indivíduo e do seu âmbito de interações, sejam estas a coletividade, as estruturas sociais, a dimensão política, simbólica, psíquica etc. (Weber, 1999; Merton, 2000; Parsons, 2010; Blumer, 1982; Goffman, 1985). Em suma, dentro do pensamento sociológico, a ação social se dá exclusivamente no convívio relacional e é produzida,

sofrida, imaginada, significada exclusivamente pelo sujeito humano. Tal ideia reproduziu, durante toda a época moderna, a antiga visão aristotélica do homem como um animal político, que o definia como o único ser capaz de comunicar e de produzir uma ação.

Devemos a B. Latour (1988), M. Callon (1986) e J. Law (1984) o início da crítica à ideia sociológica do social e a tentativa de construir uma nova abordagem. A partir de uma releitura da microsociologia de G. Tarde, o primeiro lança o ataque à linha interpretativa do social desenvolvida por E. Durkheim e, ao invés de organizar a complexidade a partir de categorias interpretativas pré-estabelecidas, capazes de ordenar a realidade social, propõe como ponto de partida a seguinte dúvida: quando falamos do social, quantos somos? Quem nós somos? (Latour, 2012).

A perspectiva aberta por B. Latour e pela teoria do ator-rede (TAR) propõe um método operativo que parte da resposta à questão que acabamos de expor. Trata-se, sobretudo, de substituir o cientista social pelo cartógrafo, cuja tarefa não é a de ordenar o social e interpretá-lo, mas narrá-lo por meio de um elenco de entidades diversas, humanas e não humanas, que se agregam formando um coletivo temporário e uma complexa rede de interações. Porém, da cartografia de uma rede coletiva não emerge a morfologia do social, mas apenas uma cartografia momentânea de uma microrrealidade. Superando a teoria clássica da ação social que a limitava às atividades do sujeito-ator, enquanto autor principal do dinamismo social, a teoria do ator-rede tem colocado ênfase na necessidade de se repensar a própria ideia de morfologia da sociedade a partir da vocação dinâmica e agregadora do *social*:

Dado que (...) a palavra tem a mesma origem — a raiz latina socius —, podemos permanecer fieis às intuições originais das ciências sociais redefinindo a sociologia não como a “ciência do social”, mas como a busca de associações. Sob este ângulo, o adjetivo “social” não designa uma coisa entre outras, como um carneiro negro entre carneiros brancos, e sim um tipo de conexão entre coisas que não são, em si mesmas, sociais (Latour, 2012, p. 23).

O social em sua totalidade, segundo a perspectiva da teoria do ator-rede, é inatingível. O cartógrafo desenha mapas de *actantes*, termo emprestado do semiólogo A. Greimas que substitui o de *ator social*, por ser capaz de descrever, ao contrário deste último, qualquer tipo de entidade, orgânica ou inorgânica, que intervenha na construção de uma ação dentro de uma rede-grupo. Aqui se reconstitui um novo tipo de morfologia, não mais limitada aos sujeitos humanos, mas aberta a diferentes entidades e formada por complexas redes de interações.

Restringir a discussão aos seres humanos e seus interesses, sua subjetividade, seus direitos, parecerá, em poucos anos, tão estranho quanto parece hoje ter limitado, no passado e por muito tempo, o direito de votar aos escravos, aos pobres e para as mulheres (Latour, 2004, p. 132).

Tal morfologia, reticular, complexa e transespecífica, em nada se assemelha à polis e às formas modernas e industriais da sociedade descritas pelos clássicos do pensamento social. A metáfora usada por Latour para descrever essas redes interativas que não constituem uma totalidade mas que, seguindo a lógica da complexidade das redes, se formam e se desfazem continuamente, é a do parlamento das coisas:

Em seu recinto encontra-se recomposta a continuidade do coletivo. Não há mais verdades nuas, mas também não há mais cidadãos nus. Os mediadores dispõem de todo o espaço. As Luzes encontram enfim seu lugar. As naturezas estão presentes, mas com seus representantes, os cientistas, que falam em seu nome. As sociedades estão presentes, mas com os objetos que as sustentam desde sempre. Pouco nos importa que um dos mandatários fale do buraco de ozônio, que um outro represente as indústrias químicas, um quarto os eleitores, um quinto a meteorologia das regiões polares, que um outro fale em nome do Estado, pouco nos importa, contanto que eles se pronunciem todos sobre a mesma coisa, sobre este quase-objeto que criaram juntos, este objeto-discurso-natureza-sociedade cujas novas propriedades espantam a todos e cuja rede se estende de minha geladeira à Antártida passando pela química, pelo direito, pelo Estado, pela economia e pelos satélites. Os imbróglis e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, é em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das Coisas (Latour, 1994, p. 142).

2. Saindo da polis

A nação com o maior número de habitantes no mundo é o Facebook, com cerca de 2,7 bilhões de cidadãos, segundo dados divulgados pela rede social (Vlessing, 2020, July 30), o equivalente a quase o dobro dos habitantes da China. O segundo é o YouTube, com pouco mais de dois bilhões. O terceiro é o WhatsApp, com dois bilhões.

Diante desses números, como pensar e narrar um comum que não é mais apenas social, mas estendido às diferentes entidades que povoam a biosfera e àquelas que compõem nosso mundo real — bancos de dados, softwares, big data, algoritmos, sensores etc. –, com as quais construímos nossas ações, nosso conhecimento e nossas economias?

É nesse contexto de incerteza que avançam algumas interpretações pioneiras que têm como destino comum o de indicar os primeiros significados desse nosso novo real conectado. Um dos primeiros contributos nessa direção foi elaborado pelo filósofo francês M. Serres, partindo de uma crítica às categorias fundadoras do pensamento ocidental. Segundo o autor de *O Contrato Natural* (1990), é necessário repensar a ecologia e as formas do comum:

Esqueçamos, pois, a palavra ambiente (...). Ela pressupõe que nós, homens, estamos no centro de um sistema de coisas que gravitam à nossa volta, umbigos do universo, donos e possuidores da natureza. Isso

lembra uma época passada, em que a Terra (...) colocada no centro do mundo refletia nosso narcisismo, esse humanismo que nos promove no meio das coisas ou no seu excelente acabamento (...). É, pois, necessário, mudar de direcção, abandonar o rumo imposto pela filosofia de Descartes (...). Eis a bifurcação da história: ou a morte ou a simbiose (Serres, 1990, pp. 58-59).

A crítica de M. Serres à separação entre o humano e o meio ambiente implementada pelo pensamento ocidental o leva a contrapor a mesma ideia ocidental de sociedade concebida como um agregado abstrato de pessoas. “Imerso no contrato exclusivamente social, o homem político subscreve-o, reescreve-o e fá-lo observar até hoje, unicamente como perito de relações públicas e ciências sociais” (Serres, 1990, pp. 72-73).

Como de costume em dispositivos como a Declaração dos Direitos do Homem (1789), nenhum dos discursos modernos falava do mundo, ocupando-se somente dos homens, pois “como o contrato social, ela ignora e passa em silêncio o mundo, que nós apenas conhecemos porque o temos dominado” (Serres, 1990, p. 61). No lugar de um contrato social que se fecha em si mesmo, deixando de fora do jogo o mundo, com seu inventário de coisas reduzidas a objetos passíveis de apropriações, o autor propõe “(...) o retorno à natureza! O que implica acrescentar ao contrato exclusivamente social a celebração de um contrato natural de simbiose e de reciprocidade” (Serres, 1990, p. 65).

A passagem do contrato social para o contrato natural é percebida pelo filósofo francês como a passagem da linguagem política, exclusivamente humana, para um novo léxico que inclua a voz das coisas do mundo. Os sensores, a internet das coisas, os fluxos de dados hoje dão voz a tais coisas do mundo, à biodiversidade e a todo tipo de superfícies, permitindo a realização de um diálogo sem precedentes, de um novo tipo de ecologia e de uma nova forma de contratualidade entre humanos e não humanos.

É possível, ainda, encontrar uma segunda contribuição importante para a construção de um novo léxico do comum, não mais entendido como social, na obra de I. Stengers, em particular em seu conceito de cosmopolítica. Segundo a autora, a dimensão cosmopolítica da nossa condição assume, portanto, as formas de um novo tipo de governabilidade que já não tem nada a ver com o processo de delegação, com o deliberar e o transmitir, mas com a instauração de uma ecologia complexa de práticas entre humanos e não humanos:

O cosmos não corresponde a nenhuma condição, não implica nenhuma exigência. Coloca a questão dos modos possíveis de coexistência, sem hierarquias, do conjunto de invenções de não equivalências, de valores e obrigações através dos quais se afirmam as existências emaranhadas que o compõem. Isso integra então, de forma problemática, a questão das ecologias das práticas. (...) a cosmopolítica é uma noção especulativa (Stengers, 2005, p. 234, tradução nossa).

Enquanto noção especulativa, a dimensão cosmopolítica abre-nos para uma interpretação que implica uma nova ideia de cidadania, não mais entendida apenas como o conjunto de direitos, deveres e práticas humanos, mas como a realização de uma ecologia complexa. Tal dimensão também nos revela uma nova arquitetura de interações, que não mais expressa um social formado apenas por sujeitos nem uma natureza composta apenas de objetos.

Uma terceira contribuição que nos leva a superar tanto a dimensão do antropoceno quanto a ideia pós-humana é aquela proposta por D. Haraway, em seu último livro *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene* (2016). Nesta obra, a filósofa americana propõe repensar a condição humana, superando a dimensão social antropomórfica e antropocêntrica e substituindo-a pela dimensão “simpoiética”. Nesta última, nenhuma entidade, humana ou não humana, é autônoma e autopoietica, mas se apresenta como dependente e em “compartilhamento” com as outras. Nossa condição não é apenas humana, mas de “compostagem”, isto é, do ser-com, enquanto habitantes e parte de uma “humusidade” (do latim *humus*, terra).

No início do terceiro milênio, a humanidade foi forçada a uma mudança radical. Não se trata de uma mudança política, econômica e social, mas do início de uma importante transformação como espécie. É, portanto, a enésima transformação adaptativa que afeta nossa condição dentro do caminho evolutivo.

3. Habitar um mundo infectado

Uma das principais transformações que caracterizam a nossa época é aquela ligada à alteração das nossas condições de vida. De um lado, as inovações tecnológicas que passaram a conectar coisas e territórios inteiros (internet das coisas, sensores etc.) e, do outro, a percepção do impacto do nosso modelo de desenvolvimento no planeta (antropoceno e teoria de Gaia) mudaram definitivamente nossas ecologias.

Tal lógica foi percebida inicialmente, entre outros pensadores, por M. Serres. No texto *Information and Thinking* (2017), o autor de *O Contrato Natural* (1990) nos convida outra vez a mudar a ideia que tínhamos de pensamento e da relação sujeito-objeto a partir do reconhecimento de que recebemos, emitimos, armazenamos e processamos informação como todas as outras coisas.

Bactéria, fungo, baleia, sequoia — não conhecemos nenhum tipo de vida da qual não possamos dizer que emite informação, recebe informação, armazena informação, e processa informação. (...) Cristal e, de fato, rocha, mar, planeta, estrela, galáxia — não conhecemos nada de inerte sobre o qual não possamos dizer que emite, recebe, armazena e processa informação. (...) Indivíduos, mas também famílias, fazendas, vilas, cidades e nações — não conhecemos nada de humano, sozinho ou em grupos, do qual

não se possa dizer que emite, recebe, armazena e processa informação. (...) Porque a informação circula universalmente dentro e entre a totalidade de todas as coisas existentes, não podemos realmente dizer que somos tão excepcionais quanto pensávamos ser (Serres, 2017, p.13, tradução nossa).

A chegada da pandemia do novo coronavírus foi o mais recente acontecimento a reforçar a concepção de uma alteração qualitativa, que não diz respeito somente ao nível das ideias e da percepção, mas à própria condição de vida, fazendo-nos passar de um conceito sistêmico e ordenado de complexidade a uma concepção dinâmica, conectiva e reticular. Assim, começa a tomar forma uma lógica interpretativa das diferentes complexidades que passará a descrever os fenômenos por meio das estruturas da rede.

Assim como a noção de uma entidade física independente se tornou problemática na física subatômica, o mesmo aconteceu com a noção de um organismo independente na biologia. Os organismos vivos, sendo sistemas abertos, permanecem vivos e funcionando por meio de intensas transições com seu ambiente, que é ele próprio composto de organismos. Assim, toda a biosfera — nosso ecossistema planetário — se apresenta como um tecido dinâmico e altamente integrado de formas de vida e formas não vivas. Embora esse tecido tenha muitas camadas, há transações e interdependências entre todas elas. (...) A maioria dos organismos não está apenas agregada a ecossistemas, mas eles próprios são ecossistemas complexos, pois contêm uma série de corpos menores que possuem uma autonomia considerável, mas que, ao mesmo tempo, integram-se harmoniosamente entre si (Capra, 1996, tradução nossa).

Essa perspectiva fundamenta-se na observação de algumas tendências comuns entre os organismos: em primeiro lugar, a adaptação ao meio, que aumenta sua capacidade de transformação e autotranscendência, e, ao mesmo tempo, a tendência oposta e complementar relacionada à capacidade de transformar seu próprio ambiente, modificando o habitat, contribuindo com outros organismos para a criação de amplos ecossistemas capazes de hospedar a interação de um grande número de espécies.

Sempre que observamos sistemas vivos — organismos e partes de organismos — podemos ver que seus componentes estão organizados em forma de rede. Toda vez que observamos a vida, observamos redes. (...) A primeira e mais evidente propriedade de uma rede é a sua não linearidade — a rede se estende em todas as direções. Assim, o padrão de relacionamento de uma rede são as relações não lineares (Capra, 1996, tradução nossa).

O desenvolvimento de uma abordagem ecossistêmica sobre o estudo das redes marca a introdução de um outro tipo de complexidade, que compreende tanto componentes bióticos quanto abióticos, considerando assim um amplo conjunto de elementos, como o movimento e a transformação da energia e da matéria por meio das atividades dos organismos vivos.

Desse ponto de vista, cada arquitetura reticular se apresenta como um novo tipo de complexidade que tem nas qualidades conectivas sua principal especificidade. A forma rede, mais do que uma realidade midiática, apresenta-se como uma condição habitativa que marca uma importante transformação na relação entre o indivíduo e o ambiente, entre o interno e o externo, abrindo assim o advento de uma nova perspectiva ecológica.

O conceito de habitar é analisado por Heidegger inicialmente no texto *Construir, habitar, pensar* (1951), preparado para uma conferência em um congresso de arquitetura. Logo no início do texto, o filósofo alemão se propõe a abordar duas questões: o que é habitar e, em que medida, construir faz parte do habitar. Heidegger responde à primeira questão refutando o senso comum, que veria o habitar simplesmente como consequência e fim da construção, por pensar as duas atividades, habitar e construir, como duas realidades distintas e separadas entre si. Preferindo uma concepção contrária a esse raciocínio, ele inverte os termos e descreve o construir como uma forma em si mesma de habitar, pensamento este apoiado na etimologia dos dois conceitos, indicada pelas antigas palavras alemãs *bauen* (construir) e *buon* (habitar, permanecer, morar). Analisando o primeiro conceito, relacionado ao significado de construir, Heidegger indica três conclusões:

1. *Bauen, construir é propriamente habitar;*
 2. *Wohnen, habitar é o modo como os mortais são e estão sobre a terra;*
 3. *No sentido de habitar, construir desdobra-se em duas acepções: construir, entendido como cultivo e o crescimento e construir no sentido de edificar construções.*
- (...) *Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam* (Heidegger, 1951, pp. 2-3).

Para explicar a segunda questão, relativa à essência do habitar, Heidegger recorre ao conceito de *Geviert* (quadratura), a partir do qual pensa o habitar como uma ontologia relacional, na qual, obviamente, o termo ontologia não deve mais ser entendido em seu sentido filosófico tradicional. O Ser (X) de Heidegger não é um ser puro ou conceitual, mas uma possibilidade, ou seja, um ser em situação, um “ser-no-mundo”, um *Dasein*, cuja tradução conceitual recomendada por G. Vattimo é “ser-aí”:

O Dasein (...) expressa bem o fato de que a existência não se define apenas como uma superação, que transcende a realidade dada na direção da possibilidade, mas que essa superação é sempre a superação de algo, isto é, que existe concretamente situado. Existência, ser-aí, ser no mundo são, portanto, sinônimos. Todos os três conceitos dizem que o homem está situado de forma dinâmica, ou seja, está na forma de poder ser, ou mesmo (...) na forma de projeto (Vattimo, 1971, p. 22, tradução nossa).

Portanto, a quadratura, além de representar uma forma não localizada e autorreferencial de ser, convida à aceitação de um conjunto de significados sem precedentes no interior do pensamento ocidental.

Se, de fato, o “ser-aí” humano encontra o mundo através das coisas e nelas mesmas se reproduz a quadratura, as coisas, como os espaços, não são mais definíveis por si mesmas. Desse modo, escreve a respeito Galimberti:

Heidegger se distancia do modo habitual de pensar da filosofia, que durante séculos se propôs a alcançar as coisas como elas são em si mesmas, e mostra que o em si, buscado pela filosofia e hoje na forma da objetividade da ciência, nada mais é do que uma operação do homem realizada em vista de certos fins específicos (Galimberti, 1986, tradução nossa).

Habitar, portanto, mais do que um estado ou uma essência da condição humana, é uma abertura em direção à quadratura e um “cuidar” do seu devir. Encontramo-nos, agora, perante outro importante segundo sentido do habitar, aquele que o apresenta na sua dimensão ecológica e não humanocêntrica, que nos ambientes tecno-midiáticos contemporâneos nos questiona sobre os sentidos que assumem as nossas relações simbióticas com as redes informativas, nossos circuitos tecno-psíquicos, nossas geografias informativas e nossa proximidade distante. Uma arquitetura digital ou um dispositivo de conexão territorial (GPS, smartphone, Sistemas de Informações Geográficas — SIG) deve ser pensado, a partir dessa perspectiva, não mais como instrumento ou meio, segundo a tradicional lógica instrumental e hierárquica (sujeito/objeto, homem/técnica), mas como membros “agentes” (Latour, 2012) da complexidade relacional ecossistêmica.

A não separação entre espaço, homem e quadratura abre a possibilidade de pensar o habitar como resultado de uma interação ecológica, plural e dinâmica, cuja realização depende, inevitavelmente, da comunicação entre os diferentes elementos e não de sua essência identitária pré-definida. Logo, o caráter dinâmico do ser relacional heideggeriano e sua realização no devir da quadratura, presta-se bem para pensar o habitar pandêmico contemporâneo, no qual o indivíduo vivencia uma condição habitativa sem precedentes.

4. Cidades pandêmicas: net-ativismo e cidadania digital

Com o advento das tecnologias digitais e a consequente transição do paradigma comunicacional midiático massivo para um modelo de comunicação em rede, vimos emergir uma miríade de movimentos de ativismo digital, fenômeno que denominamos como net-ativismo. Tal termo define

o conjunto das ações em rede que resultam da sinergia entre atores de diversas naturezas — pessoas, dados, softwares, dispositivos, redes sociais digitais, territorialidades informativas etc. — que tecem a emergência de um novo tipo de ecologia (eko-logos) não mais opositiva e separatista, mas estendida não só aos elementos biológicos não humanos, mas também às tecnologias informativas, às entidades territoriais, às diversas superfícies, capazes de conectar e de fazer interagir tudo o que existe no interior da biosfera (Di Felice, 2017, p. 193).

Desde a popularização da web, originalmente restrita aos confins militares e acadêmicos, manifestaram-se em latitudes diversas formas distintas de ação colaborativa com as tecnologias digitais. Na esteira das *fases de preparação* (Tactical Media, Hakim Bey, Luther Blissett), de *experimentação de novas formas de conflitualidade* (Movimento Zapatista) e da *web 2.0 e dos social networks* (Anonymous, Movimento 5 Estrelas, Primavera Árabe, Geração à Rasca, Movimento 15-M, Occupy Wall Street, Jornadas de Junho de 2013 etc.) dos movimentos net-ativistas (Di Felice, 2017; Magalhães, 2018), em meio às dinâmicas de interação efêmeras e desinstitucionalizadas surgem formas eficazes de participação através de plataformas digitais criadas para fins diversos.

Estas últimas não só fornecem os instrumentos para a participação direta dos cidadãos, através de debate, do ativismo e da votação online, mas também permitindo a criação de ecologias de interação que podem conectar a inteligência humana àquelas dos dados, àquela das biodiversidades e da robótica, criando uma hiperinteligência interativa (Di Felice et al., 2018, pp.3-4).

Mesmo longe dos canais políticos institucionais, ou do parlamento das coisas proposto por Latour (1994), tais plataformas ou redes de conexão possibilitam a experimentação de novas formas de cidadania, distintas daquela prevista no contrato social moderno, exclusivamente humana. No contexto da comunicação em rede do terceiro milênio, em um mundo pandêmico, a comunicação entre entidades de naturezas diversas, digitalmente conectadas por processadores, algoritmos, big data e formas automatizadas de inteligência, possibilita novos caminhos para o equilíbrio dos ecossistemas.

Diante da impossibilidade de revelar a totalidade do social em rede, buscamos analisar a sua morfologia a partir de três casos que emergiram em países distintos durante a pandemia da COVID-19, no primeiro semestre de 2020.

O primeiro deles vem da Itália, o epicentro pioneiro do novo coronavírus no Ocidente, onde foi lançado o aplicativo *Immuni* (“Imune”, em português) para o rastreamento de pessoas infectadas pela COVID-19. À medida que os usuários que testaram positivo para a doença se registram na aplicação, todos que estiveram próximos são alertados e aconselhados a se isolarem e a realizarem também seus testes. Tal aplicativo foi desenvolvido com base nas

tecnologias da Apple e da Google para rastrear infecções, utilizando-se do Bluetooth para identificar a aproximação entre dispositivos móveis e seus humanos.

O segundo caso aqui apresentado, o aplicativo *Stayaway COVID* (“Fique longe da COVID”, em português), tem origem em Portugal, reconhecido internacionalmente pelo sucesso por suas medidas de combate à pandemia durante a primeira onda europeia. A exemplo da aplicação italiana, a tecnologia portuguesa, criada pelo Instituto de Engenharia de Sistemas e Computadores, Tecnologia e Ciência da Universidade do Porto, em parceria com o Instituto de Saúde Pública do Porto, também foi desenvolvida com o objetivo de promover um rastreamento digital de pessoas infectadas no território português.

Ao instalarem o programa nos smartphones, os usuários que testarem positivo para o COVID-19 no país inserem na aplicação um código fornecido pelo médico durante o diagnóstico. A partir daí o sistema gera alertas para os smartphones que estiveram em uma área inferior a dois metros de distância da pessoa infectada e durante mais de 15 minutos — condições consideradas potenciais para o contágio, segundo o conhecimento científico e as recomendações das autoridades de saúde vigentes no período.

De fato, lançamentos como o *Immuni* e o *Stayaway COVID* provocam um debate amplo sobre possíveis violações de privacidade de dados de usuários, a despeito das explicações governamentais de que não há qualquer coleta de dados pessoais e de geolocalização, ou que os dados armazenados nos smartphones são criptografados e serão excluídos após determinados prazos, como afirmam as grandes corporações envolvidas. Não se trata de negar a importância do tema, mas tal debate parece passar ao lado de uma questão mais complexa, que evidencia a inadequação de uma perspectiva sujeitocêntrica na nova ecologia pandêmica, marcada pela comunicação das coisas, dos territórios, dos dispositivos, dos ecossistemas, de qualquer entidade que produza dados, incluindo os homens. Esta realidade não se esgota em uma discussão entre apocalípticos e integrados (Eco, 2015), que se arrasta desde a difusão da cultura de massa e continua a se reproduzir na primeira pandemia vivenciada na cultura digital.

O terceiro caso, ou conjunto de ações aqui destacados, vem do Brasil, das comunidades periféricas, de latitudes onde medidas governamentais, produtos e serviços de saneamento básico — distribuição de água potável, coleta e tratamento de esgoto, drenagem urbana e coleta de resíduos sólidos — nem sempre chegam. Em todo o território brasileiro emerge um conjunto de movimentos diversos que se espalham em colaboração com as tecnologias digitais em um tempo em que o distanciamento social físico impossibilita o ativismo nas ruas e as políticas nas praças públicas. Ao menos naquele país, as ondas de protestos deram lugar a formas de mobilização social, organizadas nas plataformas digitais, para compra e arrecadação de medicamentos, comida e artigos de necessidade básica, sobretudo itens para o enfrentamento da pandemia (como água, sabão, álcool e máscaras), para distribuição em lugares esquecidos pelos representantes políticos tradicionais.

Na cidade de São Paulo, considerada o epicentro nacional durante a primeira fase da pandemia do novo coronavírus, a União de Núcleos e Associações dos Moradores (UNAS) promoveu campanhas de arrecadação de alimentos e material de higiene, articuladas pelas redes sociais digitais, e desenvolveu pesquisas online sobre os impactos da COVID-19 nas favelas. Ao lado dessas ações, ativistas e comunicadores também se organizaram para combater a pandemia de notícias falsas acerca da doença, a exemplo do coletivo Desenrola e Não Me Enrola, que juntamente com membros de outros coletivos (Periferia em Movimento e Alma Preta) produziram o podcast *Pandemia Sem Neurose*, elaborado especialmente para as favelas — e não sobre as favelas, como de costume nos media massivos. Os áudios, com duração variante entre dois e três minutos, rapidamente se disseminaram entre os moradores por meio do WhatsApp, levando as orientações sobre prevenção, entre outros temas, para a comunidade.

As empreitadas paulistanas são apenas um recorte das ações que se proliferaram de norte a sul do Brasil, por meio das quais, diante da ausência do Estado, ativistas passaram a informar a periferia sobre o novo coronavírus (Silva, 2020, 1 de Abril). De forma mais sistematizada e com atuação mais ampla, estruturada com o suporte da iniciativa privada, o Pacto Contra a COVID-19 também vem atuando como uma frente que reúne as iniciativas da Rede Brasil do Pacto Global no combate à pandemia. O Radar COVID-19, Favelas é outro exemplo de produto produzido em colaboração com as comunidades, no âmbito da Sala de Situação COVID-19 nas Favelas do Rio de Janeiro, vinculada ao Observatório COVID-19 da Fiocruz. O informativo tem como foco o monitoramento ativo ou vigilância de rumores de fontes não oficiais — mídias, redes sociais e contato direto com coletivos, instituições, movimentos sociais, moradores e líderes comunitários –, com o objetivo de verificar as situações sanitárias desses territórios e antecipar as medidas de enfrentamento pandêmicas.

Por fim, para além das ações desenvolvidas em redes conectivas de autogestão, e dos aplicativos de rastreamento digital que se alastram pelo mundo a fim de monitorar, via smartphones, a infecção por COVID-19, testemunhamos uma infinidade de exemplos de colaborações das tecnologias digitais numa perspectiva comunicativa. Por meio dos algoritmos, inteligências não humanas vêm atuando no processamento dos dados coletados, produzindo previsões essenciais para tomadas de decisão nas searas econômica, científica e de gestão pública, principalmente.

Estimativas a respeito do sobe e desce das curvas de propagação da pandemia, calculadas a partir de modelos matemáticos e de dados disponibilizados nas redes; controles da adesão ao distanciamento social físico em determinadas regiões, também por meio de dados produzidos por smartphones; ou até mesmo previsões sobre pandemias futuras resultam da ação de inteligências distintas das nossas, que o pensamento ocidental nos levou a tratar como meras ferramentas.

No livro *O amanhã não está à venda* (2020), A. Krenak, liderança indígena e pensador brasileiro, destaca que apesar do coronavírus, a natureza segue, convocando a sociedade a

entender que nós, humanos, não somos o sal da terra. “O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos (...). Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade” (Krenak, 2020, p. 7).

Em meio à propagação de vírus e das conexões de todos os tipos, imersos em circuitos de dados e ações algorítmicas que assumem o protagonismo das tomadas de decisões ao redor do globo, exercemos uma outra forma de cidadania dentro do que se denomina como novo normal — uma cidadania digital (Di Felice, 2020) e pandêmica. A busca por formas de imunização social, portanto, devem levar em conta essa ecologia conectiva, na qual os indivíduos (Di Felice, 2020) se constituem por interações entre homens e outros seres, animados e inanimados, em um modo distinto daquela concepção de indivíduo do sujeito moderno.

Quem sabe o pensamento ocidental possa se inspirar na perspectiva ameríndia, para a qual tudo é natureza, o cosmos é a natureza e não se percebe nada para além da natureza, para pensar a atual ecologia pandêmica? Ainda que se reconheçam as diferenças entre as naturezas das entidades que compõem as redes dos nossos dias, observá-las para além das oposições, determinismos e domínios é um caminho possível para interpretar a comunicação do terceiro milênio.

Referências bibliográficas

- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Callon, M. (1986). *Some elephants of a Sociology of Translation Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieux Bay*. In J. Law (Ed.), *Power, Action and Belief. A new Sociology of Knowledge?* (pp. 196-219). London/Boston: Routledge Kegan & Paul.
- Capra, F. (1996). *The web of life*. São Paulo: Cultrix.
- Di Felice, M. (2017). *Net-ativismo: da ação social para o ato conectivo*. São Paulo: Paulus Editora.
- Di Felice, M. (2020). *A cidadania digital*. São Paulo: Paulus Editora.
- Di Felice, M., Pireddu, M., de Kerckhove, D., Bragança de Miranda, J., Sanchez Martinez, J. A., & Accoto, C. (2018). Manifesto pela Cidadania Digital. *Lumina*, 12(3), 3-7. <https://doi.org/10.34019/1981-4070.2018.v12.21565>
- Eco, U. (2015). *Apocalípticos e Integrados*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Galimberti, U. (1986). *Invito al pensiero di Martin Heidegger*. Milano: Mursia.
- Goffman, E. (1985). *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar, pensar*. Trad. M. S. C. Schuback. Disponível em https://www.fau.usp.br/wp-content/uploads/2016/12/heidegger_construir_habitar_pensar.pdf
- Krenak, A. (2020). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (1988). *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Editora 34.
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC.
- Law, J. (1984). *On the Methods of Long-Distance Control: Vessels, Navigation and The Portuguese Route to India*. In J. Law (Ed.), *Special Issue: Sociological Review Monograph Series: Power Action and Belief. A New Sociology of Knowledge*, 32, 234-263. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1984.tb00114.x>
- Magalhães, M. (2018). *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais*. Lisboa: Coleção ICNOVA.
- Merton, R. K. (2000). *Teoria e estrutura social* (Vol 1: Teoria Sociológica). Bologna: Il Mulino.
- Parsons, T. (2010). *A estrutura da ação social: um estudo de Teoria Social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes* (Vol. 1 — Marshall, Pareto, Durkheim). Petrópolis: Editora Vozes.
- Serres, M. (1990). *O contrato natural*. Lisboa: Piaget.
- Serres, M. (2017). Information and Thinking. In R. Braodotti & Dolphijn (Eds.), *Philosophy After Nature* (pp.13-20). London/New York: Rowman & Littlefield.
- Silva, J. C. (2020, 1 de Abril). Na ausência do Estado, ativistas informam a periferia sobre o coronavírus. *Agência Pública*. Disponível em <https://apublica.org/2020/04/na-ausencia-do-estado-ativistas-informam-a-periferia-sobre-o-coronavirus/>
- Stengers, I. (2005). *Cosmopolitiche*. Roma: Sossella.
- Vattimo, G. (1971). *Introduzione ad Heidegger*. Roma/Bari: Laterza.
- Vlessing, E. (2020, July 30). Facebook Tops 2.7 Billion Monthly Active Users in Latest Quarter. *Billboard*. Disponível em <https://www.billboard.com/articles/business/9427355/facebook-tops-2-7-billion-monthly-active-users-earnings-report>
- Weber, M. (1999). *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.