***O pensamento instrumentalizado:***

***sobre o funcionamento insuspeito do discurso ultraliberal na linguagem e na educação***

**Sumário**

[**Introdução** 2](#_Toc113606795)

[**1 Capitalismo de vigilância e ultraliberalismo** 4](#_Toc113606796)

[**2 Instrumentalização e linguagem** 15](#_Toc113606797)

[**3 Instrumentalização e educação** 28](#_Toc113606798)

[**Conclusão** 40](#_Toc113606799)

[**Referências** 42](#_Toc113606800)

## **Introdução**

*Consciência impura, seja da própria ou de alheia vergonha, certo achará a tua palavra dura; mas, que a qualquer falsidade se oponha a tua disposição faz manifesta; e deixa cada qual coçar sua ronha* (DANTE, *A divina comédia*, Paraíso, XVII, vv. 124-129).

No dia 07 de setembro de 2022, a *Apple* lançava a décima quarta edição de um de seus carros-chefe, o *iPhone*. Acontecimento mais ou menos corriqueiro desde 2008 no Brasil. Não raras matérias de veículos importantes da mídia deram destaque ao feito, como a publicada pelo *Portal G1*, em sua seção *Tecnologia*, com o título: *iPhone 14: Apple reduz preços de celulares antigos; confira os novos valores*.[[1]](#footnote-1) Ao lermos essa manchete depreendemos a naturalização de dois sentidos. O primeiro é a pressuposição de que o *iPhone* 14 é o modelo recentemente lançado, portanto, houve treze modelos anteriores no Brasil desde 2008. Parece pouca coisa, mas como Barthes indica, o mito é qualquer coisa de natural, de óbvio, de inquestionável. É como se pairasse sobre o horizonte de expectativa desse enunciado a seguinte negativa: “Se você não sabe em que edição do *iPhone* nós estamos no Brasil, você não é deste mundo”. Isso não está explícito, mas convenhamos que a chamada pressupõe isso como dado e não se trata de algo “sem razão”. Vivemos na Era do capitalismo de vigilância e o *iPhone* é seu guia mais ilustre.

Outro efeito mitológico - tido como natural e óbvio para qualquer sujeito minimamente inserido nas urgências contemporâneas - é a naturalidade com que interpretamos o sintagma *celulares antigos*. Há aí um efeito mítico porque a gama de celulares existentes no mercado é bem grande. Por celulares antigos, em tese, poderíamos imaginar dezenas de modelos anteriores a 2022. No entanto, não é isso que ocorre porque o enunciado joga com duas “verdades”: (i) todos querem ter um *iPhone*; (ii) *smartphone*, de verdade, é *iPhone*. Isso implica a verdade universal: “Todo mundo sabe o que é e quer ter um *iPhone*. Como nem todos podem acompanhar o último lançamento, tente um modelo mais antigo que, mesmo antigo, ainda será um *iPhone*”.

Antes que sejamos mal interpretados, esclarecemos que não temos nada contra a marca americana, nem contra o *iPhone*, nem tampouco contra as pessoas quererem ter um. É do jogo! Mesmo porque, o *iPhone* é só o “mais chic” dos dispositivos que desempenham o papel de nos manter conectados o máximo de tempo possível de nossos dias. Está introjetado em nosso cotidiano a existência virtual em perfis de redes sociais como o *Instagram* ou o *Facebook*. Pelas grandes cidades - e também pelas não tão grandes assim - surgem, um pouco em cada canto, os “lugares instagramáveis”, ou seja, espaços da paisagem em que você “deve” se inserir especificamente para tirar belas fotos para o *Instagram*.

Nesse sentido, os *smartphones* compõem um cenário em que tudo “serve para”, ou seja, da paisagem mais paradisíaca ao livro mais complexo, a existência humana só parece vivência se apreendida pelas lentes das câmeras de um celular e publicizadas em redes sociais digitais. Por esse motivo, a vida em redes, para parafrasearmos a expressão que intitula o livro de Manuel Castells, é a base de uma dinâmica social sutil e insuspeita que permeia até mesmo as atividades mais corriqueiras do cotidiano. Essa dinâmica produz pontos cegos, que acabam por traçar os percursos autorizados por uma ordem social pautada pela livre mercantilização. Neste livro, vamos tratar de como essa dinâmica incide sobre diferentes níveis do dizer, com ênfase em dois campos correlatos que, cada vez mais, se rendem às exigências homogeneizantes dos consensos impostos por uma coletividade firmada na quase ausência de autocrítica. Com efeito, ao refletirmos sobre alguns dizeres progressistas atinentes à educação e aos estudos da linguagem, visualizamos certos pontos cegos derivados da instrumentalização do pensamento fomentada nas redes. No que concerne aos dizeres correntes na e sobre a educação, está a ideia de que “a educação **serve** para diminuir ou acabar com a desigualdade social”; no que diz respeito aos estudos da linguagem, a linguagem **serve** para designar as coisas do mundo real. Tanto num caso quanto no outro, a instrumentalização é o mito regulador. O *leitmotiv* é uma ideia um pouco ingênua - e às vezes perniciosa - de igualdade, de aceitação da diferença, de “amor e empatia”, que culmina em um ciclo do dizer que se volta para si mesmo em um círculo vicioso que ignora a possibilidade do conhecimento enquanto atividade desinteressada; como fim em si mesmo.

Correndo o risco de sermos lidos pela chave interpretativa que nos interpela a todos na atualidade, entendemos que a discussão que apresentamos é o desafio de exercitar a crítica a nós mesmos, que vivemos na universidade pública e lidamos dia a dia com os efeitos equivocados das verdades do que simplistamente se rotula como pensamento progressista. O que nos é estranho, a saber, os pontos cegos do conservadorismo, não exige grande esforço de rejeição. Estamos “treinados”, academicamente, a atacar sempre o conservadorismo - a despeito da legitimidade ou não de suas ideias. Em contrapartida, quando se trata do nosso próprio umbigo, a crítica, em um momento em que a cultura das redes a inviabiliza, é menos simples. Contando com a benevolência e o espírito livre e aberto do leitor, lançamo-nos nessa empreitada arriscada e altamente suscetível ao desagrado.

Fica o convite para que o leitor registre seus incômodos, inquietações e desconfortos. Ao final, esperamos produzir uma resposta matizada aos moldes de uma consciência arguta própria daqueles que não abrem mão de (se) repensar.

## **1 Capitalismo de vigilância e ultraliberalismo**

*[...] mais que saber me é grato duvidar* (DANTE*, A divina comédia,* Inferno, XI, v. 93).

Um dos mitos consagrados da história ocidental é o de Narciso e Eco, narrado por Ovídio em sua obra *Metamorfoses.* Lido como uma etiologia, o poema é um conjunto de explicações figurativas para a origem de certas condições de existência. No livro III, o escritor latino oferece-nos uma bela explicação para a origem do egocentrismo. A força imaginária do mito consolidou-se de tal forma que, ao longo dos séculos, o termo *narcisista* – referência ao personagem ovidiano – funcionou e ainda funciona como correlato de egocêntrico, centrado em si mesmo, apaixonado por si.Fruto do estupro da ninfa Liríope pelo deus-rio Cefiso, Narciso atraía a atenção de muitos jovens e donzelas por sua beleza.

A curiosidade materna levou Liríope a consultar Tirésias, um famoso adivinho de Tebas, para saber se seu filho viveria muito tempo, ao que o consultado vaticina: “Se ele não se conhecer” (OVÍDIO, *Metamorfoses*, III,v. 348). Na ambiguidade concernente ao autoconhecimento reside a chave do oráculo que, por tradição, é sempre marcado por algum mistério. O conhecer-se não diz respeito à intimidade do indivíduo, ao seu intelecto, mas à sua aparência. Conforme a narrativa do poeta: “Sem o saber, a si se deseja; é aquele que ama, e é ele o amado. Ao cortejar, a si se corteja. Arde no fogo que acende. Quantos beijos inúteis deu na fonte que lhe mentia!” (OVÍDIO, *Metamorfoses*, III, vv. 425-427).

Este mito nos coloca frente à oposição essência *vs.* aparência, em que esta última funciona negativamente, ou seja, como um elemento destrutivo da natureza humana se “consumida” em excesso. Com efeito, uma parte de nossa constituição enquanto sujeito passa pelo modo como, ao nosso redor, as pessoas nos categorizam em razão do modo como parecemos. Em linhas gerais, o mito de Narciso reafirma a positividade da alma em detrimento do corpo que, em última instância, nada vale se não for guiado por uma boa formação ética e filosófica. O sujeito epistemologicamente mal formado sucumbe à sedução da superficialidade, do aparente, do “ostentatório”. E isso é tão forte na narrativa ovidiana que se aplica ao eu em relação a si próprio.

No século XXI, espelhos e fontes são coisas do passado. O narcisismo moderno está generalizado na palma de nossas mãos adaptadas a sustentar os dispositivos móveis em que se instalam as redes sociais. No ano de 2006, a rede social *Facebook*, então disponível apenas para universitários americanos, passou a aceitar cadastro de pessoas maiores de treze anos em geral. Trata-se da mais importante rede social do mundo e, em um momento histórico em que tudo passa muito rápido, é considerável o poder de capitalização e a longevidade da plataforma de Zuckerberg. De lá para cá, o número de plataformas de interação cresceu consideravelmente, assim como seu papel no modo de vida da humanidade, em geral, e do brasileiro, em particular. Por mídias sociais, fazem-se anúncios de produtos, pagamentos, reservas em eventos culturais, *tours* por museus e exposições, amizades, e uma série de outras “atividades” que, antes, dependiam de maior empreendimento físico:

O objetivo das plataformas dedicadas às redes relacionais (Facebook, Twitter, LinkedIn...) consiste, assim, em levar os usuários a conseguirem o maior sucesso possível em suas ações de busca, de escolha, de compartilhamento e de conselho através dos respectivos serviços; elas incluem ferramentas e funcionalidades que formalizam uma série de ações e interações, que vão desde o “Eu gosto” para responder a um *post* no Facebook ou a um vídeo no YouTube, até o *retweet* para redirecionar uma publicação no Twitter, passando por instrumentos de votação e por espaços de comentários sob artigos dos jornais *on line* (LOVELUCK, 2018, p. 245).

De acordo com o *Data Reportal*, em 2020, o número de usuários de redes sociais digitais no Brasil era de cento e quarenta milhões de pessoas[[2]](#footnote-2), o que representou um aumento de 8,2% entre abril de 2019 e janeiro de 2020 (em números reais, isso corresponde a onze milhões de pessoas a mais). Ainda de acordo com esse relatório internacional, o brasileiro passava, em média, em 2020, 3h31m por dia em mídias sociais. Do total de usuários, cerca de 51% usam mídias sociais para o trabalho, o que pressupõe que 49% usam para fins “recreativos”. Vale observar que os 51% que utilizam para trabalho não utilizam só para o trabalho, mas, provavelmente, também para fins recreativos. Os dados de 2021 do *Data Reportal* apontam que o Brasil é o segundo país em que as pessoas passam mais tempo na *Internet*. Perde apenas para as Filipinas. O brasileiro passa em média 10h08m conectado por dia. Nessas mais de dez horas *online*, o tempo de utilização de mídias sociais digitais aumentou para 3h41m e o país ficou em terceiro lugar, perdendo apenas para Filipinas e Colômbia.

Essa onipresença das redes contou com o aprimoramento cada vez maior dos *smartphones*, o braço visível do capitalismo moderno. Com efeito, a paisagem urbana brasileira deixou de ser a mesma desde o lançamento do primeiro *iPhone* por aqui, em 26 de setembro de 2008, pouco mais de um ano após o lançamento oficial nos Estados Unidos. É bom que se diga, rede social digital existia antes do *smartphone*. No entanto, estava longe de ter o alcance que passou a ter após a multiplicação dos aparelhos portáteis.

Com esses recursos tecnológicos, veio também uma nova atmosfera cultural que opera na lógica da “democratização” da informação, do imperativo de engajamento e da auto coisificação do homem. Longe de uma lógica introspectiva, cada vez mais, o conhecer-se cede espaço ao expressar-se. O excesso informativo, muitas vezes vendido positivamente como “democratização da informação”, é responsável por uma ilusão cada vez maior de que “sabemos” o que está acontecendo e, portanto, estamos prontos para “opinar” – comentando, curtindo ou compartilhando. Como quase tudo que vem acompanhado do qualificador “democrático” é visto como positivo; democracia caiu na rede como operador argumentativo e produto de consumo. É em nome da “democracia” que somos instados a nos engajar. Todos “temos” opiniões e “toda” opinião merece ser exposta.

O funcionamento desse excesso expressivo leva, em última instância, à auto coisificação do indivíduo, ou seja, ao processo de tornar-se mercadoria pela crença de que expor-se é tornar-se (re)conhecido ou candidato à calçada da fama. Emergem, no panorama moderno, os *tiktokers*, os *instagrammers* e afins, como resultado dessa cultura expressiva em que o silêncio não tem valor de mercado, embora o silenciamento, aquilo que fica de fora das possibilidades do dizer - o que Lyotard (1983) chamaria de *diferendo* - tenha função simbólico-histórica. Como, apesar da aparência, opiniões não são livres, assistimos, contrariamente ao efeito de diversidade inscrito nos dizeres concretos – pautas sociais do momento como o caminho sustentável para o corpo perfeito, os meios para atingir o sucesso, as causas identitárias e as divergências políticas – assistimos a uma homogeneização. Toda essa aparência democrática e progressista, na verdade, é um novo modo de fazer dinheiro: “Todo clique que eu faço é salvo. Todo passo que eu faço é rastreável. Deixamos rastros digitais em todo lugar” (HAN, 2018, p. 122).

Nada tem muita repercussão nas redes se não for monetizado, ou seja, tornado meio de ganho financeiro. Para isso, é preciso obter uma quantidade cada vez maior de seguidores. Tudo isso atende à lógica do que Zuboff denomina “capitalismo de vigilância”. Diferentemente do capitalismo clássico descrito por Marx e outros pensadores, o capitalismo de vigilância é uma especificação do capital nas sociedades democráticas pós-*Google*.

Nesse sistema, há uma virada posicional ante a emergência de um novo “capitalista”, as gigantes dos dados. Nesse cenário, as empresas tradicionais como *Fiat, Chevrolet, Samsung, Ford,* etc. não são mais as grandes capitalistas, mas as empresas garimpadoras de dados como *Google*, *Facebook*, etc. A estrutura da máquina passa a funcionar com os seguintes personagens: (i) as empresas de garimpo de dados como as grandes capitalistas; (ii) as empresas “tradicionais” como clientes que contratam as empresas de dados para lhes fornecer superávit comportamental; (iii) os cidadãos comuns que, nessa nova ordem, são a matéria-prima. Nessa estrutura, projetam-se tanto os holofotes do que pode e deve ser expresso - portanto, discretizado como dado passível de ser mercantilizado - quanto as sombras daquilo que não encontra condições de expressão - portanto, não figura como dado mercantilizável. Vale indagar: o que se coloca diante desses holofotes e em que perspectiva se situa de maneira a se projetar e ao mesmo tempo promover regiões de sombra?

Zuboff esclarece que todo engajamento nas redes é entendido pelo usuário em uma espécie de complexo narcísico auto coisificante, ou seja, cada compartilhamento, curtida ou comentário feitos produzem no usuário a sensação de “amor por si mesmo”, na medida em que ele “se expressou”, “deu sua opinião”, “disse a que veio”. O mito de Narciso com o qual iniciamos este capítulo dá uma boa ideia do que é esse sentimento de paixão por si mesmo: “O *homo digitalis* [‘homem digital’] é tudo, menos um ‘ninguém’. (...) Em vez de ser ‘ninguém’, ele é um *alguém* penetrante, que se expõe e que compete por atenção” (HAN, 2018, p. 28, grifo do autor). A diferença é que agora isso é generalizado e vendido como “democrático”, isto é, expressando-se, independentemente da qualidade, exerce-se um direito – e quase um dever – democrático.

Não se trata aqui de atacar valores democráticos ou defender um regime político autoritário, mas de estabelecermos um olhar crítico face à capitalização desses valores. Na conjuntura do capitalismo de vigilância, ser “democrático” vende, pois, cada manifestação do usuário gera o superávit comportamental de que as empresas garimpadoras de dados precisam para vender às empresas tradicionais. Em outras palavras, toda ação nas redes é coletada, registrada e vendida. De posse desses dados, pelas próprias redes, somos bombardeados o dia todo por anúncios das mais diferentes empresas que, agora, sabem quem somos, nossos gostos, nossas necessidades e criam ofertas quase que concomitantemente às demandas: “[...] o momento preciso em que nossas necessidades são atendidas também é o momento preciso em que nossa vida é saqueada em busca de dados comportamentais, e tudo isso para o lucro alheio” (ZUBOFF, 2020, p. 69).

Com essa envergadura, no capitalismo de vigilância, quadro estruturante da sociedade instaurada como *metaverso*, toda pauta ideológica – ou grande causa humanitária, se preferirem – é aproveitada como fonte de demanda. Talvez não houvesse identitarismo, na escala a que assistimos, sem os *smartphones.* Defender o direito dos animais, dos negros, das mulheres, da população LGBTQIA+ nas redes não é apenas um clamor democrático, mas uma fonte de dados, assim como são fontes de dados quaisquer ressalvas à defesa desses direitos, geralmente rotuladas como expressão de *haters*, *fóbicos* etc. Observamos aí o que os holofotes põem em jogo bem como os anteparos que geram penumbras e sombras. A democracia se expressa por valores, por vezes, contraditórios, mas ao inibir qualquer possibilidade de reacentuação desses valores e suas eventuais contradições, dispõem-se numa mesma zona difusa a perversidade - o ódio pelo outro - e a relatividade - o colocar-se no lugar do outro. Popularmente diríamos: joga-se fora o bebê junto com a água. Ser a favor ou contra esse tipo de causa está longe de ser a questão; a chave para o que interessa nas redes é o ato espontâneo da “liberdade” de expressão. É aí, no desejo narcísico da liberdade de expressão – muitas vezes idiotizada –, que está o grande mercado de capitais moderno. Nós somos a bateria dessa máquina na medida em que interagimos, nos expressamos, “somos nós mesmos”. A ingenuidade do ego é a mola mestra do capitalismo de vigilância: Também o zelo do assim chamado cidadão enraivecido não é [um zelo] por toda a sociedade, mas sim, em larga medida, um *zelo por si mesmo* (HAN, 2018, p. 22, grifo do autor).

Não sem razão, Nietzsche tece críticas contundentes ao “espírito democrático”, ou seja, à moral demagógica que defende genericamente a “democracia” como jogo de conveniências:

Em suma, e lamentavelmente, eles são *niveladores*, esses falsamente chamados “espíritos livres” – escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas “ideias modernas”; todos eles homens sem solidão, sem solidão própria, rapazes bonzinhos e desajeitados, a quem não se pode negar coragem nem costumes respeitáveis, mas que são cativos e ridiculamente superficiais, sobretudo em sua tendência básica de ver, nas formas da velha sociedade até agora existente, a causa de *toda* a miséria e falência humana: com o que a verdade vem a ficar alegremente de cabeça para baixo! (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, II, 44).

O apogeu dos “espíritos livres” é a sociedade transportada para as redes sociais digitais. Ali, cada um é nobre à sua maneira e sempre aberto à “democracia das causas”, notadamente, ao identitarismo, seja para afirmá-lo, seja para negá-lo. Em geral, para dominá-lo, pois, no plano global, o mundo, discursivamente, é progressista. Ninguém é autoritário, ninguém pensa em si mesmo, ninguém corre atrás do próprio interesse. Oficialmente – e dizemos “oficialmente” no sentido de tomar como base o que se diz em público, nas redes –, todos somos “democráticos”, “altruístas”, defensores da igualdade. Aliás, igualdade *vs.* desigualdade é outro fundamento bastante produtivo de superávit comportamental. Quando Nietzsche critica as “instituições liberais”, ele ainda está longe de conhecer a mais funcional delas: as redes sociais. Nunca foi tão atual essa crítica: “[...] não há, depois, nada tão radicalmente nocivo para a liberdade quanto as instituições liberais” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, *Passatempos intelectuais*, 38). Em outras palavras, a pior prisão é aquela em que nos sentimos livres. É exatamente o espírito das redes: todos livres para dizer as mesmas coisas, superficialmente, para angariar simpatia, enquanto, por detrás da cortina, os algoritmos saqueiam nossa verborragia.

Nesse sentido, todo pensamento está fadado a instrumentalizar-se. Nossa aparência, nossas opiniões, nossas causas, tudo o que nos é mais próprio, serve de matéria-prima para o capitalismo de vigilância, que, em contrapartida, traça o quadrante em que podemos existir, qual seja, aquele em que cada gesto pode ser computado como *dado mercantilizável*. Nossos gostos alteraram-se com as “facilidades” modernas. Ouvimos música “para”: “para correr”, “para viajar”, “para ir à academia”, “para estudar”. Não ouvimos mais música para ouvir música. Tudo o que culturalmente era intransitivo passa a ter uma finalidade, um propósito, um uso. Nos dias atuais, o *Spotify* e outros softwares de música praticamente ditam o que vamos ouvir. Não selecionamos, como antes, uma banda, cantor ou uma faixa musical específica, mas a *playlist*. A *playlist* é uma forma preguiçosa de ouvir música, já que ela elimina a seleção específica que, doravante, será feita por exclusão, ou seja, selecionamos a *playlist* como uma série de músicas pré-selecionadas e saltamos as faixas de que não gostamos.

Até aí, nada grave, aparentemente. No entanto, isso se entranha em setores que não deveriam funcionar nessa mesma lógica:

[...] a expansão de oportunidades para livre expressão associada com a internet foi uma força emancipatória sob muitos aspectos vitais, mas algo que não deve nos cegar para outra condição: o fundamentalismo da livre expressão tem desviado o exame cuidadoso das operações sem precedentes que constituem a nova forma de mercado e é responsável pelo seu espetacular sucesso (ZUBOFF, 2020, p. 132).

Referimo-nos ao pensamento, ou seja, ao exercício crítico como causa de si mesmo, desconectado com algum tipo de função prática. Começam a ser massificados e naturalizados dizeres como: “a educação serve para por fim à desigualdade”, “a língua portuguesa é machista (alguns dirão “androcêntrica”), portanto, a gramática não serve para a democracia que queremos”, “não existe pensamento neutro, portanto, a reflexão precisa ter lado, defender um partido”. Diante disso, a epígrafe que propomos retirada de Dante nunca foi tão atual. Numa era de filiações, exigência de pertencimento e aceitação, de comunidades, pensar nunca esteve tão atrelado a duvidar. O ceticismo diante da adesão fácil, da súplica por curtidas e comentários, é um caminho sem volta para quem pretende desconstruir minimamente os ditames da era da empatia fingida.

Tais ideais, e outros que lhes são correlatos, circulam como verdades inequívocas, fonte da naturalização instrumentalizante da nossa existência. Surpreende-nos a crítica ao ensino da gramática enquanto sistema de regras com base no argumento “Ah, mas isso não serve para nada”. Isso é defendido, inclusive, por linguistas que, se tem certa razão na crítica a alguns vícios pedagógicos no ensino da língua, perdem a mão na instrumentalização militante. O mais curioso é a incapacidade de percebermos o quanto esse tipo de posição, que discutiremos mais adiante quando formos tratar da confusão entre “gênero gramatical” (língua) e “gênero sexual” (biologia), é parte da superficialização homogeneizante que defende que tudo tem de servir para o que, na ordem do dia, se entende por “democrático” e “igualitário”, como se aí e assim não se produzissem também autoritarismos (sim, no plural) e desigualdades (também, no plural!).

Pode-se duvidar de muito pouca coisa; as convicções políticas submetem toda e qualquer reflexão a um imperativo intervencionista: tudo tem de alterar imediatamente a realidade. E a aposta para tudo isso está no “digital”. Tornou-se voz corrente que “vivemos na era do digital”. “Educação digital”, “geração digital”, “inclusão digital”. Só não se fala muito da “idiotização digital”, pois, não é a bola da vez, ou, em outras palavras, ainda não alçou estatuto mercantilizável. Todos estamos condicionados a acreditar – salvo exceções – que o digital vai conduzir a humanidade rumo ao progresso. Em vários setores da atividade humana, isso é verdade. No que diz respeito aos modos de pensar e ao quanto essa parte da existência humana é afetada pelas redes, guardamos o gosto pelo duvidar.

Em um trabalho recente, Desmurget desconstrói essa ideia de que o “mundo digital” marca uma “evolução positiva” na humanidade. Contra a corrente, o autor defende que a massificação de aparelhos e dispositivos móveis, com acréscimo da participação dos utilizadores em redes sociais, piorou consideravelmente os níveis acadêmicos de crianças, adolescentes e jovens. Não se trata, para o autor, de negar a positividade dos usos da tecnologia no desenvolvimento humano, mas de nos policiarmos face à aceitação tácita de que tudo o que existe precisa ser mediado pelo “digital”. O principal argumento é que, de posse dos dispositivos digitais, a tendência é que o uso seja sempre voltado para fins recreativos e muito pouco para finalidades intelectivas. Nosso ponto vai um pouco além: o uso dos dispositivos digitais orienta-se pela mercantilização, e não pela efetiva expressão de nossa condição intelectual de duvidar, questionar, repensar…

A aceitação irrefletida do “argumento digital” faz-se pelo seguinte raciocínio, segundo Desmurget (2021): as telas criaram uma nova geração; essa nova geração domina essas novas ferramentas tecnológicas; o sistema escolar deve se adaptar a isso. Contra essa quase verdade, o autor demonstra que “[...] o simples fato de ter um telefone celular ao alcance das mãos suscita uma captação suficiente da atenção para perturbar a performance intelectual; e isso mesmo se o aparelho permanecer perfeitamente inerte” (DESMURGET, 2021, p. 185). Isto é, a fomentação exagerada do “digital”, muitas vezes inespecífico, nas escolas, não é garantia de modernidade, avanço ou melhoria no aprendizado. Antes, é mais uma implementação bem-sucedida do capitalismo de vigilância, que faz da atividade reflexiva um ato mediado por computadores[[3]](#footnote-3).

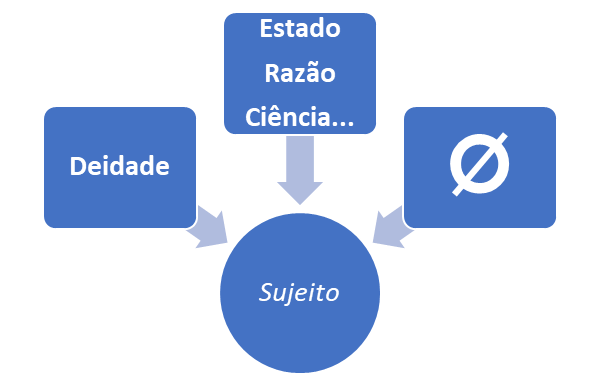
Nesse sentido, podemos dizer que o capitalismo de vigilância se instala por meio da disseminação tácita de um valor que se quer único a subjugar os demais: a livre circulação de mercadorias. Daí decorrem dois paradoxos inter-relacionados: (i) a irrestrita liberdade de circulação é restrita a mercadorias; (ii) a ordem sociocultural não prevê a subjetivação nem sujeitos intelectualmente agentes, e sim a mercantilização do que se captura em *dados*. Esses paradoxos funcionam como ordenada e abscissa de cuja articulação emerge um liberalismo sub-reptício. Sutil como uma infiltração, altera - para não dizer danifica - aquilo que permeia muito antes de tornar visíveis seus efeitos. Trata-se de um liberalismo exacerbado que destitui a condição simbolizante de sujeito; um ultraliberalismo, nos termos de Dufour (2003, 2007, 2009, entre outros), que alcança o mais recôndito de nossa alma. O livre manifestar-se, o livre pensar é só um jeito novo de fazer dinheiro. Nada é livre nas redes e tudo o que se ganha ali é, no que concerne ao uso recreativo principalmente, perda de tempo. Para retomarmos mais uma vez o poeta, “[...] pouco é o tempo que nos é concedido e há mais coisas para ver que estas que vês” (DANTE, *A divina comédia*, Inferno, XXIX, vv. 11-12).

Esses dois paradoxos do presente se entretecem numa teia da qual emergem tramas emoldurantes de crenças do cotidiano, como a de que a liberação resulta em liberdade. Cremos que, ao sermos liberados de constrangimentos simbólicos, como aqueles regulados pela relação com a divindade, a realeza, o proletariado etc., alcançamos a liberdade da essência dos indivíduos, sem nos darmos conta de que, como alerta Dufour (2003; 2007), ao nos crermos liberados de amarras simbólicas, abrimos mão de nossa condição de sujeito, de entes sociais agentes e, assim, produzimos novas formas de alienação. Para entender as condições desses novos moldes alienantes, façamos um brevíssimo exercício de raciocínio lógico.

A palavra *sujeito* prevê uma relação assimétrica. *Ser* sujeito depende da posição de *estar* sujeito a X. Ao longo da história da humanidade, essa incógnita subjetivante tem sido preenchida por diferentes elementos reguladores dos mais variados símbolos que nos distribuem como coletividades, e não como meros coletivos, à maneira deuma matilha, uma alcateia, uma panapaná e por aí vai.

Nas sociedades ditas tradicionais, a incógnita se resolve pelo transcendentalismo. Seja no politeísmo panteânico, seja no monoteísmo judaico, por exemplo, a distância marcada entre a deidade - centro regulador de valores e matriz de simbolização - e o não divino dispõe o natural como sujeito ao sobrenatural. Daí as narrativas míticas que dão sentido ao mundo natural. Por exemplo: a precipitação - fenômeno físico-químico no universo natural - é categorizada como dádiva, bênção, fortúnio, ou mesmo maldição, castigo - dimensão simbólica regulada pela condição subjetivante transcendental. Nas sociedades ditas modernas, Dufour (2003) identifica um “encurtamento” da distância entre o centro simbólico regulador e a dispersão simbólica regulada, uma vez que a incógnita subjetivante é preenchida por múltiplas referências antropocêntricas. A ideia de Estado, a de Ciência, a de Razão, entre outras, vão todas regular a ordem social que nos distribui em coletividades. A modernidade resultaria dessa relação simbólica assimétrica multivetorial. Já nas sociedades de difícil qualificação - pós-modernas (HARVEY, 1989), líquidas (BAUMAN, 2007), ultraliberais (DUFOUR, 2003), entre outras - a incógnita estaria vacante, e este seria o vetor da ilusão da liberação de amarras simbólicas. Em última instância, esta vacância seria o que Lyotard (1979) já apontara como condição pós-moderna.

Figura 01: Referências subjetivantes



Fonte: Os autores

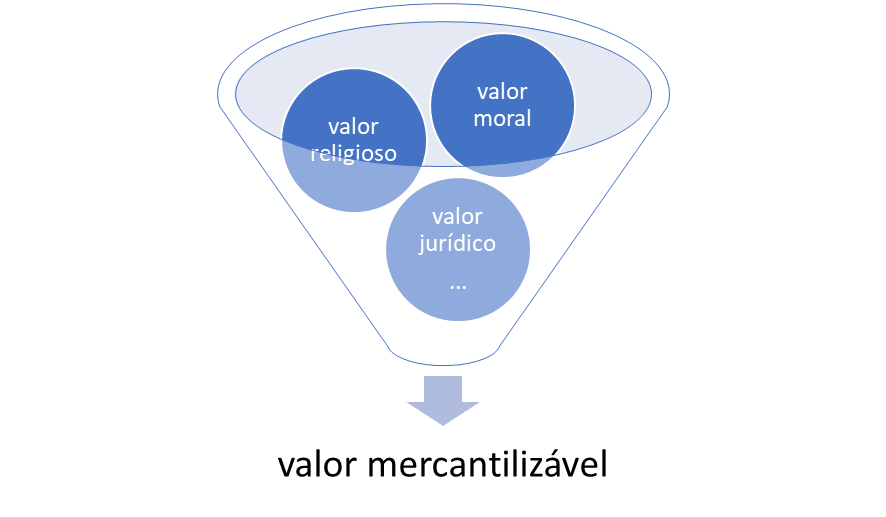
É evidente que a vacância não nos torna irracionais nem reduz nossas coletividades à soma de coletivos. O que flagramos nessa representação é o impacto dos dois paradoxos a que nos referimos sobre a condição de sujeito. A vacância rompe com uma premissa básica da subjetivação - a assimetria relacional que funda valores-referência para simbolização - e, assim, mitiga nosso maior trunfo - a capacidade discursiva.

Ora, perguntaríamos, no capitalismo de vigilância não seria o mercado o grande vetor de subjetivação? Pois bem, na atualidade, as relações sociais, especialmente aqueles travadas pelas redes sociais digitais, estão imersas num trânsito de dados cuja categorização precisa ser mercantilizável. Essa existência cada vez mais forçosamente digital, e da qual tem sido difícil nos esquivarmos, pavimenta os percursos tecnicamente viáveis e operacionalmente validados. Qual a chance de participação na vida cultural hoje sem acesso à internet? O quão limitados somos ou ficamos se não dispusermos dos aplicativos de banco, de compra e venda, de interação social etc.? Quão relevante é socioculturalmente hoje aquilo que não se amplifica na propagação digital? Um artigo acadêmico impresso que não tenha contrapartida digital tem qual impacto no pensamento científico? E a relevância de uma notícia jornalística que não se propague por variados meios? Qual o alcance de uma fofoca sem o lastro do *Whatsapp*?Eis o trajeto iluminado pelos holofotes do capitalismo de vigilância, com todas as paragens a que dá vista e acesso.

Para não nos mantermos à margem dessa nova ordem do cotidiano e suas práticas das mais prosaicas às mais sofisticadas, digitalizamo-nos. Lemos notícias on-line, pagamos conta por aplicativo, políticos projetam-se preponderantemente em canais digitais replicáveis e compartilháveis e, assim, alimentamos, às nossas próprias custas, a máquina de vender e comprar dados. Mais do que isto: ajustamos nosso modo de simbolizar àquilo que pode alimentar essa rede de dados. Atividades discursivas que nos constituem sujeitos socioculturais, como a possibilidade de reelaboração do pensamento, o colocar-se no lugar do outro, a concordância gradiente, vão dando lugar a práticas mecânicas de mera adesão ou “cancelamento”, sendo ambas em certa medida manifestações da nova forma de interdição: a interdição do sujeito agente. Nossa inscrição histórico-social é restringida à massificação homogeneizante de um “joinha” (*like*) ou seu oposto, ambos pictoricamente mimetizando gestos que prescindem de habilidades verbais propriamente ditas; de um “compartilhar”; de um comentário regido pelas regras do canal.Os matizes singulares dos sujeitos são apagados pela penumbra da máquina, restando um conjunto de dados comercializáveis cuja correspondência passa a nos identificar. Ficam os pontos; perdem-se os contrapontos. E, assim, produzimos a ilusão narcísica de que nos expomos, de que temos gostos, opinião, direitos, causas sociais quando tudo o que fazemos é nos fragmentarmos em dados vendáveis em detrimento de (re)elaborarmos a tendência coisificadora em curso.

A espinha dorsal do capitalismo de vigilância está na estruturação de um dispositivo que transfere o simbólico-valorante para o mercadológico-valorizante (Figura 02). Eixo chave desse dispositivo é a instrumentalização de tudo aquilo que produzimos socioculturalmente. Ainda que seja um processo muito sutil, flagramos pistas marcantes e recorrentes nas mais diversas atividades. Trata-se da recusa da finalidade - o fim em si mesmo - em favor de uma dinâmica de metafinalidades - fim para Y.

Figura 02: Dispositivo de transferência do capitalismo de vigilância



Fonte: Os autores

Não poucas vezes, por exemplo, testemunhamos ou mesmo participamos de um debate social em torno da finalidade da educação: a educação deve servir a um propósito de mão-de-obra qualificada ou à formação humanista? Essa forma de debate atualiza a monotonia imposta pelo dispositivo de transferência da valoração à valorização, da axiologia à mercantilização, ainda que o senso comum creia que apenas o argumento favorável a uma educação orientada para o trabalho seja um apelo mercadológico. O quadrante delimitado pela metafinalidade [FIM PARA Y] produz um efeito de contraponto, como se as forças em tensão enunciadas pelas finalidades extrínsecas - orientação pragmática *vs.* orientação humanística - não fossem ambas resultado da atuação centrípeta do dispositivo de transformar a dimensão multivetorial axiológica em recursos comercializáveis no grande mercado de dados a que nos expomos. Em outras palavras: a recusa de conceber a educação como processo cuja valoração é alçada pelas forças subjetivantes que ali operam em favor da defesa de uma metafinalidade - qualquer que seja sua configuração - filtra as tensões sociais da diversidade humana pelo dispositivo de transferência próprio do capitalismo de vigilância. A metafinalidade é um poderoso recurso de pavimentação dos caminhos contemporâneos; poderoso holofote que, ao iluminar o que está calçando, relega a penumbras e sombras muito do que nos define como seres socioculturais.

Em linhas gerais, esse dispositivo de transferência se vale de um permanente processo de instrumentalização que, em detrimento de valores (ressaltamos o plural), modela valor de circulação na nova ordem. Trata-se de um funcionamento bastante perspicaz, capaz de se instalar mesmo onde nos cremos livres, liberados, autênticos, empoderados.

## **2 Instrumentalização e linguagem**

*[...] a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual; e frequentemente quis me parecer que se alguém a exige, nas mais populosas cidades, acha-se tão só como no deserto* (NIETZSCHE, *A gaia ciência*, I, 2).

Em 1995, o *thriller* não ficcional *The Hot Zone*, de Richard Preston, narra episódios de uma série de incidentes envolvendo os vírus ebola e marburg - causadores de febres hemorrágicas com alto índice de contágio e letalidade - que colocaram em risco de um surto sem precedentes o território norte-americano. Em pouco tempo, o livro se torna um *best seller*. No mesmo ano, a película *Outbreak* (em português, *Epidemia*), ação-suspense-drama ficcional dirigido por Wolfgang Petersen, conta a saga de um renomado coronel-médico do exército americano chefe do departamento de pesquisas epidemiológicas na tentativa de conter o surto de uma misteriosa febre hemorrágica disseminada a partir de um macaco prego trazido da África e desviado para o mercado ilegal de animais exóticos. Não sendo comercializado, o vetor do terrível vírus, mas, também, a chance de produção de uma vacina eficaz contra a doença, é solto numa região florestal da Califórnia. Em 2019, a minissérie homônima ao livro de Preston e nele baseada conta, pela perspectiva da médica veterinária patologista do exército americano Nancy Jaax, a luta para alertar pares e autoridades acerca do iminente surto de tão grave doença viral. A minissérie produzida a partir do livro não ficcional faz reinterpretar a película dirigida por Petersen, que se desenvolve num limiar ficcional-não ficcional.

Em 2011, o drama-suspense *Contagion* (em português, *Contágio*) narra algo semelhante: um misterioso surto de doença viral com alto índice letal é deflagrado nos EUA e há uma resistência por parte de diversos segmentos da burocracia em agir celeremente conforme instrução dos especialistas, rotulados inicialmente como alarmistas. Curiosamente, a pandemia mundial de SARS-CoV-2, vírus causador da covid-19, deflagrada em 2020, nos leva a alterar significativamente a categorização do filme de 2011. No contexto de sua circulação original, era indubitavelmente uma ficção científica; sua recepção em tempos pandêmicos nos faz crer se tratar de um filme “profético”.

A essa lista podemos acrescentar vários outros títulos sobre desastres naturais, como *Dante’s Peak* (*O inferno de Dante*), suspense-drama de 1997 dirigido por Roger Donaldson; *Volcano* (*Volcano: a fúria*), ação-suspense-drama também de 1997 dirigido por Mick Jackson; *The Day After Tomorrow* (*O Dia Depois de Amanhã*), ação-suspense-ficção científica de 2004 dirigido por Roland Emmerich; *San Andreas* (*Terremoto: a falha de San Andreas*), ação-aventura-suspense dirigido por Brad Peyton… Em todos esses títulos há um cientista/especialista com tons proféticos - sem honra em sua terra e sem resposta de seus próprios pares - alertando para o perigo iminente. Autoridades e até mesmo pares, céticos diante do alerta, desprezam o aviso tratando como mero alarmismo sensacionalista. A confirmação da tragédia impõe-se de maneira que as ações preventivas se restringem a ações remediadoras, com perda desnecessária de muitas vidas. A regularidade desse tipo de enredo nos permite dizer que constituem um gênero fílmico. Independente das minúcias de cada história (estória) e da riqueza estética e ética que cada uma pode trazer, identificamos um padrão narrativo. Por ser padrão, podemos meio que prever o que virá adiante na trama. Ainda assim, essas produções atraem público, circulam, fazem sentido.

Curioso, porém, é que, como já ironizava Oscar Wilde, quando a vida imita a arte não haja muita cautela na escuta de alertas; sejam os alertas empíricos que se impõem à revelia das crenças, sejam os alertas de especialistas que procuram antecipar tal imposição empírica. Vivemos um momento em que o debate acadêmico-científico está bastante restringido a interesses e propósitos outros, respondentes à metafinalidade mercantilizante e mercantilizadora, com vigoroso processo de instrumentalização. Isso se dá, como já dissemos, sub-repticiamente, sem alarde, sem bandeiras flamejantes, a ponto de alcançar nossa capacidade simbólica. Uma vez instalado nas lentes por meio das quais vemos o mundo, esse processo passa a funcionar como um programa que condiciona toda nossa produção cultural, incluindo, até mesmo, as disputas políticas, tornando difícil sua mobilização e problematização. Qualquer tentativa de acessar o "programa", mecanismos de proteção do sistema são disparados. Eis a voz de rebanhos. Eis as unanimidades. Seguindo no limiar vida-arte, retomemos o método clássico de suspensão da descrença, ao menos por um instante, para fruirmos numa breve catarse de algo cada vez mais raro nos dias de hoje: autocrítica.

A ausência de autocrítica faz parte do próprio *modus operandi* das redes, algo que Han (2018) caracteriza como típico de uma "era da positividade". Não há botão de *unlike* no *Facebook* ou no *Instagram*. Ou você "curte" ou "não curte". Desaprovar vai contra a ética contemporânea das curtidas e dos comentários, pois é anti produtivo (Cabe a digressão: produtivo de que ponto de vista?). Mesmo tendo as maiores ressalvas a certos dizeres, o "bom democrata" defende o "direito", a vez e voz de quem quer que seja. Se assim é para o exterior de nós mesmos, imaginemos como se tornou difícil fazer esse exercício contra nós mesmos!

Lev Semionovitch Vigotski (1896-1934), renomado e ainda bastante difundido pensador russo, considerado o fundador da Psicologia Histórico-Cultural, já identificava funções cognitivas superiores privativas dos humanos. Atenção volitiva bem como nossa capacidade linguística - entendendo aqui “linguístico” *latto sensu*, como capacidade de linguagem simbólica - seriam manifestações flagrantes dessas funções. Em pleno século XXI, as ciências cognitivas vão reafirmar, entre outros postulados, a linguagem como fenômeno próprio de nossas funções cognitivas superiores (DAWSON, 2013). Isso nos permite compreender que nossa capacidade de simbolização é condição para nossa humanização. Perceber o mundo, não; simbolizá-lo, sim.

Nossa relação material com o mundo passa pela percepção. Estamos biologicamente aptos a captar certa faixa do espectro luminoso, a que chamamos de espectro visível, e, a partir do estímulo sensorial da luz, enxergamos as cores. Nosso aparato visual também nos permite perceber profundidade, perspectiva, entre outros vários aspectos. Semelhante relação se estabelece com nosso olfato, tato, audição e gustação. Até aí, nada efetivamente nos difere de outros seres que constituem o mundo natural, mas o que fazemos com essa percepção, sim, nos distingue.

Para além da captação sensorial, estamos, como espécie, programados para processar o *input* do ambiente fazendo emergir estruturas simbólicas. Em linhas gerais, podemos nomear esse processamento de *cognição*. Trata-se de um feixe de processos heterogêneos e de difícil mobilização. Mesmo assim, estudos multidisciplinares classificados como “ciências cognitivas” têm avançado e viabilizado a compreensão de como funcionamos também culturalmente.

A cognição tem uma dimensão situada manifesta, em última instância, como substrato neural. O exame dessa dimensão é o que permite identificar regiões do cérebro ativadas por ondas α ou γ, ou que permite o debate em torno do modularismo e da plasticidade cerebral, por exemplo. Mas a cognição não se resume a essa dimensão. Há a contrapartida, que aqui muito nos interessa, distribuída: atividade simbólica que compartilhamos e que nos distribui em coletividades (e não meramente coletivos, como já dissemos).

Nossa mente está biologicamente apta para simbolizar - dimensão situada - e nossa espécie, habilitada para se organizar socialmente - dimensão distribuída. A linguagem, como marco de nossas funções cognitivas superiores, não figura aí como instrumento extrínseco de nossa condição humana, mas como condição específica para produção cultural. Desse ponto de vista, baseado nas evidências científicas disponíveis na atualidade, dizemos que o pensamento organizado em linguagem verbal - seja por uma língua oralizada, seja por uma língua sinalizada - é um dispositivo sociocognitivo semiológico de categorização por identificação de padrões. Isso quer dizer que a língua não é mero produto da cognição, mas processo em contínua atualização que, por conta de sua dimensão distribuída, tem estatuto histórico, social, cultural. Esse seria o estado da arte, por assim dizer, do que já havia sido proposto por Valentin Volóchinov, em 1929, como a inter-relação imprescindível entre o semiótico (simbolização) e o ideológico (organização social).

Se, por um lado, esse entendimento tem acolhida na intelectualidade hoje, por outro, não escapa aos impactos da instrumentalização que nos interpela. Assim, flagramos alguns debates em torno da linguagem que remontam, na melhor das hipóteses, a uma tradição longínqua, anterior às contribuições científicas que surgiram, em especial, a partir do pensamento saussuriano, no início do século XX. Dito de outro modo: testemunhamos, ou mesmo protagonizamos, uma volta a crenças sobre a linguagem que negam, no mínimo, um século de estudo científico em favor de tradições repaginadas pelo dispositivo transformacional contemporâneo. Vivemos como um filme de ficção científica às avessas, em que as práticas culturais enterram anos de pesquisa, que poderiam ter nos instruído a qualificar debate tão ontológico. Vamos um pouco além: porque a instrumentalização própria do capitalismo de vigilância incide sobre o pensamento, mitiga nosso mais precioso diferencial como humanos, que é a condição ética de debater em favor de uma simples habilidade técnica de rebater.

Por volta de 390-385 a.C., Platão exercita-se em refletir acerca da linguagem e sua dinâmica referencial. Em *Crátilo*, Platão documenta nossa antiga inquietação para “penetrar no reino das palavras”, para evocar o poeta (DRUMMOND DE ANDRADE, 1992), com perguntas que seriam respondidas cientificamente ao longo do século XX. Por exemplo: o que são as línguas? Como explicar as palavras sem cair no circunlóquio das próprias palavras? De onde as falas e os discursos retiram sua força e sua fraqueza? Se essas indagações da antiguidade clássica são respondidas no âmbito acadêmico-intelectual no século XX, qual o efeito de sentido do permanente retorno às mesmas perguntas? Para ousar furar a bolha, pensemos algumas questões de linguagem com base no entendimento cientificamente acessível nos dias de hoje de que a língua se processa semiológico-cognitivamente como um sistema superordenado de categorização, cuja arquitetura se modela a partir do reconhecimento de padrões estatísticos alimentados pelos *inputs* sensorialmente capturados.

Em obra póstuma publicada originalmente em 1916 e creditada ao genebrino Ferdinand de Saussure, aprendemos que a língua funciona, se destacada de sua dinâmica permanentemente histórica, como um sistema imanente, com regras próprias que independem de fatores externos (SAUSSURE, 1979). O linguista defenderá que o falante, o indivíduo singular que mobiliza a língua, não reconhece o longo período histórico em que a língua se inscreve, e sim uma suposta estabilidade no âmbito do seu tempo. Desse ponto de vista, o estudioso constrói um objeto de estudo inovador naquele momento: um sistema abstrato imanente, cujo funcionamento se dá em torno de si, e não em torno do processo referencial, realizado na comunicação. O sistema linguístico é abstrato porque está entre falantes de uma comunidade linguística, e não na cabeça de um indivíduo; é imanente porque se consolida por distinções e oposições próprias ao sistema. Por esse modo de responder à clássica pergunta “O que são as línguas?”, segmentamos, para fins retórico-metodológicos, elementos de ordem gramatical - funcionamento linguístico *stricto sensu* - e elementos de ordem lexical - funcionamento linguístico de base referencial. Independente dessa segmentação metodológica, insistimos que qualquer manifestação linguageira é um processo simbólico categorial ordenado pelos mais variados padrões vetores de *input*. Seguindo esse percurso, examinemos alguns casos contemporâneos de “eterno retorno” às crenças sobre a linguagem.

O caráter imanente do sistema linguístico nos ensina que as categorias gramaticais não são um decalque das categorias sociais, não sendo a língua mera nomeação do mundo. Em termos acadêmicos, sabemos, ou deveríamos saber, por exemplo, que gênero gramatical não funciona pelos mesmos padrões pelos quais funciona o sexo biológico ou o gênero social. Para os iniciados, dizemos o óbvio. Para os não iniciados, soa como língua estrangeira. Vamos pensar em alguns exemplos. A classificação biológica dos seres vivos diferencia os sexuados dos não sexuados. Espécies de mamíferos, em geral, distribuem-se sexualmente em machos e fêmeas, sendo qualquer conformação diferente disso exceção, e não regra. O mesmo não se aplica às plantas, que têm outra distribuição. Sendo assim, biologicamente, diferenciam-se, na espécie *Lupus canis familiaris*, o cão doméstico, indivíduos machos de indivíduos fêmeas. Isso ocorrerá com *Lupus canis*, o lobo; *Felis catus*, o gato doméstico; *Panthera onca*, a onça pintada; *Puma concolor*, a onça parda, entre tantos outros.  Em contrapartida, a distribuição das palavras que usamos em língua portuguesa para simbolizar linguisticamente esses entes do reino animal não seguirá o padrão biológico de distribuição. A palavra - a palavra, e não o ente natural ao qual ela pode, no processo de comunicação, se referir - *cachorro* é um nome e, como próprio dos nomes em português, a ele se aplica a categoria gramatical de gênero que, insistimos, em português, distingue o masculino do feminino. *Cachorro* constitui um nome prototípico, flexionando-se em gênero, donde *cachorro>cachorra*. Assim sucede com *gato>gata*, *lobo>loba*. Todavia, esse não é o modo como categorizamos linguisticamente *onça*. Sendo a palavra também um nome, a ela se aplica a categoria gramatical de gênero, mas não sendo prototípico, não se flexiona em gênero: a palavra *onça* é sempre, invariavelmente, feminina. Ainda que no processo de comunicação seja preciso diferenciar o indivíduo macho do indivíduo fêmea, manteremos o gênero gramatical estável: *a onça macho/a onça fêmea.* Reparamos que o sexo biológico do indivíduo natural não interefere na distribuição gramatical do gênero. É por disjunções como essas que Saussure reconhece o sistema linguístico como imanente, e não externamente condicionado.

Seguindo a lógica desse raciocínio cientificamente fundamentado, entendemos que a espécie humana - *Homo sapiens -* também é sexuada e, em regra, diferenciam-se indivíduos do sexo masculino e do sexo feminino. Aqueles chamamos, novamente, em português, *homem*; estes, *mulher*. Os dois nomes em português também não são prototípicos, não se flexionando gramaticalmente em gênero. Ambos são sempre masculino e feminino, respectivamente. Ocorre, porém, que a espécie humana, por sua capacidade de simbolizar, não se agrupa como mero coletivo, mas como coletividades sociopoliticamente organizadas. Dessa organização, surgem modos de vivência que alteram a divisão estritamente sexual biológica, produzindo o que chamamos de gênero social. Nos dias de hoje, essa categoria social distribui-se em diferentes grupos, para os quais “masculino” e “feminino” são insuficientes. Ora, se essas categorias não são suficientes na dimensão social e demandam da língua nova lexicalização, como *transexual*, *homem cis*, *mulher trans* etc., gramaticalmente não há qualquer necessidade de alteração. Por que? Porque o sistema se organiza por si, não por fatores extrínsecos, e já prevê o arranjo de combinações referenciais sem alteração das categorias linguísticas - e não sociais - disponíveis.

Na passagem do latim vulgar para o português, o gênero gramatical neutro, no fluxo histórico próprio de qualquer língua, consolidou uma mudança na forma, reduzindo a distinção gramatical a masculino e feminino. Aquilo que eventualmente se categorizava pelo gênero neutro em latim é fagocitado, em português, para o masculino, que perde - chamamos atenção para este verbo: perde! - o estatuto privativo e passa a funcionar genericamente. Em contrapartida, o feminino é empoderado - reparemos: empoderado! - por assumir um estatuto privativo. O que isso quer dizer? Quer dizer que o masculino em português, por *default*, é sistemicamente não marcado, ao passo que o feminino, sim. Daí, quando há possibilidade de flexão, a forma base ser a masculina. No âmbito da comunicação, onde ocorrem as referências, que ligam o linguístico ao não linguístico, para menção a um grupo de indivíduos de diferentes sexos ou de sexos não identificados, opera-se por *default*. Dizemos: *havia dois cachorros soltos no parque*, sem qualquer compromisso em precisar o sexo dos indivíduos referidos, ao passo que se dissermos *havia duas cachorras soltas no parque*, pelo caráter privativo do gênero gramatical feminino no sistema do português, estamos explicitando o sexo dos indivíduos referidos. Daí, também, a não redundância em dizer: *Tenho dois filhos homens*; e a redundância em dizer: *Tenho duas filhas mulheres*.

As tensões políticas em torno de questões sociais de sexo e gênero, quando se querem transparentemente projetadas no sistema linguístico, atropelam ao menos um século de estudos científicos gramaticais; revisitam antigas crenças à conveniência de certos fatos linguísticos em detrimento de outros; evocam tradições tão arbitrárias e convencionais como qualquer tradição e promovem, sem qualquer constrangimento, um exemplo prático e contemporâneo de negacionismo. Assim, movimentos socialmente bem intencionados querem fazer crer que uma língua, como a língua portuguesa, “é” machista, androcêntrica etc. e, portanto, sexista. Nesse percurso de personificação da língua, não se embasam em padrões dos quais emergem as categorias linguísticas, fatos linguísticos no jargão técnico, mas em seleções tendenciosas. Perguntam: “Se há 99 mulheres e apenas um homem, por que temos de nos referir ao público no masculino?” E interpretam: “Isso é machismo”. Curiosamente, o mesmo movimento não pergunta por que é que, havendo 100 homens e nenhuma mulher, a contabilização de pessoas mobilizará um substantivo feminino - *pessoa* - e tudo que vier a concordar com esse substantivo convocará tal gênero gramatical (e não social). Não precisa grande esforço intelectual para verificar que o enviesamento gramatical se funda numa crença, e não num fato.

De modo semelhante, vez por outra esbarramos com produções do tipo *membro>membra\**[[4]](#footnote-4), *cônjuge>cônjuja\**, entre outros exemplos. Muitas dessas formas cuja gramaticalidade é duvidosa se sustentam numa política embasada na crença, e não no fato, de que o gênero gramatical espelha ou nomeia o gênero dos entes sociais que por ele são referidos no processo comunicativo. Assim, à revelia de mais de um século de conhecimento científico sobre a linguagem, visam desmontar o “machismo da língua portuguesa”, que distribui esses substantivos invariáveis quanto ao gênero, sendo, por *default*, masculinos. Estranhamente, esse mesmo movimento político não identifica nos substantivos invariavelmente femininos, como *criança*, *pessoa*, evidência de um feminismo pernicioso a se combater. Por que não propõem, sob a bandeira da justiça em prol da igualdade entre os gêneros sociais, o par *criança>crianço\*\**[[5]](#footnote-5) ou *pessoa>pessoo\*\**? A ausência de tal proposta é uma das pistas de como o pensamento está instrumentalizado. Não se trata de reconhecimento de padrão de uso para o qual todos os falantes estão biologicamente programados, nem uma prática informada pelo conhecimento técnico sobre a linguagem, mas pela crença, que, como é próprio às crenças, não precisa de evidências.

Em que pese o enviesamento político que sobrepuja evidências científicas, a proposição de forma gramatical neutra como forma de “inclusão” na língua (e não na sociedade) daqueles que não se identificam na sociedade com os gêneros sociais masculino e feminino é, sem dúvida, a manifestação mais flagrante da instrumentalização provida pelo discurso ultraliberal. Como assim? Vejamos.

Diante da aparente falência de uma educação linguística brasileira baseada em evidências e do patente continuísmo de uma educação linguística motivada por tradições, a crença de que o gramatical apenas nomeia o empírico-social começa a pulular não em outro lugar se não nas redes sociais digitais, por meio de propostas gráficas que incidem sobre vogais temáticas, como *querid@s*, *queridXs*, *querid\*s*, entre outras. A falta de contrapartida sonora (fonológica) para tais propostas não é um problema, a princípio, porque as representações gráficas da postura política baseada em crença não trazem obstáculo para o funcionamento das redes sociais digitais, com grande apelo imagético. Todavia, o lastro do movimento acaba por culminar em variadas propostas com contrapartida sonora (ainda que sem respaldo fonológico, como argumenta Schwindt, 2020), como *querides*, projetando-se para além das vogais temáticas e incidindo sobre o quadro pronominal: *elo*, *ile*, entre outros. A linguagem que se quer inclusiva nada mais faz do que impor uma crença sobre a história construída na práxis do uso, nos padrões desenhados por e entre todos os grupos sociais que partilham aquela língua e configuram o que se chama de comunidade linguística. No afã de incluir grupos sociais, por atropelarem décadas de estudo técnico, acabam por excluir tantos outros com uma imposição política calcada em crenças. De inclusiva, essa “linguagem” guarda apenas o nome. Não estranhamente, voltamos ao dilema de Platão, no *Crátilo*,sobre a natureza dos nomes…

Claro que o debate cultural em torno do gênero social é válido. Aliás, o debate é um emblema de nossa capacidade simbólica. Mesmo sem a experiência empírica, conseguimos nos projetar em outro tempo, outro lugar; conseguimos nos colocar no lugar do outro; conseguimos doar para o outro aquilo que vemos dele e ele mesmo não vê de si e recebemos do outro a contrapartida daquilo que não vemos em nós mesmos. Debater é, por excelência, uma dinâmica humana, matizável e matizante. É matizável porque se organiza gradientemente. Podemos concordar parcialmente, discordar parcialmente; podemos rever um ponto, um contraponto, um argumento; podemos mudar de opinião! É matizante porque nos compele a sermos sujeitos socioculturais; projeta-nos numa trama relacional com o outro. Mas… o reducionismo impingido pelo capitalismo de vigilância nos “convida” a cabermos na ordem mercantilista dos dados, e tudo aquilo que obstar a discretização dos dados é relegado à difusão das sombras e tende a não ter lugar na ordem ultraliberal que avança.

O que teria a ver, então, a crença da língua como nomenclatura do mundo e o avanço dessa ordem social? A princípio, nada. Porém, uma vez coaptada pela força centrípeta do capitalismo de vigilância, a crença se torna operadora de instrumentalização do pensamento e começa a amplificar referências que desenham padrões monocórdicos com ares de diversidade. Aqueles que “compram” a ideia do gênero neutro ou da "desmachização" da língua portuguesa se rotulam de progressistas. Aqueles resistentes a essa manifestação política ou sua forma de expressão, conservadores. A polarização reducionista coíbe os matizes contínuos, que não cabem na discretização de dados, e faz valer uma ordem de vigilância altamente monetizada. Enrijecidas as possibilidades de nos colocarmos pela linguagem, deixamos de debater para aderir ou rebater, sem meios termos ou nuanças. Ressignifica-se o dito: “quem comigo não ajunta espalha”. E aquilo de mais humano que temos - a linguagem - torna-se operador de um movimento totalitário despersonalizado (AMORIM, 2012).

Uma vez assim instrumentalizada a linguagem, não restam muitas chances de debate. Pessoas se digladiam nas redes sociais digitais tal como o sistema - não o linguístico, mas o capitalista de vigilância - as enquadrou e a cada engajamento alimentam-se os dados valiosos para um mercado insensível e indiferente ao lugar político daquele que, tendo aberto mão de ser sujeito, se dessimbolizou adequando-se à condição de “usuário”. O usuário tem lugar na multidão, no rebanho, e não precisa pensar. Basta aderir ou bater.

Outra questão de politização acerca da linguagem nos dias de hoje que também atende à ordem mercantilista vigilante é a interdição lexical. Atualmente, em nome do “politicamente correto”, ditam-se mais do que regras de etiqueta vocabular; promovem-se a censura linguageira e a “inquisição” política. Novamente, altera-se a disposição radial e gradiente das possibilidades simbólicas lexicalmente exprimíveis pela prontidão discreta, dessimbolizante e totalitária do “aderir e bater”.

A interdição lexical vai se processar, em geral, por dois mecanismos: a substituição de nomes e a especulação etimológica. Avisamos aos leitores mais atentos que qualquer semelhança com as reflexões em *Crátilo* é mera coincidência, posto que lá configurava uma busca epistemológica genuína, ao passo que cá é a negação do saber genuinamente alcançado. Os dois mecanismos de interdição lexical hodierna se fundamentam na crença de que os sentidos estão nas palavras, pertencem às formas linguísticas e, portanto, não se pode alterar a relação forma-significado restando, apenas, a interdição dos sentidos-valores em que se quer “bater”. Vejamos cada um desses mecanismos.

As sociedades ocidentais contemporâneas, eivadas pelas tensões histórico-políticas do imperialismo colonizador dos séculos passados, guardam uma ferida simbólica de dupla face. De um lado, há certo ar de dívida histórica entre os colonizadores; de outro, há um dilema de identidade coletiva entre os colonizados. Como ser brasileiro, norte-americano, canadense, mexicano, venezuelano etc. sem assumir a perspectiva simbólica gerada pelo processo colonial? Os autóctones do que hoje conhecemos como Américas e África nunca vislumbraram as fronteiras geopolíticas pelas quais desenhamos o *mapa mundi*, causando disjunção entre organizações societais étnicas e geopolíticas. O impacto sociocultural é vário, e sua complexidade simbólica é flagrante, por exemplo, na dificuldade de nomear os grupos étnicos que compõem os Estados nações outrora colônias.

No Brasil, vivenciamos a interdição do termo *índio* em favor de *indígena*. Não há dúvida de que a proposta de alteração lexical cumpre um propósito político de resgate ou garantia de respeito, dignidade. Até aí, faz parte de nossa condição humana de nos reinventarmos. Não obstante, o que experimentamos com a substituição de palavras não é uma proposta de festiva renovação semântica, como já defendia o pensador Mikhail Mikháilovitch Bakhtin (BAKHTIN, 2017), mas uma interposição que, ao mirar o que vê acerta o que não vê. Ainda que a intenção política de substituição lexical seja promover justiça social, a inibição de nossa capacidade simbólica de ressignificar em favor da cristalização semântica fundamentada na crença da estabilidade forma-sentido faz recrudescerem valores que se quer combater. Pela falta de respaldo no conhecimento sobre a linguagem, são ações com efeito bumerangue. Se, nos filmes de ficção científica, o ceticismo em relação ao que alertam cientistas corajosos na solidão ante a multidão heterogeneamente unânime culmina numa empiria patente que faz sua voz ressoar com valor “profético”, na permeabilidade do discurso ultraliberal, os efeitos da infiltração do ceticismo são lentamente produzidos, ainda que tão nefastos quanto à catastrófica empiria filmicamente produzida. Isso faz com que seja mais difícil o flagrante ou mesmo a identificação das consequências das ações tomadas com base em meras crenças. A expressão de um lugar político pela via da “competição” lexical *índio/indígena* funciona como atualização de debate, ao passo que a substituição lexical de uma palavra por outra funciona como retaliação, realizada pela interdição, da discussão social; interdição esta que favorece as condições da verborragia vigilante.

Assim, fazer crer que “não se pode dizer X” é expressão de uma pauta social é só mais um modo de instrumentalização do pensamento. A serviço do capitalismo de vigilância, os inquisidores contemporâneos trabalham como soldados aguerridos instalando uma referência única à qual não resta muito a não ser aderir ou rebater. Ou “compramos” a militância ou seremos cancelados. Outro lugar existencial nesse universo dessimbolizante seria seu avesso: militar contra os militantes. O que parece uma contradição em si é, na verdade, apenas a identificação dos dois lados da mesma moeda: “comprar” a ideia de aderir ou bater, sem nuanças.

“Não é bem assim!”, retruca um leitor incomodado. “Cabe uma discussão sobre esses pontos.” Com isso, concordamos. O que estamos trazendo para o holofote é o que o sistema vigilante procura varrer para a difusão da sombra. Há uma diferença entre “caber uma discussão” e perder a figurativização de uma das metáforas da vida cotidiana, a metáfora conceitual DISCUTIR É GUERREAR (LAKOFF & JOHNSON, 1980). Como discutir se o debate perdeu espaço cultural para o abate?[[6]](#footnote-6)

É no mínimo curioso como as pessoas não se interrogam a quem interessa a instabilidade lexical frente à permanente interdição. Pela lógica monocórdica da vigilância, o atendimento à demanda de certos grupos, como diriam progressistas, ou a avacalhação do patrimônio histórico-cultural da língua, como diriam conservadores, um e outro se localizam no quadrante da ordem social sem contrapartida.

A nomeação de minorias tem atravessado turbulências desse tipo. Constantemente os termos são propostos e, em seguida, interditados. A situação ficou tão difícil que se incluiu um sinal formal de soma (+), sem contrapartida referencial precisa, ao final da sigla em transformação - LGBTQIA. Se o apelo formal promove alguma estabilidade à sigla, não colabora efetivamente para a discussão social; ajusta-se à demanda do mercado de dados que, como já dito, indiferente ao valor político dos sujeitos, transmuta-os em usuários fatiáveis para venda no atacado. O que permanece em jogo é a substituição de nomes como mecanismo da interdição simbólica que enfraquece nosso potencial mais humano.

O segundo mecanismo de interdição lexical para o qual chamamos atenção é a especulação etimológica com ares de precisão histórico-factual. Em *Crátilo*, assistimos a uma reflexão irônica, sarcástica, ácida acerca da possível natureza própria e correta dos nomes ou de sua mera convencionalidade. Mesmo antecedendo em muitos séculos as contribuições técnicas da Linguística, ali vemos um exímio exercício retórico; um debate inteligente, que consegue nos fazer rir mesmo diante de tão séria ponderação. É, portanto, um exemplo literalmente clássico de nossa capacidade de linguagem em excelente expressão. Todavia, o retorno contemporâneo à especulação etimológica, mas sem humor, sem a possibilidade sofisticada de ironizar, estende tapete vermelho para o totalitarismo que nos interpela. Se a ironia qualifica o interlocutor (BRAIT, 2008), a ofensa decorrente do desmonte de vozes em tensão o desqualifica. E é isto que ora testemunhamos: um processo permanente de desqualificação. Desqualificação do sujeito como usuário, do simbólico como dado (de mercado) e nessa ordem desqualificante é preciso interditar os matizes próprios da simbolização para consolidar o bloco monolítico reconhecido pelos “lendários” algoritmos.

A substituição lexical, que impõe a dificuldade de nomear minorias sociais, é flagrante e especialmente tensionada também na questão racial. Na história brasileira, a introdução de negro-africanos escravizados no período colonial e a posterior dificuldade de integração da população negra ou mestiça na república produziram uma série de desigualdades materiais entre grupos étnicos que ainda instam. O preconceito contra a população negra do período escravagista se faz presente hoje, ainda que “remasterizado”. Na pertinente luta contra a discriminação racial, questionam-se os modos de nomear a população negra e parda. *Preto*, *negro*, *afro-descendente*, *afro-brasileiro*, *mulato*, *de cor*, entre várias outras designações vão sendo disputadas político-ideologicamente. Bem, a vida em sociedade se desdobra assim, por disputas simbólicas. Nenhuma novidade. Porém, quando a crença acerca do pertencimento do sentido à forma linguística suplanta o conhecimento de que sentidos resultam de processos históricos que as formas linguísticas instanciam, nossa capacidade humana de ressignificar é limitada. Isso gera terreno fértil para a instrumentalização do pensamento pela linguagem. A dinâmica da substituição lexical entra em ação, tornando a tarefa de referir à população brasileira negra ou parda um risco. Sem querer ofender o outro, restam poucas palavras sem alguma incidência de interdição. A substituição lexical é um destruidor de memória social *à la* Rui Barbosa queimando arquivos da história que não se queria (quer?) documentar (LACOMBE, SILVA & BARBOSA, 1988). Mas não nos enganemos. A substituição lexical não destrói a memória trágica em favor de uma narrativa alegre. A substituição lexical quer extirpar da memória do povo as nuanças, os capítulos da história, os desdobramentos, e fixar uma referência assimétrica, como se o povo negro nada tivesse aportado ao que somos como brasileiros. Sem esses matizes da memória coletiva, o que somos?

Daí decorre o que chamamos de especulação etimológica. Também calcada na crença da estabilidade forma linguística-sentido, procura-se fazer colar uma história na palavra que traduza a depreciação inter-racial. É assim que sobre *denegrir*, palavra cujo percurso semântico remonta a significados mais concreto-experienciais e menos figurativizados, passou a incidir a interdição. Ora, em 1990, a linguista norte-americana Eve Sweetser já discutia como da etimologia - origem de uma palavra - à pragmática - seu valor sociocultural na instanciação - há um padrão de mudança semântica recorrente que parte de significados mais concretos até que as transformações semânticas ativam significados figurativizados. É exatamente o que vemos em *denegrir*. O significado de *negro* evocado etimologicamente na composição de *denegrir* é o mais experiencial concreto, que remete à ausência de luz, de claridade. O significado que remete a tom de pele resulta de processos posteriores de figurativização e, se são ativados em *denegrir*,assim o são pela polissemia a que se prestam as palavras (LAKOFF, 1987; LANGACKER, 1987; LANGACKER, 2008; SOARES DA SILVA, 2006). Do ponto de vista linguístico, querer estabilizar na etimologia da palavra aquilo que vai na contramão do que estudos têm evidenciado já se vão mais de 30 anos parece pouco acertado; do ponto de vista político, parece contraprodutivo, já que propaga factoides e não instrui o debate. Pelo contrário, a especulação etimológica tendenciosa ativa a dinâmica mitigadora da nossa potencialidade simbólica - o paradigma “aderir e bater” - e inibe o debate.

A permeação desse funcionamento insuspeito parece não ter limites a ponto de apelar, inclusive, para a tentativa de impingir em *esclarecer*, por exemplo, a pecha racista. Bom, a essa altura o leitor já entendeu o quanto é ofensivo banalizar tão séria questão social pela negação das metáforas da vida cotidiana, retomando Lakoff & Johnson (1980), em favor de uma especulação movida por crenças. E mais: é politicamente grave instrumentalizar uma ferida histórica brasileira para fazer calar a reelaboração simbólica e cristalizar, sedimentar valores depreciativos que mantêm vívida uma assimetria entre grupos sociais.

Quão patentemente o desastre verborrágico dessimbolizante precisa se manifestar para darmos ouvido ao que os estudos da linguagem têm nos ensinado faz tempo? Quão confortável estamos na programação vigilante que nos faz “ventriloquar” o som monocórdico e monotonal de massas de usuários, já que a verborragia da ordem social não faz ecoar nossas vozes matizadas de sujeitos socioculturais? Quão solitários estamos por não encontrar lugar de fala na ordem social em progresso? Ou quão eloquentemente proclamamos o discurso ultraliberal? Quão dolorosa ou inquietante nos é essa reflexão?

## **3 Instrumentalização e educação**

*À fama, mais do que ao vero dão ouvido, querendo que ela a sua opinião sancione, antes de arte ou razão terem ouvido* (DANTE, *A divina comédia*, Purgatório, XXVI, vv. 121-123.

Podemos dar diferentes interpretações para a palavra “fama”. Para uma melhor conexão entre a epígrafe deste capítulo e nossa proposta, a que melhor se adequa é compreendermos “fama” como “aquilo que dizem” ou “aquilo que temos ouvido por aí”. Dante traça uma rica oposição entre conhecimento e opinião, já bastante conhecida desde os gregos, ou seja, o conhecimento é vertical, abstrato e, principalmente, supera a mera sensação ou impressão primeira. A opinião, ao contrário, é um constante regurgitar sem tempo de reflexão, condiz com a impressão primeira, com a sensação e o senso comum. Normalmente, o conhecimento é específico e mais restrito; a opinião é geral, prolifera e domina.

O ambiente massificado das redes e dos *smartphones* é predominantemente o da opinião. A questão é que, no tempo de Dante, a “fama” atingia um número relativamente pequeno de incautos. Hoje, atinge a todos nós. Antes mesmo de qualquer apuração, o comentário faz chegar aos quatro cantos do mundo a opinião formada por curiosos e “especialistas”. Como lemos em *O decamerão*, de Boccaccio, em que, por ocasião da peste, proliferavam sabichões em medicina para palpitar sobre a melhor terapêutica para os infectados, hoje proliferam sabichões em todas as áreas. No entanto, a maior dificuldade com a opinião hoje não é a existência dela, mas a facilidade com que se torna consenso e, por extensão, verdade. O que é a verdade é uma pergunta que este livro não pretende responder, mas não precisamos de muita verticalização para admitirmos que a profusão de dizeres nas redes sociais contribuem para o estabelecimento de consensos equivocados. Compõem esse cenário as *fake news*, os vídeos editados, os textos ambíguos e mal escritos, os apelos emocionais, a mercantilização da vitimização em prol de causas sociais e as “palavrinhas ou expressões da moda”, tais como “empatia”, “gatilho”, “tóxico”, “é sobre isso” e por aí vai. Somos escravos e usufrutuários desse ambiente.

Georges Bernanos tem uma frase que diz: “O vício da servidão é, no homem, tão profundo quanto o da luxúria, e talvez os dois sejam um só” (BERNANOS, 2018, p. 38). As redes sociais são a síntese quase perfeita da definição do autor. Na proposição do autor, vício cabe muito bem para explicar o tempo que passamos diariamente navegando na internet, em geral, e nas redes sociais, em particular; servidão cabe como uma luva para a auto constituição do sujeito como mercadoria nas redes, na crença de que nada mais faz que o uso de seu “livre-arbítrio”; luxúria, metaforicamente, qualifica a sensação de êxtase vivida a cada curtida, a cada compartilhamento, a cada comentário. A sociedade das redes sociais é o futuro previsto por Bernanos no século passado.

O filósofo adiantou o que vivemos hoje quando atacou a influência das máquinas em sua época, prevendo que seu papel objetificante na lógica do capital tornaria os homens grandes rebanhos papagaiando palavras de ordem, *slogans*, crendices coletivas e ingênuas. Os aparelhos portáteis, em geral, e o *smartphone*, mais especificamente, são máquinas perfeitas para representar o apogeu - é claro que isso se intensifica cada vez mais - da máquina perfeita, a saber, aquela que leva o homem a se orientar pela crença no rendimento, na eficiência e no lucro: “Predigo que a multiplicação das máquinas desenvolverá de maneira quase inimaginável o espírito de cupidez. Do que esse espírito não será capaz?” (BERNANOS, 2018, p. 77).

A crítica de Bernanos antecipa, portanto, em algumas décadas, o que será refinado por contemporâneos como Han, Zuboff, Loveluck, Desmurget e tantos outros que se propõem a refletir sobre o estado em que nos encontramos face à onipresença das máquinas. Nesse sentido, estabelecer uma conexão entre a instrumentalização da educação e o capitalismo de vigilância não é uma linha reta. Não é possível garantir uma relação óbvia de causa e efeito entre as duas coisas, mas, sem dúvida, há pontos de intersecção concernentes à massificação de uma concepção instrumental de educação já bastante consolidada no Brasil.

Os grandes clássicos da cultura nacional registraram largamente - e insistem bastante nisso - o caráter predatório da nossa colonização, a violência do processo e os efeitos disso nas classes que constituíram a base da nossa sociedade. Gilberto Freyre dirá, em *Casa-grande e senzala*: “O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza” (FREYRE, 2006, p. 38). Apesar do “[...] mal-estar que a obra de Gilberto Freyre causou, e quem sabe ainda cause, na Academia” (CARDOSO, *Prefácio a Casa-grande e senzala*, 2006, p. 25) sua obra, não deixa de ressoar no uso corrente da expressão “casa-grande” em designações de situações de desigualdade social. Enunciados como “Esse aí não tem compromisso com o povo, mas com a casa-grande” não são incomuns quando se trata de qualificar alguém como “contrário ao povo” ou “defensor da elite”. Que se queira defender que isso nada tem que ver com a obra de Freyre é um direito de quem mobiliza o termo da língua, mas qualquer um que tenha minimamente interesse pela história da formação do povo brasileiro lembra-se do clássico publicado em 1933.

Em que pese a tensão gerada hoje pela ideia freyriana de “equilíbrio dos contrários” (CARDOSO, 2006), o livro não deixa de evidenciar, como outros clássicos o farão, a profunda desigualdade de condições que acompanhou a formação do povo brasileiro, bem como a manutenção da ignorância como condição de existência da grande maioria da população: “Os entraves que ao desenvolvimento da cultura intelectual no Brasil opunha a administração lusitana faziam parte do firme propósito de impedir a circulação de ideias novas que pudessem pôr em risco a estabilidade de seu domínio” (HOLANDA, 2014, p. 145). O cenário não mudou muito desde então, a não ser que consideremos “estar informado” como condição para extirpar a ignorância, o que não resiste a um exame mais crítico na medida em que “estar informado” passa pela (pós-)modernidade das redes e dos aparelhos portáteis.

Diante desse panorama desigual que acompanha a história brasileira, o papel da educação sempre esteve em evidência, bem como qual seria sua “finalidade”. O argumento básico que responde a essa questão é que o papel da educação seria “diminuir/acabar com a desigualdade”. Como o maior problema social do mundo, em geral, e brasileiro, em particular, é a concentração de renda, elege-se a educação formal como operador da mudança, das transformações. Esse argumento não será mobilizado apenas quando se trata da educação, mas é aí, e apenas aí, que parece haver um consenso pouco questionado. Tanto os agentes educacionais, quanto de Estado, bem como familiares e alunos concordam sem titubear que a educação é responsável por esse papel e a escola é o local empírico dessa crença. Não vemos propriamente um erro nessa ideia, mas ela é falaciosa em muitos aspectos, notadamente, pelo caráter instrumental que carrega. Quando assumimos que o objetivo da escola é acabar com a desigualdade ou nela intervir de alguma forma, secundamo-la como agente promotor da reflexão “desinteressada” e formador de repertório cultural satisfatório.

Na esteira dos clássicos da intelectualidade brasileira, Paulo Freire é aquele que mais insiste na escola como agente social e a leitura enviesada deste autor, desconsiderando o contexto em que escreveu e o campo em que atuou, contribuem ainda mais para a consolidação da ótica instrumentalizante. Articulando uma bibliografia do pensamento comunista ao ideário cristão de “cuidar dos pobres”, a pedagogia freiriana, se lida fora de contexto, leva à consolidação da escola e dos aparelhos educacionais em geral a serem lidos como espaço de assistência social e não como *locus* de fomentação do conhecimento. Alguns dirão: “Ah, mas vocês não conhecem a realidade do aluno faminto”. Sim, conhecemos. Já demos aulas para escolas de periferia e há, sim, famintos, mas há, em muito maior grau, um amontoado de alunos e professores perdidos quanto ao papel da escola e do ensino. Já jogamos a toalha quanto ao espaço escolar enquanto lugar de conhecimento e, salvo raras exceções, compramos a ideia do assistencialismo. O aluno vai para comer, se divertir, não ficar nas ruas, ser acolhido e, se der, aprende alguma coisa de “Português”, “História”, "Matemática". Nas escolas particulares, a realidade é diferente, mas não totalmente isenta desse ideário, já que lá o assistencialismo tende a dar lugar a outra metafinalidade.

O freirianismo simplificado - isto é, tirado de seu contexto - produziu uma série de equívocos. Um dos mais problemáticos é a elisão da hierarquia e do papel que professor e aluno devem cumprir. Como o contexto de Paulo Freire era relativamente próximo ao da palmatória, o autor situa-se a meio caminho entre um tempo brutal da educação e o que vivemos hoje. Podemos recuperar um bom exemplo desse sistema na obra *Doidinho*, de José Lins do Rego. Aí visualizamos um modelo escolar austero, mais ou menos prisional, em que os castigos físicos - os "bolos'' do sr. Maciel - produzem no indivíduo um constante desejo de voltar para casa. Hierarquia aí é sinônimo de violência, agressão, castigo físico. Carlos, o Doidinho, se vê como prisioneiro - “Engoli, com um nó na garganta, a minha primeira bóia de prisioneiro” (REGO, 1984, p. 28) e o aprendizado se dá exclusivamente pelo recurso ao medo. Em uma das cenas do romance, o avô de Carlos vai à escola após receber uma carta de seu neto relatando as agressões. No intuito de tirar satisfação com o diretor da escola, trava-se o seguinte diálogo:

- Não me importo que dê no menino. Botei aqui para aprender, e menino só aprende mesmo com castigo. Agora o que não admito é judiação. Isto não. Prefiro deixar na bagaceira. Isto não. - Não há judiação, Coronel. Só castigo quando há precisão. Pelo meu colégio tem passado muita gente e todos ficam meus amigos. O senhor está mal informado. Não vá atrás de cartas de aluno. O que eles querem é vadiar, e mentem, e inventam. Luto há cinquenta anos com essa gente (REGO, 1984, p. 46).

O cenário é tenebroso, de fato. No entanto, é muito difícil imaginar que isso seja a realidade a ser desconstruída hoje, após os longos anos decorridos desde 1933, ano da publicação do romance. Entre este período longínquo e nosso momento histórico, muitos intelectuais como Paulo Freire já surgiram para distensionar esse quadro. O problema foi que, de distensão em distensão, chegamos ao nivelamento quase total entre professor e aluno. É como se, para legitimar toda sorte de violências que hoje o professor tem de enfrentar, o passado insuperado do início do século XX ainda estivesse presente. Fala-se hoje em opressão do professor contra o aluno quando, por exemplo, o aluno deixa de entregar um trabalho e é reprovado. Todo tipo de reprovação é lido como a mesma ou quase a mesma opressão que se lê no romance de José Lins do Rego e tantos outros. A cultura literária brasileira também não ajuda muito. A grande maioria dos romances consagrados consolidam um ideário negativo sobre o espaço escolar. Quem convive mais de perto com a cultura oriental entende a diferença. Para um coreano, por exemplo, o aluno nota 10 é como se fosse o Neymar. É adorado na família, valorizado, elogiado e, principalmente, alimentado pela vontade constante de tirar boas notas e ir bem nos estudos. A criança coreana, em geral, não vê na escola um lugar “opressivo” e ruim com carrascos que dão aulas.

No ambiente escolar brasileiro, ao contrário, alunos ameaçam, xingam, batem e depredam patrimônio da instituição e de professores. O Brasil é um dos líderes mundiais de violência contra docentes de acordo com pesquisas recentes. Uma matéria publicada em 2019 pela *Folha de S. Paulo* estampa a seguinte manchete: “Brasil lidera ranking da OCDE de violência contra professores”[[7]](#footnote-7). Há várias matérias desse tipo e parece haver certa naturalização disso hoje. Está mais ou menos naturalizada a agressão verbal contra professores e a violência física contra esta classe não parece levar os agressores à justiça formal. Pelo contrário, tal violência parece ser historicamente justificada, como uma vingança pelos modelos passados. Com muita dificuldade, talvez haja alguma expulsão da escola ou uma suspensão.

Sob essa ótica, uma das grandes diferenças entre o oriental e o brasileiro é justamente esse senso de hierarquia e disciplina, sem implicar violência. E não dá para interpretar ponderações de Paulo Freire sobre “[...] a transformação das universidades, de que resultem, de um lado, o desaparecimento da rigidez nas relações professor-aluno, de outro, a inserção delas na realidade;” (FREIRE, 2019, p. 39-40) como se respondessem à ordem atual das coisas. Nos termos de Rocha (2017, p. 69),

O fato de a escola praticamente não ser tematizada na *Pedagogia do oprimido* não pode surpreender, pois o tema do livro são as relações de opressão consideradas em um nível de grande abrangência. Ele esclarece no prefácio que está preocupado com a opressão da esquerda *e* da direita. O “sectário de esquerda” apenas inverte os sinais do “sectário de direita”. O processo pedagógico visado por Freire é um contraponto às atitudes dirigistas típicas do “líder revolucionário” que “manipula os educandos”. O leitor da *Pedagogia* encontra a abordagem desses temas, não casualmente, no primeiro e no último capítulos do livro, que são menos conhecidos. O capítulo mais famoso e mais citado é sempre o segundo, que trata da concepção bancária da educação e é ele que alimenta as leituras anacrônicas da *Pedagogia*.

A antinomia opressor *vs.* oprimido não existe mais e quem dera houvesse ainda ao menos a tal da educação bancária que tanto se atacou. Foi-se a educação bancária e não conseguimos, em seu lugar, inserir a tão prometida educação revolucionária que mobilizou corações humanitários nos anos 1960/70. O oprimido de antes é o opressor de hoje, atacando professores em sala de aula, desprestigiando o conhecimento e acreditando que vencerá no *tiktok.* Não se trata de achar culpados, mas as crenças e verdades de uma época dificilmente são pensadas se não forem descritas. Crianças e adolescentes, diferente da experiência em Angicos, não vão querer aprender, a menos que isso seja fomentado antes mesmo de entrarem na escola. O direito à educação não é bem direito, mas obrigação. O professor idealista que queria mudar o mundo é, muitas vezes, o infeliz mal pago que tenta conter o rebanho para não incomodar o diretor. E, apesar de tudo, ainda se acredita que a escola tem um “papel”, uma “função”, uma “missão” de acabar com/diminuir a desigualdade.

Ora, a escola “não serve” para acabar com a desigualdade, apesar da naturalidade com que assumimos essa afirmação. Sua função primeira é minimizar a condição de ignorantes pela constituição do indivíduo enquanto sujeito do conhecimento. Se isso levar à minimização da desigualdade - e, em tese, o fará -, será efeito colateral desse objetivo central da educação. A BNCC define como expectativa para os alunos do final do ensino fundamental que “[...] compreendam os processos que resultaram na desigualdade social, assumindo a responsabilidade de transformação da atual realidade, fundamentando suas ações em princípios democráticos, solidários e de justiça” (BRASIL, 2018, p. 360).

A nobreza da proposta é tão notável quanto seu idealismo. Um adolescente já está formado o suficiente para saber que a desigualdade social continuará existindo apesar das frases prontas dos professores; continuará esperando o celular novo no final do ano caso passe minimamente pelas matérias escolares; continuará ignorante de sua condição de aprendiz que depende quase que exclusivamente do estímulo conteudístico dos bons professores. Os adolescentes já têm maturidade suficiente para distinguir o real do imaginário escolar sobre acabar com a desigualdade. Princípios democráticos, solidários e de justiça serão, quando muito, reforçados na escola, mas nunca gestados e instaurados nela. Isso vem muito antes do espaço escolar. É no seio familiar que tudo isso deve acontecer. Infelizmente, diante da situação calamitosa da grande parte das famílias brasileiras, isso nem sempre acontece. No entanto, é curioso que, por não acontecer onde deve, a formação de certos valores seja aceita como atribuição da educação formal.

Antes de ir para a escola, crianças têm uma vida familiar, religiosa etc. e, muitas vezes, não precisam aprender a “transformar a atual realidade”, mas sim, cálculo e repertório linguístico-literário. A ordem de importância, em muitos argumentos educacionais - aí compreendidos os documentos oficiais do Estado brasileiro -, está invertida. Além disso, a transparência com que a BNCC propõe o que sejam “princípios democráticos” ignora que, não raras vezes, “democrático” é um termo muito flutuante que legitima arbitrariedades.

O cenário fica ainda mais complicado quando se define que é

[...] imprescindível que a escola compreenda e incorpore mais as novas linguagens e seus modos de funcionamento, desvendando possibilidades de comunicação (e também de manipulação), e que eduque para usos mais democráticos das tecnologias e para uma participação mais consciente na cultura digital. Ao aproveitar o potencial de comunicação do universo digital, a escola pode instituir novos modos de promover a aprendizagem, a interação e o compartilhamento de significados entre professores e estudantes (BRASIL, 2018, p. 57).

É aqui que identificamos a articulação entre o capitalismo de vigilância e a instrumentalização da educação. Quase tudo o que vai para o digital atende ao capitalismo de vigilância, isto é, produz superávit comportamental a ser explorado e mercantilizado. Comecemos pelo último dos equívocos: os dispositivos móveis são “uma nova linguagem”. Isso está longe de um sentido inequívoco. Celulares, tablets e afins não são nem criam uma nova linguagem. Eles apenas instrumentalizam usos que sempre existiram. A linguagem é a faculdade humana de simbolizar. Como tal, não existem “linguagens”, mas modalidades de atualização da língua em diferentes materialidades, como a gestual-visual, entre outras. A dança no *tiktok* gravada e reproduzida no celular não “cria uma nova linguagem”, mas transpõe algo que já existe - a dança - para outro suporte. Isso altera a circulação, a recepção quantitativa e, consequentemente, a comoção social, que será viral e irrestrita. No entanto, cognitiva e tecnicamente, uma dança é e sempre será uma dança.

Essa imprecisão articula-se a uma outra, a saber, o “digital”. Até o momento, desconhecemos uma definição precisa do que seja isso e de como “o digital”, de fato, melhora o potencial intelectivo de estudantes. Alguns dirão, “Ah, como digital podemos implementar ‘novas formas’ de ensino”. Até aí, ok! Estamos de acordo. Agora, em que as novas formas melhoram a capacidade do aprendiz quanto a conteúdos de língua portuguesa, matemática ou história, está por ser esclarecido[[8]](#footnote-8). Isso para não falar que, muitas vezes, o conteúdo assumido como “digital” nada mais é do que um pdf de versão impressa de um livro ou apostila.

A palavra “digital” ocorre sessenta e três (63) vezes na BNCC. Em nenhuma delas encontramos uma definição satisfatória do que é, como se utiliza e o quanto isso garante ganho de potencial intelectivo. Quase sempre, parte-se da evidência do que é “o digital”, mais ou menos assumido como um suporte de inscrição de formas linguísticas e/ou não linguísticas. A questão é que, quando vamos para “o digital” ou para o que, genericamente, se entende por “cultura digital”, deparamo-nos com uma infinidade de elementos pouquíssimo relacionáveis que podem caber no rótulo. Por “cultura digital”, é possível entender: uso de *softwares*  de edição de texto, de planilhas, de desenho, etc.; um livro ou apostila que foi passado da versão impressa para um pdf; um vídeo ou reportagem on-line; uma postagem de rede social; um programa de criação de *softwares;* uma linguagem de programação (*Java, Python* etc.). Isso e tantas outras coisas. A BNCC, documento que regula o ensino no país, não define com clareza o que é o digital. O resultado disso é uma implementação heteróclita e confusa em que, em certas escolas, “trabalhar o digital” é digitar com muito custo um texto no word e, em outras com mais recursos e professores especializados na área, construir robôs ou maquetes sofisticadas. Assim, ou bem se dá os recursos humanos e tecnológicos ou se volta para os livros tradicionais. Machado de Assis, Guimarães Rosa, João Cabral de Mello Neto e tantos outros grandes escritores não tinham computadores. Muito menos tablets e celulares. E estudar esses grandes literatos ou calcular as mais complexas fórmulas matemáticas não depende de uma cultura digital.

O efeito de sentido que muitas vezes se depreende é o de ludicidade. “Ah, mas fazer tudo isso por meio digital é mais divertido”. Aí entra outro problema complexo. Tomemos com exemplo o que o brasileiro mais leva a sério: o desempenho de técnicos e jogadores de futebol. Sem dúvida, a tecnologia fez avançar muitos aspectos da formação de atletas, notadamente, no que concerne ao desempenho físico. No entanto, que se tem notícia, nenhum jogador de futebol se forma sem o trabalho analógico de preparação física, tática e mental. A tecnologia apenas auxilia - e de modo muito preciso e específico - o trabalho suado dos jogadores e treinadores, que vão a campo, na academia, ao centro de treinamento. Foco total e atenção às instruções, palestras com psicólogos e tantos outros recursos forma o atleta que, apesar de tudo isso, só será efetivamente um bom jogador se “suar a camisa”.

É comum a narrativa de jogadores de futebol que saíram da miséria, contando com a caridade até de cobradores de ônibus porque não tinham o dinheiro da passagem, e chegaram ao topo. Neymar, o maior jogador brasileiro da atualidade, tem uma história de superação e sucesso nesse sentido. Com toda a certeza, qualquer jogador que chegou a ser profissional, vai dizer que o caminho para “chegar lá” foi duríssimo. Mesmo depois que chega ao profissional e ganha muito dinheiro - já que sem esse fator, o indivíduo pós-moderno é interpretado como fracassado -, um jogador é o tempo todo submetido a testes e dificuldades que estão milhas distantes de serem “divertidas”. Nosso ponto é: não há formação divertida. Mesmo o jogador de futebol, ícone do sucesso nacional, tem de se submeter a testes de que não gosta. Quando o assunto é educação, aí nada disso parece se aplicar. Tudo tem de ser divertido. Temos de “atrair a atenção do aluno”, “despertar seu interesse”. Trata-se já de uma contradição em termos: só se desperta o interesse onde não se é obrigado a estar. Como o aluno é obrigado a estar na escola, temos de saída um problema insuperável. Salvo em casos excepcionais, em primeiro lugar, educação formal não deveria ser obrigatória.

Não há malabarismo que desperte o interesse de alguém que não quer estar onde está. Como tornar o estudo facultativo não parece ser uma opção, o discurso do “tornar atrativo” não cabe. Se deixar de ser ignorante não atrai, talvez a propaganda deva ser reformulada: “A educação não é para acabar com a desigualdade social; é para tirar você, criança e jovem, do estado de ignorância em que se encontra, que é o pior que pode acontecer ao ser humano”. A mensagem é simples e direta. Tão direta quanto a disputa de uma partida de futebol em um campo de terra. Agora, a vontade de fazer chegar essa mensagem é outra história.

O digital é uma falácia moderna naturalizada pelo capitalismo de vigilância, como o mito do carro elétrico que “não prejudica” o meio-ambiente. As crianças e os adolescentes não precisam de “mais digital”. A “cultura escolar” não precisa incorporar a “cultura digital”. Ela pode, em condições muito específicas e com um aparato dificilmente democratizável. A grande maioria das escolas não está preparada para o “digital”. Arriscamos dizer que uma grande maioria dos nossos professores não manuseia um computador muito além de suas necessidades mais básicas como redigir um texto em *Word* ou fazer uma planilha no *Excel.* O que de fato mobiliza as pessoas no digital é o consumo e a interação em redes sociais. Por essa razão, ganhar-se-ia muito se suspendêssemos o digital no ensino. Esqueçamos o *metaverso* e formemos leitores e calculistas com raciocínio aguçado e não dançarinos de *tiktok*. Essa formação nossas crianças e adolescentes podem ter em suas casas.

De acordo com o relatório PISA, a média do Brasil em leitura foi de 413 pontos, isto é, 74 pontos abaixo dos estudantes dos países da OCDE. Isso deu ao Brasil a colocação estimada entre 55o-59o no *ranking* (BRASIL, 2019, p. 61). Em matemática, a média foi ainda menor, com nossos estudantes ficando com a média de 384 pontos, o que conferiu ao Brasil o 69o-72o lugar no *ranking*, perdendo para vizinhos nossos como Colômbia e Peru. Em ciências, a média brasileira foi de 404 pontos, o que significou ocupar a posição 64a-67a do *ranking*. Curiosamente, o Brasil está entre os países em que se passa mais tempo on-line, conforme dados do *Data Reportal* apontados acima*.*

Não sem razão, como demonstra Desmurget, os filhos dos CEOs da *Google* não estudam em escolas com telas nos tetos, nos corredores e nas salas. Cada vez mais, quem conhece de perto a influência “do digital” tem protegido seus filhos da influência desses dispositivos: “[...] como explicava há pouco tempo no New York Times um executivo do serviço de comunicação da Google, que decidiu colocar seus filhos numa escola primária sem telas digitais, usar esse tipo de aplicação é ‘super simples’” (DESMURGET, 2021, pp. 27-28). Simples o suficiente para acrescentar muito pouco ou quase nada na formação intelectual de crianças e adolescentes.

Recentemente, assistimos à viralização da professora *tiktoker*, que faz bastante sucesso postando dancinha com os alunos em uma escola do interior de Minas Gerais[[9]](#footnote-9). Como nossa discussão aqui não é moralista, não se trata, obviamente, de atacar a professora dançarina. Que ela faça todo o sucesso que conseguir. A questão é outra. Um dispositivo que deveria ser proibido nas escolas - o celular -, é visto como positivo, como ferramenta de ensino, como “nova linguagem”. Não deveríamos sequer estar fazendo um debate público sobre a (in)conveniência do uso. O outro equívoco é misturar educação com dancinha no *tiktok* e achar que são complementares. Ser um excelente professor dançarino, ter criatividade para engajar alunos em dancinhas e gravações e ficar famoso por isso só beneficia, pela lógica das redes, o dono do perfil que se auto constitui como matéria-prima do capitalismo de vigilância. Que se faça dancinha e gere dinheiro está em um departamento bastante distinto daquele outro, que aufere a competência intelectual dos estudantes para a matéria pertinente. Não há qualquer correlação entre dancinha no *tiktok* e o desenvolvimento de repertório intelectual de estudantes. Que uma professora seja famosa no *tiktok* só faz do “ser professora” uma contingência, não uma condição necessária.

Casos como esse reforçam o que Desmurget aponta sobre o uso de dispositivos tecnológicos, telas e afins, a saber, quase sempre se encaminha para o uso recreativo e nunca intelectivo da tecnologia:

As pesquisas mais gerais consideram o tempo diante de telas em seu conjunto. Isso inclui tipicamente a televisão, os videogames, os telefones celulares, o tablet e o computador. (...) esses suportes são essencialmente utilizados para fins recreativos. (...) a utilização acumulada prevê um enfraquecimento significativo do desempenho escolar (DESMURGET, 2021, p. 82).

Em seu livro clássico sobre os mitos da sociedade de consumo, Roland Barthes analisa uma série de produtos de grande circulação na sociedade francesa dos anos 1950 e demonstra o quanto essa sociedade poderia ser pensada à luz desses produtos mais ou menos consumidos por todos. O carro popular da *Citroen*, o sabão de lavar roupas, o cinema e o casamento dos grandes artistas são exemplos de símbolos culturais que fomentam grande engajamento da população. Em outras palavras, todo francês médio dos anos 1950 era movido pelo desejo por um *Citroen*, lavava suas roupas com *Omo*, acompanhava as notícias sobre os casamentos das celebridades e assistiam aos filmes do Marlon Brando no cinema. De modo ressignificado, esses ainda podem ser considerados mitos de nossa sociedade de consumo. No entanto, nenhum se equipara ao *smartphone*. Todo ano, dezenas de matérias anunciam o lançamento do último modelo do *iPhone*, a custos exorbitantes para o brasileiro médio. O modelo mais recente da *Apple*, lançado em 2021, chegou ao Brasil custando em torno de R $7.600,00 (sete mil e seiscentos reais) e sua versão mais em conta[[10]](#footnote-10). A força mítica garante a circulação da mercadoria e o mercado organiza-se para que, “democraticamente”, “todos” possam “ter acesso” ao bem. Afinal, estamos falando de um aparelho que custava, à época, quase sete salários mínimos, ou seja, o brasileiro que vivia de salário mínimo precisaria trabalhar, se possível fosse destinar todo o salário do mês para essa finalidade, sete meses do ano para comprar um aparelho desses. O mercado dá seu jeito: um programa de “facilitação” foi criado para que o consumidor pudesse parcelar o produto em até vinte e duas vezes, conforme informado pelo portal *Techmundo*[[11]](#footnote-11)*.*

Não se trata de criticar o desejo de consumo das pessoas ou de demonizar o mercado, mas de evidenciar a forma como os mitos da sociedade de consumo funcionam como um modo de preenchimento da existência. Vivemos em uma época em que, sem um *smartphone*, o ser humano não existe. Far-se-á tudo pelo modelo mais recente, pois, com ele, fazem-se as melhores fotos, acessam-se mais rapidamente as redes sociais, comentam-se as opiniões alheias, entre outras “facilidades”. Claro que há aí também o lado *status* social da coisa: aparecer publicamente de posse de um produto da *Apple* - o *iPhone* em particular - é uma maneira de exibir ascensão social. Para os que não podem, de forma alguma, comprar o aparelho, há a modalidade “aluguel”. Isto é, as pessoas alugam um aparelho celular para ir a eventos específicos como modo de se tornar mais atraente a quem olha. Barthes escreve *Mitologias* como uma forma de descrição sincrônica desse “modo de vida” - nos termos dele, burguês - que naturaliza o aparato técnico-mercadológico como óbvio e necessário:

Estas formas “normalizadas” chamam pouco a atenção, devido, justamente, à sua grande extensão; sua origem pode perder-se à vontade; gozam de uma posição intermediária: não sendo nem diretamente políticas, nem diretamente ideológicas, vivem pacificamente entre a ação dos militantes e o contencioso dos intelectuais: mais ou menos abandonadas por uns e por outros, juntam-se à massa enorme do indiferenciado, do insignificante, em suma, da natureza (BARTHES, 2001, p. 161).

Todos nós do universo educacional, alunos, professores, gestores, ministros da educação etc. estamos submetidos a essa ordem. Não cabe deliberação sobre isso além da que dita o bom e velho bom senso. É necessário mesmo uso de celulares em sala de aula? É necessário mesmo despender vários salários mínimos em um aparelho celular? Há efetivamente ganho intelectivo no uso dessas ferramentas? Se sim, qual ou quais ganhos serão concretizados no uso da ferramenta naquela atividade específica? Ao realizar uma equação de segundo grau no celular, quanto, de fato, se aprende mais do que fazendo o mesmo exercício no papel, a lápis? Para aprender a pensar corretamente - ler, escrever e calcular - é imprescindível o uso do celular/computador ou podemos restringir seu uso, no ambiente educacional, apenas ao indispensável para realização de certas provas e testes que, por conta dos avanços tecnológicos, poderão ser feitos na modalidade eletrônica? Se, para alguma dessas questões, a resposta for duvidosa, é preciso nos questionarmos quanto à real necessidade de dispositivos móveis nas escolas e nas universidades. Já vivenciamos várias experiências de alunos atendendo celular, “falando ao *whatsapp*”, acessando redes sociais durante a aula e que, em uma avaliação simples, mal conseguiram escrever dez linhas de algo que foi discutido em aula com apoio de textos para leitura. Todo o cálculo da positividade possível de um dispositivo como o *smartphone* deve levar em conta o déficit de atenção que esse mesmo aparelho vai produzir. É imperativo, portanto, interrogar esse mito da “necessidade do celular/tablet”, espécie de extensão artificial das nossas mãos e mentes. Não é porque a opinião corrente - inclusive, com alguma sustentação “acadêmica” em prol da causa - sustenta que os dispositivos móveis e as redes sociais devem ser usados como “recursos educacionais” que isso será, em qualquer situação, produtivo. Como Barthes orienta, quanto mais natural nos parecer, mais devemos interrogar. Retomando as palavras de Dante citadas na epígrafe do capítulo 1 deste livro, nos “[...] é grato duvidar” (DANTE*, A divina comédia,* Inferno, XI, v. 93).

## **Conclusão**

[...] *me espanta esta minha sabedoria repentina! Até desconfio dela! Opino pela utilidade de voltar a verificar o que eu falei, pois a enganação mais custosa é aquela que vem de si mesmo, porque nunca se aparta nem um pouco do enganado. Estando sempre presente, como não seria terrível!* (PLATÃO, *Crátilo*,428d-e)

Entre as muitas posturas que podemos assumir a nosso respeito, reputamos por saudável e madura aquela que nos permite rir de nós mesmos. Pois bem, rir sempre foi diverso, polissêmico. E é pela experiência multifária que procuramos considerar o que ora ponderamos. Isso cai bem, sobretudo, face ao amargo exercício de olharmos para o que fazemos. Ao problematizarmos o contemporâneo em atualização, sabemos correr o risco de sermos julgados por aquilo que, latente, procuramos tornar patente. Este não é um livro progressista nem conversador, por exemplo, e sim um livro que procura dar visibilidade às condições históricas mais sutis que, pela linguagem e na educação, calçam os percursos da instrumentalização de uma ordem capitalista peculiar, a vigilante. Partimos, então, de uma dúvida: há alternativa para a manipulação ultraliberal ou seria a proposta deste livro uma instrumentalização de denúncia social?

Com o deleite do humor sarcástico de *Crátilo*, fechamos o livro, mas, esperamos, não o debate. Entre os vários *insights* - como chamamos hoje - de Sócrates ante ao desafio de dar conta da natureza e correção dos nomes, destacamos o trecho epígrafe desta conclusão para reiterar a dúvida como método de construção do conhecimento. Sem a dúvida, ficamos mais suscetíveis às certezas que nos impedem de questionar e ao sequestro de nosso pensamento pela instrumentalização.

O cotidiano *high-tech* tem estabelecido um ritmo de atividades e relações interpessoais que transforma a sociedade e os grupos que lhe dão forma. A divisão natural do dia e da noite torna-se irrelevante. A distância geográfica, bem como a proximidade, também. A dimensão “digital” não conhece o raiar do dia, o sol a pino da hora do almoço, nem o entardecer alaranjado que lentamente anuncia a noite. O famigerado “digital” também não se acovarda em cruzar o oceano, assim como também não se vale da intimidade do ambiente familiar. Tempo e espaço - ordenada e abscissa da existência humana - são significativamente reenquadrados, e não há como negar que o novo enquadre impacta não só nos organismos que se lançam no ritmo frenético do “login” permanente, como também as culturas cada vez mais permeadas pela ordem vigilante. Entre tantas transformações, somos saudosistas das gradações, das nuanças, dos matizes que se perde(ram) nos e com os aplicativos dos mais variados.

Acreditamos que este seja também o cenário do seu dia a dia, leitor que nos acompanhou até aqui. Por isso, imaginamos que tenha uma opinião acerca dos tópicos abordados. Instiga-nos, porém, se essa opinião (ou essas opiniões) foi (foram) em alguma medida incomodada(s), desafiada(s) pelo conhecimento gestado com a (auto)crítica. Gostaríamos de poder flagrar o levantar de sobrancelhas com a surpresa, o acenar com a cabeça em concordância ou discordância, a inquietação com a familiaridade ante ao que lhe saltava aos olhos… enfim, as muitas sensações despertadas no folhear de cada página. Gostaríamos de saber se a escrita, interseção entre redação e leitura, fez circular memórias; algumas saudosas, outras nem tanto, ainda outras irônicas, engraçadas, irritantes… Se o leitor passeou por várias emoções, de nossa parte, dever cumprido! Cada uma dessas sensações documentou sua não indiferença, que é o germe de uma resposta, como diria o já referido pensador russo Mikhail Mikháilovitch Bakhtin. E é por respostas que trabalhamos; não por curtidas, *likes*, cancelamento… Mas, confessamos, agradecemos o compartilhamento.

A indiferença é o que estanca qualquer relação. É o que afasta e faz cessar a interação. A diferença, por sua vez, produz singularidades, originalidades, oportunidades de nos (re)conhecermos. Afinal, ao evidenciarmos os contornos da diferença, sobressaem-se, por acarretamento, também as semelhanças. Isso nos move a deixar o conforto da opinião em direção ao desafio do conhecimento. Devemos considerar que o conhecimento traz sofrimento, parafraseando o texto de sabedoria do cânon bíblico registrado em *Eclesiastes*. Talvez haja mais eco na elaboração *pop* hollywoodiana do *uncle* Ben: “Com grandes poderes vêm grandes responsabilidades”. Seja como for, entendemos que o conhecimento nos habilita como sujeitos, nos chama ao comprometimento ético, nos desafia a existir, e não apenas a passar o tempo.

Que o conhecimento pavimente percursos outros para além das certezas traçadas pelos moldes do capitalismo de vigilância. Que o conhecimento nos ajude a preservar, resgatar, cultivar nossa inestimável capacidade simbólica de elaborar, mas também de reelaborar com humor, com gradiência. Que nosso pensamento não se encaixe como uma luva nos dispositivos dessimbolizantes. Que sua resposta não se limite a uma adesão irrestrita maçante nem a um cancelamento enfadonho, mas provoque o sabor de novas dúvidas. Entendemos que esse é o caminho alternativo para uma discursividade que não a ultraliberal, instrumentalizante, dessubjetivante.

Referências

ALIGHIERI, Dante. Inferno. In: \_\_\_\_\_. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 5.ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

ALIGHIERI, Dante. Purgatório. In: \_\_\_\_\_. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 5.ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

ALIGHIERI, Dante. Paraíso. In: \_\_\_\_\_. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. 5.ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

[AMORIM, Marilia](http://lattes.cnpq.br/4558062970398358). Linguagem e memória como forma de poder e resistência. *Bakhtiniana*: Revista de Estudos do Discurso, v. 7, p. 19-37, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: \_\_\_\_\_. *Os gêneros do discurso*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 11-69.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. 11.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times:* Living in an Age of Uncertainty. Cambridge: Polity Press, 2007.

BERNANOS, Georges. *A França contra os robôs.*Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2018.

BRAIT, Beth. *Ironia em perspectiva polifônica*. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. Relatório Brasil PISA 2018. Versão preliminar. Brasília: INEP/MEC, 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

CASTELLS, Manuel. *A* *sociedade em rede.* Tradução de Roneide Venancio Majer. 11.ed. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

DAWSON, Michael R. W. *Mind, Body, World:* foundations of cognitive science. OPEL (Open Path to Enriched Learning). Athabasca: AU Press, 2013.

DESMURGET, Michel. *A fábrica de cretinos digitais:* os perigos das telas para nossas crianças. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Vestígio, 2021.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

DUFOUR, Dany-Robert. *L’Art de réduire les têtes*. Sur la nouvelle servitude de l’homme libéré à l’ère du capitalisme total. Paris: Denoël, 2003.

DUFOUR, Dany-Robert. *Le divin marché.* La révolution culturelle libérale. Paris: Denoël, 2007.

DUFOUR, Dany-Robert. *La cité perverse*. Libéralisme et pornographie. Paris: Denoël, 2009.

FREIRE, Paulo. (1974) *Pedagogia do oprimido.* 71.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

HAN, Byung-Chul. *No enxame:*perspectivas do digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity*: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* 27.ed. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

LACOMBE, Américo Jacobina; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de Assis. *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Brasília, Ministério da Justiça: Rio de Janeiro, Fundação Casa Rui Barbosa, 1988.

LAKOFF, George. *Women, Fire, and Dangerous Things*. What Categories Reveal about the Mind. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1980.

LANGACKER, Ronald W. *Foundations of Cognitive Grammar*. Vol. 1. Theoretical Prerequisites. Stanford: Stanford University Press, 1987.

LANGACKER, Ronald W. *Cognitive grammar:* a basic introduction. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 2008.

LOVELUCK, Benjamin. *Redes, liberdades e controle*: uma genealogia política da internet. Tradução de Guilherme Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

LYOTARD, Jean-François. *Le Différend.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich (1882). *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich (1889). *Crepúsculo dos ídolos:*a filosofia a golpes de martelo. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich (1886). *Além do bem e do mal:* prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução e notas de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PRESTON, Richard. *The Hot Zone*. A terrifying true story. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1995.

RECUERO, Raquel. Curtir, compartilhar, comentar: trabalho de face, conversação e redes sociais no Facebook. *Verso e Reverso*, v. 28, n. 68, p. 114-124, maio/ago. 2014.

REGO, José Lins do. *Doidinho*. 25.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ROCHA, Ronai. *Quando ninguém educa:* questionando Paulo Freire. São Paulo: Contexto, 2017.

SANTOS, Valmaria Lemos da Costa; SANTOS, José Erimar dos. As redes sociais digitais e sua influência na sociedade e educação contemporâneas. *Holos*, [S.l.], v. 6, p. 307-328, fev. 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral.* Organizado por Charles Bally e Albert. Sechehaye. Tradução brasileira de A. Chelini *et al.* 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1979.

SCHWINDT, Luiz Carlos. Sobre gênero neutro em português brasileiro e os limites do sistema linguístico. *Revista da ABRALIN,* *[S. l.]*, v. 19, n. 1, p. 1–23, 2020. DOI: 10.25189/rabralin.v19i1.1709. Disponível em: https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1709. Acesso em: 6 set. 2022.

SILVA. Adriana Pucci Penteado de Faria e. As aparências enganam ou sobre dialogismo e redes sociais. *Diálogos pertinentes* – Revista Científica de Letras, v. 17, n. 2, p. 176-196, jul./dez. 2021.

SOARES DA SILVA, Augusto. *O mundo dos sentidos em português*: polissemia, semântica e cognição. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

SWEETSER, Eve. *From etymology to pragmatics*: metaphorical and cultural aspects of semantic structure. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

VOLÓCHINOV, Valentin V. (Círculo de Bakhtin). Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância:*a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Tradução de George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

1. Disponível em: <https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2022/09/07/iphone-14-apple-reduz-precos-de-celulares-antigos-confira-os-novos-valores.ghtml>. Acesso em 09/08.2022. [↑](#footnote-ref-1)
2. Os dados podem ser conferidos em:<https://datareportal.com/reports/digital-2020-brazil>. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ver a discussão sobre a relação entre redes sociais e educação formal em Santos & Santos (2014). [↑](#footnote-ref-3)
4. O asterisco simples indica construção cuja gramaticalidade é questionada, mas não a política que a ela subjaz. [↑](#footnote-ref-4)
5. O asterisco duplo indica construção agramatical. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sobre as limitações interacionais no *Facebook*, por exemplo, ver Recuero (2014). Sobre a limitação para o debate no *Instagram*, ver Silva (2021). [↑](#footnote-ref-6)
7. Disponível em:<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/04/brasil-lidera-ranking-da-ocde-de-violencia-contra-professores.shtml> Acesso em 23/02/2022. [↑](#footnote-ref-7)
8. Essa questão já foi problematizada por Autor (XXXX). [↑](#footnote-ref-8)
9. Uma matéria a respeito foi publicada em: <https://istoe.com.br/mg-professora-de-ingles-que-faz-dancinhas-do-tiktok-com-alunos-conta-como-lida-com-criticas-e-assedios/>. Acesso em 09/04/2022. [↑](#footnote-ref-9)
10. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2021/10/iphone-13-chega-ao-brasil-com-mais-memoria-e-bateria-saiba-os-precos.ghtml>. Acesso em 05/09/2022. [↑](#footnote-ref-10)
11. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2021/09/iphone-parcelado-em-22-vezes-conquista-94-mil-pessoas-no-brasil.ghtml> [↑](#footnote-ref-11)