Cotidiano e Imaginário em Disputa:

Midiatização, Colonialidade e Alternativas Tecnopolíticas[1]

Rone Eleandro dos Santos[2]

Resumo

O artigo discute como o cotidiano é moldado por processos de midiatização que reforçam formas de colonialidade, convertendo atenção, afetos e práticas em recursos exploráveis por plataformas. Argumenta-se que Big Techs estruturam modos de imaginar e agir, produzindo subjetividades alinhadas à lógica algorítmica de vigilância e predição. Essa captura do imaginário limita a pluralidade de mundos possíveis e reproduz mecanismos coloniais de dominação. Frente a isso, o texto defende a necessidade de alternativas tecnopolíticas inspiradas em perspectivas decoloniais, capazes de romper com a homogeneização digital e reconstruir infraestruturas simbólicas e técnicas para futuros mais plurais. O artigo conclui que disputar a técnica é disputar o imaginário — e, portanto, disputar as condições civilizatórias para o presente e o futuro.

Palavras-chave: cotidiano; midiatização; imaginário; colonialidade; tecnodiversidade.

Introdução

No final do século XVI, um moleiro italiano chamado Domenico Scandella, conhecido como Menocchio, foi julgado pela Inquisição por sustentar ideias consideradas heréticas. Seu pensamento, descrito por Carlo Ginzburg em *O queijo e os vermes*, foi moldado por leituras fragmentadas de alguns poucos livros que possuía e pela experiência cotidiana de sua vida simples. A partir dessas fontes limitadas Menocchio construiu uma singular cosmogonia reinterpretando o mundo segundo sua perspectiva. Durante seu julgamento, ao fazer seu relato cosmogônico, afirma

---

[1] Trabalho apresentado no Painel Temático nº 20 – Big Data, ciência de dados, tecnologias algorítmicas e midiatização do XVIII Simpósio Nacional da ABCiber – Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura. Faculdade Cásper Líbero - FCL, realizado nos dias 11 a 13 de novembro de 2025.

[2] Professor no IF SUDESTE MG – Campus Muriaé e Doutorando em Mídia e Cotidiano no Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense (PPGMC-UFF). E-mail: rone_santos@id.uff.br

que segundo seu "[...] *pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos* [...]" (GINZBURG, 2006, p. 36-37).

Este caso ilustra de modo exemplar como a realidade é mediada por referências culturais, materiais e linguísticas próprias de cada indivíduo e de seu contexto social, que compõem sua forma de ser e de dizer sobre e no mundo. A experiência cotidiana de Menocchio funcionava como elemento constitutivo de seu imaginário, proporcionando material simbólico que ele transformava em interpretações únicas. Como observa Ginzburg "*a experiência cotidiana do surgimento de vermes do queijo putrefato servia para Menocchio explicar o nascimento dos seres viventes – os primeiros, os mais perfeitos, foram os anjos – do caos, da matéria 'grande e indigesta', sem recorrer à intervenção de Deus*" (GINZBURG, 2006, p. 102). Usando de modo recorrente uma linguagem densamente carregada de metáforas Menocchio buscava "*uma resposta à necessidade de tornar mais próximas e compreensíveis as figuras centrais da religião, traduzindo-as em termos da experiência cotidiana*" (GINZBURG, 2006, p. 110).

A análise de Ginzburg evidencia que Menocchio utilizava o cotidiano como um "*laboratório*" de experiências, onde cada ação e observação eram reinterpretadas à luz de leituras adquiridas, permitindo-lhe produzir um conhecimento híbrido que misturava o empírico, o simbólico e o cultural. É importante mencionar o lugar dos livros e escritos que leu de modo singular (cultura escrita) e sua relação com histórias contadas e recontadas no universo camponês e popular de uma sociedade italiana do século XVI (cultura oral). Aludindo a Mikhail Bakhtin Ginzburg enfatiza que cultura oral e cultura escrita, cultura popular e cultura erudita, classes dominantes e classes subalternas se comunicam de modo circular, em um relacionamento "*feito de influências recíprocas*" de cima para baixo e de baixo para cima de modo contínuo e ininterrupto (GINZBURG, 2006, p. 10).

O caso de Menocchio demonstra como o imaginário e a vida fática se constroem a partir de práticas cotidianas, leituras e interpretações pessoais, mesmo em contextos adversos de restrição cultural e institucional. Esta constatação nos leva a refletir sobre o cotidiano como um espaço de produção simbólica no qual experiências individuais e coletivas interagem para

empreender a construção de visões de mundo. Contudo, se Menocchio dispunha de livros e narrativas orais como mediações fundamentais, hoje vivemos em sociedades onde o cotidiano é atravessado por um "*bios midiático*" (SODRÉ, 2006) em que plataformas digitais modulam continuamente nossa experiência ordinária e colonizam sistematicamente nosso imaginário.

O presente artigo argumenta que as transformações tecnológicas contemporâneas promovem uma reconfiguração fundamental da relação entre cotidiano, mídia e imaginário. Sustentamos que, embora as plataformas digitais operem uma colonização sistemática da experiência ordinária, convertendo práticas cotidianas em dados mercantilizáveis, persistem brechas para a criação de sentido e formas de resistência pelos sujeitos. Este argumento se desenvolve em três movimentos analíticos. Primeiro, analisaremos o cotidiano como categoria teórica fundamental, articulando as contribuições de Agnes Heller sobre a dialética entre reprodução e emancipação com a perspectiva de Michel de Certeau sobre as táticas dos sujeitos ordinários. Em seguida, examinaremos como Muniz Sodré e Jesús Martín-Barbero nos ajudam a compreender a midiatização como processo que reconfigura a experiência cotidiana através da constituição de ecologias afetivas e redes de mediações culturais. Por fim, discutiremos as implicações da economia de plataformas para a colonização do imaginário, argumentando que esta disputa se torna uma disputa pelo próprio direito de habitar criativamente o cotidiano.

1. O cotidiano entre reprodução e invenção: dialéticas e táticas da vida ordinária

A vida cotidiana constitui a esfera primária da existência humana onde se entrelaçam necessidades materiais, vínculos sociais e processos de subjetivação. Enquadrada no tempo e no espaço, a vida ocorre, transcorre e se manifesta no cotidiano. É na cotidianidade que vivemos e damos sentido às nossas vidas, quer seja no fazer vivido diariamente, quer seja no engajamento de grandes movimentos ou questões cruciais para a existência humana. Longe de ser mera repetição mecânica de rotinas, o cotidiano abriga uma tensão produtiva entre forças de reprodução social e possibilidades de criação e resistência. As principais discussões teóricas sobre o cotidiano foram influenciadas por diferentes abordagens como a Filosofia da Linguagem, a Fenomenologia e a Dialética, sendo esta última a mais frutífera para compreendermos as contradições constitutivas da experiência ordinária.

Do campo da Filosofia da Linguagem é importante destacar os escritos tardios de Ludwig Wittgenstein, principalmente a obra *Investigações Filosóficas* (1953). Nesta é feito um esforço para abandonar e criticar o uso essencialista da linguagem, resgatando o emprego cotidiano das palavras de seu exílio metafísico. Refletindo sobre essa percepção wittgensteiniana, Valle observa que "*não é possível desconsiderar a força do cotidiano. Não podemos nos iludir atribuindo ao cotidiano um sentido de simplicidade vulgar. O cotidiano é a casa por oposição ao exílio*" (VALLE, 2018, p. 499). Pela linguagem temos uma forma de dizer e agir sobre e no cotidiano, fazendo-o desde um lugar de proximidade, engajamento e pertencimento que é o mundo onde a vida se manifesta.

Já a abordagem fenomenológica remonta ao desenvolvimento do conceito de "*mundo da vida*" (*Lebenswelt*) de Edmund Husserl, compreendido como o mundo fenomênico das evidências e experiências cotidianas, o horizonte originário de sentido anterior a qualquer formalização, no qual o sujeito vive, age e interage. Atualizando o pensamento husserliano, Don Ihde relaciona a fenomenologia com a experiência tecnológica no cotidiano, concebendo a vida como atravessada por mediações tecnológicas que não apenas prolongam as capacidades humanas, mas também reconfiguram a espacialidade e temporalidade da experiência cotidiana. O cotidiano, *locus* onde se manifesta a vida, não pode ser pensado fora das mediações concretas – linguísticas, sociais e técnicas – que constituem nossa forma de habitar o mundo (IHDE, 2017).

Contudo, é a abordagem dialética que oferece instrumentos teóricos mais adequados para compreender as tensões constitutivas da vida cotidiana. Esta perspectiva tem sua matriz na tradição herdeira do pensamento de Karl Marx, especialmente no que diz respeito à defesa de que a vida social concreta se dá nas formas mais imediatas da existência. Georg Lukács foi um dos primeiros a sistematizar essa perspectiva ao entender o cotidiano como esfera fundamental da vida prática em que se articulam a reprodução da vida material, os hábitos sociais e a formação da consciência. Para ele, a vida cotidiana é o *locus* privilegiado para compreender o processo de desenvolvimento do ser humano como ser social, ou seja, é no cotidiano, em sua simples trivialidade, que os homens atuam e constroem o mundo.

Agnes Heller desenvolve uma compreensão dialética da cotidianidade que recusa tanto sua romantização quanto sua desqualificação. Discípula direta de Lukács, Heller elabora na obra *O*

cotidiano e a história (1970) uma reflexão que se inscreve no esforço de pensar a cotidianidade não apenas como espaço de alienação ou de repetição acrítica, mas como o centro ontológico da vida social em que se entrelaçam todas as dimensões da existência humana. Diferente de abordagens que relegam a vida em seu transcurso cotidiano a uma esfera secundária ou banal, Heller a coloca no coração da filosofia social. Para ela, "*a vida cotidiana é a vida de todo homem*", do ser humano por inteiro "*com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade*" (HELLER, 1985, p. 17). Nessa formulação já se insinua o caráter dialético que aplica no uso do cotidiano, ou seja, ele é, ao mesmo tempo, universal e particular, homogêneo e heterogêneo, estruturado por normas sociais e singularizado nas práticas individuais.

Em sua estrutura teórica, Heller articula sua análise a uma ontologia histórico-social que privilegia a inseparabilidade entre teleologia e causalidade, essência e aparência, valor e práxis. Distinta da natureza, regida pela causalidade, a vida social é configurada por finalidades humanas situadas em circunstâncias materiais concretas que condicionam sua configuração e seus resultados. Essa perspectiva permite compreender que a vida cotidiana não é uma instância natural ou inerte, mas sim o terreno no qual a atividade humana se realiza sob a tensão permanente entre necessidades, valores e possibilidades históricas. Nesse sentido, Heller sublinha que "*todo juízo referente à sociedade é um juízo de valor, na medida em que se apresenta no interior de uma teoria, de uma concepção do mundo*" (HELLER, 1985, p. 13). Visão de mundo que não decorre de valores meramente subjetivos e isolados, mas constituem categorias sociais objetivas porque "*na realidade, nenhum juízo acerca da sociedade 'existe' em um tal isolamento*" (HELLER, 1985, p. 13). O cotidiano é, assim, o espaço privilegiado em que os valores se encarnam em práticas, decisões e hábitos, tornando-se ao mesmo tempo horizonte de alienação e de possibilidade emancipatória.

Um aspecto basilar da dialética da vida cotidiana se expressa na relação entre *particularidade* e *genericidade*. O ser humano é simultaneamente *particular* – portador individual de necessidades, desejos e afetos singulares –, e *genérico*, ou seja, membro da espécie e participante da totalidade social. Nas palavras de Heller, "*o indivíduo (a individualidade) contém tanto a particularidade quanto o humano-genérico que funciona consciente e inconscientemente no homem*", o que significa que "*o indivíduo é um ser singular que se encontra em relação com*

sua própria individualidade particular" ao mesmo tempo em que mantém ligação "*com sua própria genericidade humana*" (HELLER, 1985, p. 22). Contudo, no plano do cotidiano, essa relação tende a permanecer silenciosa visto que o particular e o genérico presente no indivíduo coexistem e se chocam sem que esse tenha plena consciência dessa articulação entre ambos (HELLER, 1985, p. 23).

É nesse ponto que a ética desempenha um papel crucial. Heller entende a ética como a intimação social para que a particularidade se submeta ao humano-genérico, enquanto a moral corresponde à interiorização subjetiva dessa exigência, convertendo-a em motivação prática (HELLER, 1985, p. 23). Esse processo abre a possibilidade de que, em situações de decisão moral, de criação artística ou de produção científica, o indivíduo supere momentaneamente a dispersão da cotidianidade e se eleve à experiência do humano-genérico, realizando de modo mais pleno sua individualidade.

A análise de Heller se aprofunda ao identificar a conexão necessária do pensamento e do comportamento cotidiano. Não existe estrutura da vida cotidiana sem formas estruturantes como espontaneidade, pragmatismo, confiança, analogia, generalização, imitação, etc., que asseguram a funcionalidade da vida diária. Embora indispensáveis para a orientação prática dos sujeitos tais formas, quando absolutizadas, produzem a alienação cotidiana, isto é, a redução da existência à repetição acrítica de papéis, normas e expectativas sociais (HELLER, 1985, p. 37). É por essa razão que a cotidianidade é o espaço mais propício à alienação, já que nela os indivíduos tendem a reproduzir práticas de forma mecânica, sem que a particularidade e a genericidade se articulem de modo consciente. Ainda assim, Heller recusa a ideia de que a vida cotidiana seja por essência alienada. Ao contrário, ela insiste em sua ambivalência: o cotidiano contém também potenciais de liberdade, brechas para a criatividade e possibilidades de humanização e completude de todo homem dentro de sua cotidianidade (HELLER, 1985, p. 39-40).

É nesse horizonte que emerge a noção helleriana de "*condução da vida*" (*Lebensführung*). Trata-se da capacidade dos indivíduos de organizar conscientemente a hierarquia espontânea de suas atividades, atribuindo novos sentidos às práticas cotidianas e orientando-as em direção à realização de valores humanos mais amplos (HELLER, 1985, p. 40). A condução da vida não elimina a alienação estrutural, mas introduz uma dimensão reflexiva na cotidianidade, abrindo

espaço para que o indivíduo construa uma singularidade representativa, capaz de transcender o conformismo das rotinas. Dessa forma, Heller concebe o cotidiano não apenas como lugar da reificação, mas também como esfera em que são gestadas práticas emancipatórias que podem adquirir relevância ética, cultural ou até mesmo revolucionária.

Enquanto Agnes Heller oferece uma concepção do cotidiano enraizada em uma ontologia histórico-social que articula a dialética entre alienação e emancipação, universalidade e particularidade, Michel de Certeau desloca o enfoque para as práticas concretas que constituem a vida ordinária. Em *A invenção do cotidiano* (1980) a operação teórico-metodológica de Certeau desloca o olhar dos dispositivos macroestruturais para as práticas concretas dos sujeitos ordinários. Sua investigação parte de uma inquietação explícita acerca do que fazem os "*usuários*" supostamente entregues à passividade disciplinar no sentido foucaultiano. Desse modo, propõe analisar não apenas a produção hegemônica de imagens, normas e espaços, mas sobretudo "*a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização*" (CERTEAU, 2009, p. 39). A diferença entre fabricar um código e manipulá-lo cotidianamente torna-se, assim, a chave para entender como o poder nunca é simplesmente imposto sem ser também apropriado e, por vezes, transformado desde baixo.

Em sua construção conceitual, o autor realiza a distinção refinada entre "*estratégia*" e "*tática*". A estratégia é o "[...] *cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um 'ambiente'*" (CERTEAU, 2009, p. 46), que pressupõe um "*próprio*", um lugar instituído capaz de mapear, delimitar e administrar um ambiente. Já a tática é

> [...] um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias (CERTEAU, 2009, p. 46).

Essa diferença analítica conceitual entre estratégia e tática permite deslocar a discussão sobre o poder. Se as estratégias constroem espaços legíveis e "*próprios*" (instituições, empresas, planejamentos urbanos, plataformas mediáticas), as táticas são operações contingentes e inventivas

que os indivíduos implementam para extrair usos não previstos, apropriando-se de objetos, textos e espaços para fins que não foram concebidos pelos produtores. Como observa Certeau "*o que distingue estas* [as estratégias] *daquelas* [as táticas] *são os tipos de operações nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-lo, manipular e alterar*" (CERTEAU, 2009, p. 87). Por exemplo, o ato de uma criança ao rabiscar ou manchar um livro escolar, mesmo quando punida, constitui uma forma de inscrição de si, um gesto pelo qual afirma sua presença e reivindica simbolicamente o estatuto de autoria (CERTEAU, 2009, p. 88).

Por outro lado, ao analisar práticas específicas do cotidiano como a leitura, Certeau afirma que "*toda leitura modifica o seu objeto*", pois tem um efeito construtivo sobre o leitor, já que este não é meramente receptor, mas coautor do sentido ao reinterpretar o sentido inicial do escrito do autor (CERTEAU, 2009, p. 241). Ao correlacionar a prática da caminhada com a ocupação do espaço urbano, afirma que "*os jogos dos passos moldam espaços e tecem os lugares*" (CERTEAU, 2009, p. 163), de modo que a rua planejada transforma-se em espaço pelo ato dos pedestres; ou, de modo mais sintético, "*o espaço é um lugar praticado*" (CERTEAU, 2009, p. 184), transformado e resignificado pelos pedestres. Essas afirmações sublinham que o cotidiano produz conhecimento e formas de vida a partir de operações de uso que, embora fragmentárias e sem projeto global, sedimentam modos de ser e de ver o mundo.

Articulando as contribuições de Heller e Certeau, podemos sustentar que o cotidiano constitui um espaço ambivalente onde coexistem alienação e emancipação, reprodução e invenção. Esta tensão produtiva se manifesta na capacidade dos sujeitos de exercerem simultaneamente a "*condução da vida*" (Heller) através de "*práticas táticas*" (Certeau) que ressignificam criativamente os constrangimentos estruturais. Contudo, esta tensão constitutiva se torna especialmente problemática quando analisamos como a midiatização contemporânea reconfigura radicalmente a experiência ordinária, introduzindo novas formas de modulação afetiva e captura simbólica que merecem análise específica.

2. A midiatização do cotidiano: ecologias afetivas e mediações culturais

A vida cotidiana nas sociedades contemporâneas não pode ser compreendida fora do ambiente midiático que a permeia estruturalmente. Mais do que estar exposta a "*mensagens*" veiculadas pelos "*meios*" a experiência ordinária se constitui hoje em um regime de midiatização permanente que remodela sensibilidades, temporalidades e formas de sociabilidade. Até aqui buscamos compreender o cotidiano como categoria ontológico-social (Heller) e como espaço de invenção tática dos sujeitos (Certeau). Agora é preciso dar um passo adiante e reconhecer que, nas sociedades contemporâneas, a vida cotidiana é – em grande medida – estruturada e perpassada pelo ambiente midiático. Em outras palavras, a mediação comunicacional se tornou parte constitutiva do mundo da vida, modulando tanto a experiência mais imediata quanto a formação do imaginário coletivo. Mais do que lugar de reprodução e criação, a vida cotidiana se manifesta hoje também como o lugar da midiatização, em que dispositivos técnicos e fluxos simbólicos organizam práticas, afetos e sentidos.

Muniz Sodré oferece uma compreensão radical deste processo através do conceito de "*bios midiático*". Em *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política* (2006), ao propor uma importante reflexão sobre o estatuto da comunicação contemporânea, Sodré vai além das teorias da comunicação que permanecem presas a modelos transmissivos, centrados no esquema linear emissor–mensagem–receptor. Seu ponto de partida é o reconhecimento de que a comunicação, na sociedade atual, não pode ser reduzida a um processo técnico-lógico-informacional, mas deve ser compreendida como um fenômeno existencial afetivo que incide sobre a subjetividade e sobre os vínculos sociais sob a forma de um novo bios, um "*bios midiático*". Sobre isso ele é enfático ao dizer que

> O bios midiático é uma espécie de clave virtual aplicada à vida cotidiana, à existência real-histórica do indivíduo. Em termos de puro livre-arbítrio, pode-se entrar e sair dele, mas nas condições civilizatórias em que vivemos (urbanização intensiva, relações sócio-mercadológicas, predomínio do valor de troca capitalista), estamos imersos na virtualidade midiática, o que nos outorga uma forma de vida vicária, paralela, 'alterada' pela intensificação da tecnologia audiovisual conjugada ao mercado. Isto faz do bios midiático a indistinção entre tela e realidade – realidade 'tradicional', bem entendido, uma vez que a realidade de hoje já se constitui sob a égide da integralidade espetacularizada ou imagística a que aspira o virtual. Trata-se de uma inflexão exacerbada do imaginário que, como bem o viu Deleuze, 'não é o irreal, mas a indiscemibilidade do real e do irreal' (SODRÉ, 2006, p. 101-102).

Essa formulação implica uma reconfiguração ontológica da experiência: o cotidiano deixa de ser o domínio do '*real'* em oposição ao '*virtual'* midiático para se tornar uma zona de indistinção onde ambos se interpenetram constitutivamente. O *bios midiático*, ao instaurar uma zona de indistinção entre real e virtual, redefine a própria base de constituição da vida cotidiana Os sujeitos não apenas consomem conteúdos midiáticos, mas habitam um ambiente no qual a sensibilidade é permanentemente mediada, performada e modulada pelos dispositivos midiáticos. Tal ambiência não pode mais ser analisada nos termos lineares de uma transmissão informacional, pois opera em nível pré-reflexivo, afetando corpos, gestos, desejos e percepções.

Central para esta análise é a compreensão dos *afetos como operadores sociais e políticos fundamentais*. A produção de sentido no contexto contemporâneo da comunicação midiatizada é afetada pela forma como os dispositivos midiáticos atuam na esfera do sensível – nos afetos, nos corpos e nas percepções – como condição para o funcionamento político e cultural da sociedade. Partindo desse pressuposto Sodré deixa de lado as teorias que pensam a comunicação no confronto entre a lógica e o sensível. A comunicação midiática hoje se instala no plano do sensível, operando por meio de afetos que organizam sociabilidades e determinam modos de vida. Diferente de concepções que tratam os afetos como estados subjetivos ou psicológicos, Sodré os entende como forças que estruturam a vida coletiva, modulando comportamentos, crenças e vínculos de pertencimento. Para defender esse posicionamento, busca amparo em diversos pensadores como Antonio Negri. Este, buscando pensar a partir de baixo, da "*vida comum das pessoas*", propõe duas formas de pensar sobre o afeto seguindo uma linha espinosiana. Primeiro sugerindo "*a noção de 'valor-afeto', que é o valor da força de trabalho definida como afeto*", no sentido de uma "*potência de agir*". Depois entendendo afeto como "*disposição interna articulada com forma de vida, com ethos*". Ou seja, "*como forma, o afeto é, ao mesmo tempo, interior e exterior, pulsão e fenômeno, o que implica levar em conta tanto ânimo quanto corpo em seus modos particulares de instalação e deslocamento no espaço*" (SODRÉ, 2006, p. 58).

Assim, o afeto é uma dimensão social objetiva, capaz de integrar corpos, discursos e práticas. É nesse sentido que Sodré fala em *estratégias sensíveis*, algo como mecanismos pelos quais a percepção e a emoção agem em conjunto com a razão discursiva, realizando uma ligação entre *logos* e *pathos*. Tomando tal estado de coisas, é impossível não pensar a situação cotidiana

das sociedades contemporâneas sem levar em consideração a economia afetiva presente no fenômeno comunicacional. Como observa o autor

> o indivíduo e o mundo relacionam-se efetivamente por meio do tempo e do espaço (base de toda comunicação concreta), que são quadros de percepção mutáveis, de formas modificáveis segundo as variações da história e da cultura. O bios midiático é uma transformação técnica do. espaço-tempo, adequada às novas estruturas e configurações da vida social (SODRÉ, 2006, p. 99).

Essa perspectiva de Sodré tem implicações diretas para a compreensão da vida cotidiana. Se, na tradição dialética, como vimos em Heller, existe a identificação da cotidianidade como *locus* da reprodução material/social e da possibilidade de emancipação, Sodré mostra que, no presente, essa esfera está radicalmente atravessada pela midiatização, que reorganiza os ritmos, os espaços e as práticas da vida ordinária. O sistema midiático já não é apenas um instrumento de representação, mas uma ambiência que afeta o *estar-no-mundo* dos sujeitos. O cotidiano se torna, portanto, um terreno sensivelmente configurado, onde os afetos modulados pelos dispositivos midiáticos orientam desde hábitos de consumo até formas de participação política.

Nesse sentido que é preciso fazer menção a um ponto decisivo em Sodré que é a articulação entre mídia e política. Nessa nossa era digital a comunicação midiática opera como instância de produção de consensos e de organização simbólica da realidade. A eficácia política não reside mais exclusivamente na força dos argumentos racionais, mas na capacidade de mobilizar afetos coletivos, de criar atmosferas emocionais que garantem adesão ou rejeição, e de construção imagética da realidade de modo a obter aderência da opinião pública. Uma cada vez mais presente "*política midiática*" acaba por alterar "*substancialmente a natureza do espaço público tradicional por ampliá-lo tecnologicamente*" (SODRÉ, 2006, p. 168). Com efeito, é no regime midiático do afeto que se decide hoje a crença ou a descrença, a participação política ou o afastamento/desinteresse de questões políticas. Essa elaboração ilumina fenômenos contemporâneos como a ascensão do populismo digital, a disseminação de desinformação e a tentativa de esgarçar o tecido social via radicalismo político. Assentada em dinâmicas de modulação afetiva operadas por conglomerados de plataformas digitais, a vida cotidiana se torna o palco onde se cruzam micropolíticas afetivas e macroestruturas de poder, ambas mediadas pela presença onipresente da mídia.

Enquanto o *bios midiático* de Sodré nos obriga a pensar a comunicação como ecologia afetiva que reconfigura o viver ordinário, o passo seguinte consiste no deslocamento proposto por Jesús Martín-Barbero de fazer da comunicação "*questão de mediações mais que de meios*", uma "*questão de cultura*" (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 14). Isso significa pensar a partir da recepção, dos usos e das resistências onde cultura e política se entrelaçam na vida comum. Ao mover o foco para as tramas em que os meios ganham materialidade social, Martín-Barbero identifica e propõe "*lugares de mediação*" como a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural por onde se organiza a inteligibilidade do massivo no dia a dia (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 292). É nesse registro que as mediações são constituídas por *dispositivos* – tomados não como meros aparatos técnicos – "*através dos quais a hegemonia transforma por dentro o sentido do trabalho e da vida da comunidade*" (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 262).

As *mediações*, para Martín-Barbero, são "*articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais*", considerando "*diferentes temporalidades e pluralidade de matrizes culturais*" (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 258). Este movimento epistemológico e metodológico descentraliza os meios como objetos autossuficientes, situando-os dentro de redes de sentido mais amplas, em que dispositivos e matrizes culturais modulam a recepção, reinterpretando e rearticulando o cotidiano. A categoria de *dispositivo* é fundamental nesse esforço. Para Martín-Barbero, dispositivos não se restringem à materialidade técnica, mas dizem respeito às formas culturais e institucionais que organizam a experiência comunicativa, estruturando as práticas de recepção. Um exemplo elucidativo é a televisão: ela não age apenas como emissora de mensagens massivas, mas se inscreve nas rotinas domésticas, articulando-se à cotidianidade familiar, à temporalidade social, à conversação cotidiana e ao imaginário de intimidade com os personagens televisivos (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 291-296). A recepção televisiva, assim, só pode ser compreendida levando em conta dispositivos socioculturais que convertem a comunicação massiva em proximidade afetiva e familiaridade. É nesse sentido que a hegemonia cultural não se impõe mecanicamente de cima para baixo: ela se infiltra e se resignifica nas práticas ordinárias, onde se cruzam aceitação, negociação e resistência.

A televisão, ao estabelecer sua grade de programação, reorganiza os ritmos cotidianos, modelando a experiência do tempo e sincronizando a vida privada com os fluxos massivos. Essa

homogeneização temporal, contudo, não apaga as temporalidades locais ou familiares, que se entrelaçam com a lógica midiática, produzindo formas híbridas de vivência do tempo (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 294). Aqui vemos como a mediação atua como campo de disputa: se, de um lado, a mídia massiva tende a universalizar tempos e narrativas, de outro, a recepção cotidiana rearticula essas temporalidades a partir de práticas sociais concretas. Essa perspectiva revela que a comunicação não é processo unidirecional de imposição de sentidos, mas campo complexo de negociações simbólicas onde se entrelaçam estratégias hegemônicas e táticas de resistência.

Quando posta em diálogo com o conceito de *bios midiático* de Sodré, a proposta de Martín-Barbero adquire maior densidade ontológica. Se para Sodré o cotidiano está imerso em uma nova ecologia sensível, marcada pela indistinção entre real e virtual, para Martín-Barbero é nesse mesmo cotidiano que se dão as mediações culturais que rearticulam hegemonia e resistência. Enquanto o primeiro sublinha a dimensão afetiva que transforma a comunicação em modo de vida, o segundo revela as formas concretas pelas quais os sujeitos, por meio de dispositivos culturais, reinscrevem a lógica midiática em suas práticas ordinárias.

Vale destacar que tanto Sodré quanto Martín-Barbero convergem para a centralidade do *imaginário*. Em Sodré, o *imaginário* não é mero reflexo ou ilusão, mas um campo simbólico constitutivo do *bios midiático*, no qual a experiência social se organiza por meio da indistinção entre real e virtual, sustentada por imagens que modulam afetos e práticas coletivas. "*A realidade de hoje se constitui sob a égide da integralidade espetacularizada ou sob essa realidade imagística a que o real aspira e o real quer*", de modo que ocorra uma "*inflexão exacerbada do imaginário*" que não é o irreal, mas uma zona de indiscernibilidade entre o real e o irreal (SODRÉ, 2008, p. 80). Já em Martín-Barbero, o *imaginário* emerge nas mediações culturais, entendido como rede de significações em que mensagens são apropriadas, ressignificadas e transformadas em experiências compartilhadas. Ao situar a comunicação como prática cultural, Martín-Barbero inscreve o imaginário no âmago da vida cotidiana, não como algo exterior a ela, mas como horizonte de inteligibilidade no qual se dão as disputas pela hegemonia e pela resistência.

A articulação entre Sodré e Martín-Barbero permite compreender a mídia não como mero aparato técnico de transmissão de informações, mas como dimensão constitutiva da vida cotidiana, atravessando sensibilidades, práticas sociais e formas de imaginação coletiva. Em Sodré vimos

que o *bios midiático* configura uma ecologia existencial que remodela a experiência humana: não diz respeito apenas aos conteúdos veiculados, mas à própria vida vivida sob a chave midiática. Trata-se de um regime sensível no qual os *afetos* e o *imaginário coletivo* se tornam operadores sociais e políticos, produzindo vínculos e *orientando formas de vida*. A comunicação é, assim, menos um processo lógico-informacional do que um campo de experiências que se dá no corpo, nos gestos e nas emoções, constituindo modos de sociabilidade sob a lógica de uma vida cotidiana imersa na virtualidade e na construção de imagens.

É justamente nesse terreno que a contribuição de Martín-Barbero aprofunda e amplia o alcance teórico ao propor o deslocamento analítico "*dos meios às mediações*". Em vez de concentrar-se apenas nos aparatos técnicos, o autor enfatiza os processos socioculturais que dão forma e sentido às práticas comunicacionais. Essa perspectiva integrada nos permite compreender que a mídia não apenas "*comunica algo sobre*" o cotidiano, mas se torna parte constitutiva dele, modulando suas formas de sociabilidade, temporalidade e sensibilidade. Dito de outro modo, a mídia deixa de ser exterior à vida social e se confunde com ela, atuando como mediação fundamental da experiência ordinária e como instância de produção de imaginários que orientam percepções, valores e práticas coletivas. Esta compreensão é fundamental para analisarmos como, no contexto contemporâneo das plataformas digitais, se opera uma colonização sistemática tanto do cotidiano quanto do imaginário.

3. A colonização digital: plataformas, imaginário e as disputas pelo cotidiano

O cenário contemporâneo é marcado pela emergência das plataformas digitais como mediadoras hegemônicas da experiência social, processo que radicaliza a midiatização analisada por Sodré e Martín-Barbero, e promove uma reconfiguração sem precedentes da relação entre cotidiano, mídia e imaginário. Esta transformação merece análise específica porque introduz mecanismos de captura e mercantilização da vida ordinária que, embora não eliminem completamente as possibilidades de resistência identificadas por Heller e Certeau, as submetem a constrangimentos estruturais inéditos. A hipótese que sustentamos é que vivemos uma colonização sistemática do cotidiano e do imaginário pelos conglomerados tecnológicos, processo que

transforma práticas ordinárias em dados mercantilizáveis e reduz a criação simbólica à lógica algorítmica, sem contudo eliminar totalmente as brechas para a invenção e a resistência.

É nesse contexto que a categoria de *imaginário* assume lugar central, não como mera ilusão ou fantasia, mas como campo simbólico dinâmico que estrutura afetos, percepções e práticas coletivas. Conforme argumenta Juremir Machado da Silva em *As tecnologias do imaginário* (2020), o imaginário funciona simultaneamente como *reservatório* que acumula imagens, sentimentos e experiências que abastecem a ação humana, e como *motor* posto que impulsiona a concretização do imaginado no real, imprimindo velocidade e energia às possibilidades de atuação social (SILVA, 2020, p. 11-12). Antes restrito ao universo acadêmico, o imaginário "*invadiu o espaço viral da mídia*" e "*em pouco tempo, devorou palavras, ganhou espaços e impôs-se como uma sonoridade poética e categórica*", o que faz que "*onde antes se aplicavam os rótulos ideologia e cultura, passou a florescer a etiqueta imaginário, criando confusão e dúvidas*" (SILVA, 2020, p. 8).

Essa concepção encontra ressonância na reflexão de Michel Maffesoli, para quem o imaginário constitui uma "*realidade social efetiva*", uma força espiritual e coletiva que, embora imaterial, exerce papel estruturante na vida social. Para o autor, não existe imaginário individual, mas apenas coletivo, funcionando como cimento que vincula os sujeitos e confere aura ao estar-junto. Se "*os imaginários difundem-se por meio de tecnologias próprias, que podem ser chamadas de tecnologias do imaginário*" (SILVA, 2020, p. 8), Maffesoli admite que as tecnologias do imaginário – como o cinema, a televisão, a internet, etc – não se limitam a manipular representações, mas nutrem-se dos imaginários existentes, reelaborando-os e devolvendo-os ao coletivo sob novas formas.

> *O imaginário é alimentado por tecnologias. A técnica é um fator de estimulação imaginal. Não é por acaso que o termo imaginário encontra tanta repercussão neste momento histórico de intenso desenvolvimento tecnológico, ainda mais nas tecnologias de comunicação, pois o imaginário, enquanto comunhão, é sempre comunicação. Internet é uma tecnologia da interatividade que alimenta e é alimentada por imaginários* (MAFFESOLI, 2001, 80).

Com efeito, como observa Maffesoli, as tecnologias da comunicação funcionam como *dispositivos de estimulação imaginal*, em um movimento recíproco no qual alimentam e são alimentadas pelos imaginários coletivos. Essa perspectiva permite compreender a técnica e a

tecnologia não como simples instrumento externo, mas como parte integrante da dinâmica social de produção simbólica, em que o imaginário se atualiza continuamente por meio de suas mediações técnicas. No entanto, ao deslocarmos essa reflexão para o presente cenário, marcado pela centralidade das plataformas digitais, torna-se necessário indagar até que ponto essa reciprocidade permanece válida. Se, em Maffesoli, a técnica e suas tecnologias figuram como catalisadoras da comunhão e da partilha simbólica, no contexto contemporâneo das *Big Techs* elas tendem a se converterem em instâncias de captura e mercantilização dos imaginários, operando menos como estímulo à imaginação coletiva e mais como mecanismo de controle, formatação e exploração econômica da vida cotidiana.

Eugênio Bucci analisa este processo através do conceito de "*superindústria do imaginário*", definida como industrialização integral das formas simbólicas que captura linguagens, signos e afetos como matéria-prima para geração de valor. Se a vida cotidiana já se encontra atravessada por uma ambiência de midiatização permanente, Bucci mostra como esse processo é radicalizado pela emergência daquilo que denomina *superindústria do imaginário*. Não se trata apenas de entretenimento, mas da industrialização integral das formas simbólicas. Ao transformar imagens, narrativas e experiências sensíveis em mercadorias, a superindústria consolida um regime em que o imaginário deixa de ser espaço de criação livre e plural e passa a ser sistematicamente colonizado por corporações globais. Nesse contexto, o cotidiano torna-se inseparável de uma *economia política do olhar*, em que a vida ordinária é continuamente convertida em dados, performances e fluxos de consumo (BUCCI, 2021).

Entretanto, essa lógica só pode ser compreendida plenamente à luz de reflexões que enfatizem a importância das *significações imaginárias sociais*. Como mostram Morales e Natansohn (2024), as tecnologias digitais – especialmente algoritmos e softwares – cristalizam-se como uma das significações centrais do capitalismo contemporâneo, sustentadas pela ideologia da neutralidade técnica. Os algoritmos, por exemplo, ao operarem como *dispositivos agentes* que organizam percepções e comportamentos, acabam por reforçarem a mercantilização da vida e produzirem novas formas de sujeição, percepção e compreensão do cotidiano. Nessa situação de *imaginário algoritmizado* se faz cada vez mais necessário pensar o lugar e papel dos algoritmos, seus modos de funcionamento e como atuam com poder para representar realidades materiais e

modelar a vida e o cotidiano das pessoas de diversos modos e graus (MORALES & NATANSOHN, 2024, p. 11).

A plataformização da vida, ao reorganizar temporalidades, sociabilidades e práticas de consumo, fabrica horizontes de expectativa que modulam tanto esperanças de liberdade quanto medos de vigilância. Nesse sentido, a reconfiguração do imaginário atual não passa apenas pela *colonização do cotidiano pelas Big Techs*, mas também pela produção de um regime híbrido – simultaneamente digital e analógico – no qual a experiência comum é modelada pela *performatividade algorítmica*. As plataformas digitais operam como estruturas de captura que transformam as práticas táticas (no sentido de Certeau) em produtos mercantilizáveis, convertendo a "*condução da vida*" (no sentido de Heller) em fluxos de dados passíveis de monetização.

Contudo, é fundamental evitar uma visão determinística deste processo. Como *nenhum mundo é definitivo e acabado* ainda existe espaço para elucidar criticamente os imaginários algorítmicos e produzir alternativas tecnopolíticas fundadas na autonomia coletiva e na criação de novos significados sociais. Esta possibilidade se fundamenta na tensão constitutiva do cotidiano analisada na primeira seção. Se as plataformas operam estratégias de captura, os sujeitos continuam desenvolvendo táticas de apropriação criativa. Se o *bios midiático* modula afetos, as mediações culturais permitem rearticulações locais dos fluxos globais. Se a superindústria coloniza o imaginário, persistem brechas para a criação de sentidos alternativos e formas de resistência que se manifestam tanto em práticas cotidianas quanto em projetos coletivos de construção de alternativas tecnológicas.

A disputa pelo imaginário se torna, assim, uma disputa pelo próprio cotidiano e pelo direito de imaginar futuros não reduzidos às lógicas mercantis que estruturam a superindústria do imaginário. Esta disputa se realiza tanto em *nível micropolítico* – através de práticas ordinárias de resistência, apropriação criativa e resignificação das tecnologias – quanto *em nível macropolitico*, através da criação de alternativas tecnológicas baseadas na autonomia coletiva e na democratização dos meios de produção simbólica. Testar criticamente essa hipótese significa reconhecer que a disputa pelo imaginário é, hoje, uma disputa pelo próprio cotidiano, pelo direito de imaginar futuros não reduzidos às lógicas mercantis e de controle que estruturam a superindústria do imaginário.

4. Colonialidade, algoritmos e cosmotécnicas: o imaginário em disputa

Ao deslocarmos a reflexão para o presente regime digital, torna-se imprescindível recorrer às categorias de colonialidade do poder (Quijano), colonialidade do saber (Mignolo) e cosmotécnica (Yuk Hui), a fim de compreender a forma como o cotidiano e o imaginário são hoje reconfigurados pelas tecnologias algorítmicas e pelo big data. Aníbal Quijano (2000) demonstrou que a modernidade ocidental consolidou-se mediante um padrão de poder que articulava exploração econômica e dominação cultural, instaurando uma matriz colonial em que "a classificação social básica foi a ideia de 'raça', um modo de outorgar legitimidade às relações de dominação" (QUIJANO, 2000, p. 533). Essa matriz não se restringe ao passado colonial: ela persiste em novas formas de dependência e sujeição. Hoje, os algoritmos e plataformas digitais operam como dispositivos dessa colonialidade, instaurando hierarquias invisíveis por meio da gestão de dados, da vigilância e da mercantilização da vida cotidiana, de modo que a colonialidade do poder se reinscreve em chave digital, convertendo o imaginário em campo de captura e exploração econômica.

Walter Mignolo (2005), ao abordar a colonialidade do saber, mostra como a modernidade construiu não apenas estruturas de poder, mas também um imaginário moderno/colonial que naturalizou hierarquias globais. A invenção do "hemisfério ocidental" foi, nesse sentido, um gesto fundante, pois não apenas redesenhou a geopolítica, mas instituiu uma epistemologia que subordinava o "outro" à lógica eurocêntrica, produzindo uma mudança radical no imaginário do mundo (MIGNOLO, 2005, p. 35).

Walter Mignolo mostra que a colonialidade do saber opera por meio de uma hierarquia epistêmica que "privilegiava o conhecimento e a cosmologia ocidentais em detrimento dos conhecimentos e das cosmologias não ocidentais", institucionalizada no "sistema universitário global, nas editoras e na Encyclopedia Britannica" MIGNOLO, 2017, p. 11). Essa hierarquia se articula ao fato de que, como ele afirma, o eurocentrismo é sobretudo uma questão de "epistemologia", pois o conhecimento ocidental se consolidou a partir de línguas e categorias europeias que passaram a definir o que é ciência, teoria e racionalidade. Por isso, descolonizar o saber implica, como escreve Mignolo, resgatar a ideia de natureza como lugar onde os seres

humanos estão inseridos, ouvir e trazer para essa tarefa os povos ancestrais e "construir opções descoloniais nas ruínas do conhecimento imperial", rompendo com essa hegemonia que se apresenta como universal (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Mignolo evidencia que o colonialismo impôs suas próprias categorias ao mesmo tempo em que descaracterizava e descartava saberes locais. Ele demonstra isso ao afirmar que "o momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aimará e quíchua de pachamama", mostrando como a epistemologia indígena foi substituída pela europeia (MIGNOLO, 2017, p. 07). Paralelamente, o conhecimento ocidental se tornou mercadoria, pois, como diz Mignolo, foi "concebido imperialmente como o verdadeiro conhecimento, se tornou uma mercadoria para ser exportada àqueles cujo conhecimento era alternativo ou não moderno" segundo a teologia crista, a filosofia e as ciências (MIGNOLO, 2017, p. 08). Assim, a extração epistêmica andou lado a lado com a extração econômica, consolidando uma matriz de poder que transformou tanto saberes quanto recursos em bens coloniais.

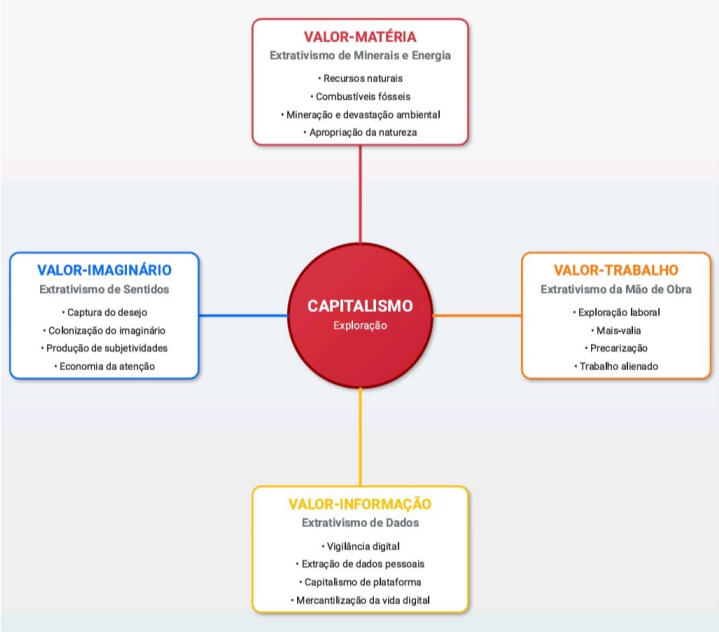
Essa análise é particularmente fecunda para compreender o cenário contemporâneo, em que as Big Techs operam como novos centros de colonialidade: universalizam seus sistemas algorítmicos como se fossem neutros e universais, mas na prática impõem visões de mundo, regulam fluxos de informação e modulam comportamentos sociais. A colonização do imaginário, que no passado se dava pela imposição de identidades e epistemologias coloniais, realiza-se hoje na forma de uma colonialidade algorítmica**,** que naturaliza as lógicas de controle e vigilância embutidas em plataformas digitais, instaurando uma nova gramática global do poder.

Essa situação exige, contudo, uma ampliação do olhar. Yuk Hui, em *The Question Concerning Technology in China*, propõe o conceito de *cosmotécnica* para romper com a universalização ocidental da técnica, mostrando que não existe uma única técnica universal, mas múltiplas cosmotécnicas, cada uma delas enraizada em diferentes cosmologias e concepções do mundo (HUI, 2016). A crítica de Hui é decisiva porque indica que a hegemonia técnico-científica ocidental – e, hoje, algorítmica – não é apenas um conjunto de dispositivos, mas a imposição de uma visão de mundo específica que reduz outras formas de racionalidade tecnológica. Assim, se Quijano e Mignolo evidenciam a colonialidade como captura do poder e do saber, Hui nos permite compreender o caráter ontológico dessa captura: a redução do plural das cosmotécnicas a uma

monocultura epistêmica, técnica e algorítmica globalizada. É nesse ponto que se torna possível articular a crítica à colonialidade com a discussão sobre tecnologias digitais, indicando que os algoritmos não são neutros, mas encarnam uma cosmologia particular – ocidental, capitalista e extrativista –, que se universaliza sob a aparência de inevitabilidade técnica.

Nessa direção, as reflexões de Hui introduzem uma dimensão decisiva para pensar a disputa contemporânea pelo imaginário digital ao vincular tecnologia e cosmologia por meio dos conceitos de *cosmotécnica* **e** *tecnodiversidade***.** O autor destaca que todas as culturas desenvolveram relações distintas com o mundo por meio de suas próprias tecnologias, assim, "todas as culturas não europeias deveriam sistematizar as próprias cosmotécnicas e as histórias dessas cosmotécnicas" (HUI, 2020, p. 42). Desse modo, ressaltando que a técnica nunca é neutra nem universal, mas sempre enraizada em modos particulares de ordenar o mundo. Essa perspectiva rompe com a narrativa moderna ocidental que projeta uma única direção histórica para o desenvolvimento técnico. É nesse horizonte que ele formula a noção de *tecnodiversidade*, entendida como o reconhecimento de outras trajetórias técnicas possíveis e a chave para escapar da homogeneidade técnica e imaginar novos futuros. A crise contemporânea evidencia que a expansão global da modernidade técnica produziu o colapso de inúmeras cosmotécnicas locais, reduzindo a pluralidade de formas de existência e limitando alternativas civilizatórias. Assim, recuperar a tecnodiversidade implica reintegrar essas múltiplas cosmotécnicas em sua diversidade histórica considerando a possibilidade de desenvolver outras tecnologias de acordo com diferentes concepções de mundo. "A questão, na verdade, é saber como esse processo histórico pode ser repensado e quais futuros ainda podem ser imaginados e concretizados (HUI, 2020, p. 94). Em diálogo com Quijano e Mignolo, essa perspectiva revela que a crítica à colonialidade do saber e do poder deve necessariamente incluir uma crítica à *colonialidade técnica*, permitindo enfrentar a homogeneização produzida pelo capitalismo digital e reabrir o campo dos imaginários para futuros que não se reduzam ao modelo hegemônico.

Esse conjunto conceitual permite entender como a colonialidade se materializa hoje por meio do que podemos chamar de *extrativismo total*, composto por quatro frentes de captura de valor extraída pelo capitalismo – *valor-matéria*, *valor-trabalho*, *valor-informação* e *valor-imaginário* (figura 01):



(**Figura 01:** Quatro frentes de exploração e domínio do capitalismo contemporâneo que opera através da extração sistemática de valor em múltiplas dimensões da existência material, social e simbólica. Fonte: elaborado pelo autor)

(1) Valor-matéria: a extração intensiva de minerais, terras raras e energia — fundamento material da economia digital — atualiza formas coloniais de devastação ambiental e exploração de territórios.

(2) Valor-trabalho: o trabalho precário, invisível e globalizado — de moderadores, motoristas, entregadores, microtrabalhadores — conecta-se diretamente ao que Quijano descreve como articulação entre classificação racial e controle laboral na matriz colonial.

(3) Valor-informação: a captura massiva de dados transforma a vida cotidiana em matéria-prima para predição e vigilância, atualizando a colonialidade do saber de Mignolo em seus mecanismos mais finos.

(4) Valor-imaginário: o mais profundo nível de extração — a captura de sentidos, afetos, desejos e narrativas — produz uma economia psíquica centrada na atenção, na performatividade e na modulação algorítmica do sensível. Aqui a superindústria do imaginário encontra sua expressão algoritmicamente intensificada.

Essas quatro frentes revelam que o capitalismo contemporâneo não extrai apenas recursos ou trabalho. Também expande a captura extrativa sobre toda informação produzida, bem como sobre visões de mundos, modos de ser e estar, temporalidades e possibilidades de futuro.

Diante desse quadro em que o capitalismo contemporâneo amplia a captura extrativa para a informação e para os próprios modos de imaginar e habitar o mundo, torna-se fundamental identificar experiências que já buscam tensionar essa lógica. Diversas iniciativas latino-americanas têm desenvolvido práticas tecnopolíticas enraizadas em saberes locais, infraestruturas próprias e outros modos de relação com a técnica, configurando expressões concretas de tecnodiversidade. Nesse cenário o Brasil tem exemplos relevantes dessas alternativas que, em diferentes escalas, desafiam a homogeneização imposta pelas Big Techs. A tabela a seguir apresenta alguns exemplos:

Iniciativa / Organização	Tipo de Ação Tecnopolítica	Em que resiste à colonização digital
IARAA – Inteligência Artificial da Reforma Agrária e Agroecológica (MST)	Tecnologia camponesa, agroecologia, formação técnica, tecnologias sociais	Cria cosmotécnicas territoriais; autonomia tecnológica rural; rejeição a plataformas agrícolas corporativas
Frente pela Soberania Digital	Advocacy, política pública, manifesto, articulação de entidades	Propõe soberania de dados, infraestruturas próprias e softwares livres no Estado
Movimento Software Livre	Desenvolvimento, cultura hacker, cooperativismo digital	Rompe dependência técnica; cria plataformas comunitárias; defende autonomia dos códigos

Considerações finais

A convergência dessas reflexões ilumina a problemática central: a colonização do cotidiano e do imaginário no presente não se dá apenas pela espetacularização e midiatização (como discutido em Sodré e Martín-Barbero), mas pela captura algorítmica das práticas, afetos e temporalidades. As plataformas digitais, ao organizarem a experiência sensível e a circulação

simbólica, instauram um novo regime de colonialidade, no qual os dados tornam-se a principal matéria-prima da vida social. Se, como apontou Mignolo, a modernidade/colonialidade foi uma disputa pelo direito de imaginar o mundo, hoje enfrentamos a disputa pelo *direito de imaginar futuros* não colonizados pelos sistemas algorítmicos das Big Techs. Contra a universalização de uma técnica que se apresenta como neutra e inevitável, a noção de cosmotécnica de Hui abre caminho para pensar alternativas plurais, capazes de recuperar a diversidade das mediações culturais e dos horizontes simbólicos. Essa abertura crítica indica que a luta contemporânea não é apenas política ou econômica, mas também epistêmica e ontológica: trata-se de disputar o cotidiano e o imaginário como espaços de criação, resistência e reinvenção, frente à captura global da vida pelo capitalismo de plataformas.

A disputa pelo imaginário se revela, portanto, como disputa pela própria forma de vida cotidiana e pelos horizontes possíveis da experiência histórica. Essa disputa se manifesta tanto em nível micropolítico – através de práticas táticas de apropriação e resignificação – quanto em nível macropolítico, por meio de projetos coletivos que buscam alternativas tecnopolíticas fundadas na autonomia, na diversidade epistêmica e na democratização dos meios de produção simbólica. Reconhecer esta tensão é fundamental para qualquer projeto emancipatório contemporâneo: as possibilidades de liberdade e criação não se situam fora do cotidiano midiatizado, mas emergem de sua própria dinâmica contraditória, na intersecção entre colonialidade e tecnodiversidade, entre estratégias hegemônicas e práticas de resistência criativa.

Compreender essa tensão entre colonização e resistência nos permite evitar tanto o determinismo tecnológico quanto a romantização das práticas de resistência. Trata-se de assumir que o presente é marcado por uma complexa ecologia em que afetos, tecnologias e mediações se entrelaçam, e em que as condições de alienação e de emancipação coexistem de forma contraditória. É nesse terreno instável que se decidem hoje as possibilidades de uma vida cotidiana que, mesmo atravessada pela colonialidade digital, possa ainda criar brechas para novos imaginários e futuros múltiplos.

Bibliografia

BUCCI, Eugênio. *A superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. 16ª edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 2ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

IHDE, Don. *Tecnologia e mundo da vida: do Jardim à Terra*. Chapecó: Editora da Universidade Federal Fronteira Sul, 2017.

MAFFESOLI, Michel. *Michel Maffesoli: o imaginário é uma realidade* (entrevista). In: ***Revista FAMECOS***, nº 15, agosto 2021, p. 74–82. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1980-3729.2001.15.3123

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MORALES, Susana & NATANSOHN, Graciela. *Imaginário social, ambientes digitais e algoritmos: da elucidação à criação de alternativas*. ***Revista FAMECOS***, Porto Alegre, v. 31, p. 1 -15, jan.-dez. 2024 | e- 45331. Acessado em 24/08/2025. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/45331/28702

SILVA, Juremir Machado. *As tecnologias do imaginário*. 3ª Edição. Porto Alegre: Sulina, 2020.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. *Muniz Sodré: O bios midiático na cena social contemporânea* (entrevista). In: ***Revista Pesquisa FAPESP***, Especial Revolução Genômica, Setembro de 2008. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2025/07/Especial-genomica_2008completo.pdf . Acessado em 24/08/2025.

VALLE, Bortolo. *Ludwig Wittgenstein: linguagem ordinária e cultura*. ***Revista Plurais - Virtual*** (e-ISSN 2238-3751), *[S.l.]*, v.8, n.3, 2019. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/revistapluraisvirtual/article/view/9190/6745. Acessado em

24/08/2025.

HUI, Yuk. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2016.

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017, p. 1–18. Disponível em: https://doi.org/10.17666/329402/2017. Acesso em: 24 set. 2025.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201–246.