

# Tecnofobia x tecnoutopia: o equívoco simétrico

*Technophobia x technoutopia: the  
symmetrical misconception*

## Mirna Tonus

Professora do curso de Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação da Universidade Federal de Uberlândia.

Email: mirna@faced.ufu.br

## Bruno Fonseca Gurão

Professor do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia.

Email: soares2br@yahoo.com.br

## Diego Soares Da Silveira

Professor do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Email: soares2br@yahoo.com.br

**Submetido em:** 26/02/2016

**Aceito em:** 01/04/2016

## PERSPECTIVA

### RESUMO

A cultura é um fenômeno humano que está em permanente mudança, o que gera tensões e temores sobre as possíveis determinações a que estão sujeitas essas mudanças. Dentro dessa dinâmica está a comunicação, hoje mediada sobejamente por aparatos tecnológicos, frutos do avanço científico das últimas décadas. Diversas análises desse novo cenário revelam catastrofistas da era digital e ativistas crédulos da emancipação humana pela tecnologia, que pecam, ambos, pelo determinismo de suas análises. É preciso pensar as potencialidades da comunicação na era digital a partir das apropriações tecnológicas feitas pelos sujeitos, deixando aberta a passagem para caminhos férteis no terreno da cibercultura, sem, com isso, esquecer seus corredores espinhosos. Só assim a dicotomia entre crítica fatalista e entusiasmo ingênuo pode ser superada em prol de uma análise mais rigorosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tecnologia; comunicação; cibercultura; tecnofobia; tecnoutopia

### ABSTRACT

Culture is a human phenomenon which is in permanent change, generating tensions and fears about the possible determinations to which this changes are subjected. Within this dynamic we have the communication, which is, nowadays, overly mediated by technological apparatus, fruit of the scientific advance which took place in the last decades. The majority of the analysis of this new scenario reveal catastrophists of the digital era and believers of the human emancipation by technology, both of them making mistakes due to the determinism in their analysis. We need to think about the potentialities of the communication in digital era through technological appropriation perpetrated by the subjects, leaving open the passages through the field of cyberculture without forgetting its spinous hallways. It is the only way to surpass the dichotomy between the fatalist criticism and naïve enthusiasm, aiming a more rigorous analysis.

**KEYWORDS:** Technology; communication; cyberculture; technophobia; technotopia

## 1. Reflexões sobre a cibercultura

A história humana não poderia estar mais impregnada de dicotomias. O culto ou a resistência às mudanças culturais é apenas mais uma delas e, na era da cibercultura, cujos impactos no campo da comunicação humana são profundos, o debate segue esse estéril caminho. De um lado, os críticos do maquinismo que agencia coletivos e molda subjetividades sincronicamente à dinâmica tecnocientífica apenas para alienar as massas; de outro, os entusiastas da mudança, que se arvoram em defender as realizações humanas como naturais e sempre positivas. Para estes, se as mudanças são inevitáveis, criticá-las é inútil. Para aqueles, as mudanças são sempre resultantes de alguma dominação irresistível.

O fato é que ambas as visões se equivalem no sentido do determinismo que produzem (Rüdiger, 2011). Se todas as mudanças são frutos de alguma dominação velada, os focos de resistência são inúteis na medida em que a resistência é apenas residual. A correlação de forças que se forma ante as tensões sociais é coadjuvante de um processo de transformação unidirecional, inclusive maquínico. Assim também, se as mudanças são sempre positivas, não apenas a crítica é inepta como todos os processos de dominação social são naturais ou naturalizáveis. O progresso seria um epifenômeno do qual os desequilíbrios sociais seriam não mais que subprodutos efêmeros e contornáveis.

A cultura, no entanto, apresenta outras facetas que refogem a tal análise mas que, evidentemente, não devem ser, por isso, sumariamente descartadas. A cibercultura, por conseguinte, também as tem.

Precisamente por isso, tratar da cultura no ciberespaço, ou de uma cultura propriamente vinculada ao ciberespaço – a cibercultura –, é caminhar por um terreno movediço que nos convida a todo tempo a cair nas armadilhas mais ou menos prontas para nos afundar em interpretações monolíticas, rígidas, pouco flexíveis: na medida em que ou se peca por avaliar a cibercultura como um processo trágico para o futuro das interações humanas ou se peca por imaginar que a cultura construída e moldada nos espaços virtuais, felizmente, engolirá tudo e todos, sendo mais ou menos violenta a depender da vã resistência que a ela se opuser, tudo na esteira da pobre dicotomia entre resistência e apologia. Ora, a fluidez própria dos espaços virtuais por si só já coloca em suspeição tais orientações pouco permeáveis e que se pretendem hegemônicas, além de a realidade se mostrar como portadora de uma complexidade fantásticamente maior. E é tentando evitar cair nessas armadilhas teóricas que as reflexões seguintes serão construídas com o auxílio da antropologia, já que cultura é seu objeto de estudo por excelência.

A primeira dificuldade a ser superada é a ideia de cultura. Como falar de cibercultura sem problematizar o polissêmico conceito de cultura? Se Kroeber e Kluckhohn, somente entre as décadas de 1920 e 1950, tabularam cerca de 164 definições de cultura (Kupper, 2002), como, simplesmente, partir para o estudo da ciber-cultura? Eis uma dificuldade própria da antropologia. Não cabe aqui resgatar as várias noções de cultura que orientaram historicamente o pensamento e a pesquisa antropológica, mas sim refletir sobre o potencial que a noção de cultura, enquanto fenômeno propriamente humano que inclui mente, corpo, evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos (Wagner, 2012), tem de clarear o estudo do que se conceituará adiante como cibercultura. Essa, no entanto, é tarefa mais árdua do que parece.

A crítica pós-estruturalista na antropologia<sup>1</sup> buscou, por um lado, a aproximação da etnografia aos estudos literários, podendo-se tomar Geertz como exemplo dessa tendência (Kupper, 2002; Eriksen; Nielsen, 2010), ao passo que, por outro lado, surgiu uma corrente de antropólogos que bebem na fonte da fenomenologia de Edmund Husserl, por exemplo, para levar adiante a crítica à noção de cultura como, até então, presa à dicotomia sujeito-objeto (Eriksen; Nielsen, 2010), pretensamente objetiva e de *propriedade* dos antropólogos como definidores do sentido do discurso do nativo (Viveiros de Castro apud Coelho de Souza, 2007). Bruno Latour, Tim Ingold, Roy Wagner e Viveiros de Castro são exemplos dessa tendência antropológica. Na verdade, há de fazer-se justiça com Geertz (e também com Boas e Malinowski, que defendiam tal posição metodológica): a ideia de “descrição densa”, segundo a qual os antropólogos devem buscar descrever o mundo não de seu ponto de vista, mas a partir do olhar do nativo (Eriksen; Nielsen, 2010), aproxima-o de Wagner e outros autores da fenomenologia, pelo que se pode notar a influência de Heidegger e Bateson em sua obra no que concerne às noções de homem, mente e cultura, com a sua já devidamente explicada crítica à cisão cartesiana entre sujeito (mente) e objeto (corpo, mundo) (Silveira, 2012).

Assim, como o que se poderia chamar de cibercultura é algo que de alguma maneira nos atravessa, nos envolve até nas mais simples tarefas, sobretudo na vida nas cidades, e que, portanto, nos torna parte de sua construção, não é possível pensá-la sem pensar em nós mesmos, nos choques que a tecnologia causa em alguns ou na sua fácil absorção por outros tantos. Estamos, por isso, inseridos na rede sociotécnica, para usar a terminologia de Latour (2012), que produz a cibercultura. Não é por outra

1 Diga-se claramente na antropologia para evitar qualquer confusão com o teor crítico da sociologia pós-moderna inaugurado com a obra “A condição pós-moderna” de Jean-François Lyotard [2011] que discutia a fragmentação do pensamento, fim das metanarrativas e o impacto negativo das tecnologias computacionais sobre a maneira de pensar na sociedade pós-industrial.

razão que Wagner diz que:

[...] o antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como “cultura”, o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral. (2012, p. 39).

Embora Wagner esteja fundamentalmente preocupado com as implicações do trabalho etnográfico como uma espécie de usurpação da cultura dos povos nativos tornando-os subservientes aos antropólogos, a reflexão proposta amplia e modifica a percepção das culturas dos outros e da nossa própria. Essa maneira de pensar a cultura é uma crítica atroz àqueles que sonham ou sonharam com a objetividade própria das abstrações matemáticas aplicadas à antropologia, mas também é um alento para aqueles que compreendem que a objetividade relativa é a única alternativa para um estudo etnográfico sério, que reconhece suas próprias limitações (Wagner, 2012). Todo esse rico manancial teórico é fundamental também para estudar a cibercultura, a tecnologia e a política que se fermenta no contexto da cibercultura.

Ora, se o potencial dessa noção de cultura é nos alertar para o fato de estarmos sempre ligados ao seu intrínseco processo de *invenção*, parece absolutamente claro que o estudo da cibercultura pode ser feito dentro do contexto da *sobrevivência* da noção de cultura sem nenhum pesar subjacente. Estamos, doravante, preparados para, de fato, discutir o que vem a ser esse movimento que suga a cultura para os meios virtuais, sem remorsos, sem anacronismos nostálgicos. E essa senda nos permitirá entender como a política sofre influência da tecnologia também sem nenhuma relutância insensata.

Esperamos que, para todos os efeitos, a comunicação humana não esteja à beira da morte no mundo virtual, nem tampouco dependam do ciberespaço para continuar seus movimentos sistólico e diastólico salutares. Aliás, as interações humanas aumentaram imensamente com a interconexão propiciada pelo ambiente virtual, de modo que, seguindo o raciocínio de Vilém Flusser (2013), não só a comunicação humana não está agonizante como buscamos cada vez mais nos comunicarmos para escaparmos da agonia da nossa condição humana solitária.

No entanto, é mais do que evidente que o mundo passou por mudanças profundas com o desenvolvimento das tecnologias computacionais, mais especialmente após o surgimento da internet, e que isso impactou profundamente a maneira como nos relacionamos com as outras pessoas e com o

mundo. Uma das mudanças é ressaltada por Flusser (2013) a partir da distinção entre diálogo e discurso, na qual a primeira se caracteriza pela troca de informações e a segunda pela preservação da informação para que ela seja trocada e reutilizada na dialogia comunicativa. Embora em correlação permanente, a prevalência histórica de uma ou de outra explicaria o sentimento de solidão relativo que acomete os homens:

Pode-se falar, na verdade, que a comunicação só pode alcançar seu objetivo, a saber, superar a solidão e dar significado à vida, quando há um equilíbrio entre discurso e diálogo. Como hoje predomina o discurso, os homens sentem-se solitários, apesar da permanente ligação com as chamadas “fontes de informação”. E quando os diálogos provincianos predominam sobre o discurso, como acontecia antes da revolução da comunicação, os homens sentem-se sozinhos, apesar do diálogo, porque se sentem extirpados da história. (Flusser, 2013, p. 98)

Talvez essa seja a explicação mais plausível sobre a comum percepção de que as múltiplas formas de comunicação virtual, em especial as rede sociais, aproximem quem está distante e afastem quem está perto, o que não significa, contudo, condenar os homens a um abismo inescapável. As possibilidades inauguradas pelas interações em rede devem ser exploradas, ao que se deve buscar, então, mecanismos para equilibrar diálogo e discurso.

Como o desenvolvimento de novas tecnologias não cessa de modificar essa dinâmica dialógica e/ou discursiva e, por conseguinte, as construções dos sujeitos em uma dimensão biotecnológica, outro autor que buscar compreender essas transformações é Dênis de Moraes. Segundo o autor:

A era da hiperconectividade reconfigura irreversivelmente os campos da comunicação e da cultura. A força invisível dos sistemas tecnológicos subverte toda e qualquer barreira, numa rotação incessante. Os fluxos infoeletrônicos encurtam a imensidão da terra, propagando um volume incalculável de informações. A busca voraz por fluidez baseia-se na evolução galopante das redes digitais multimídias, as quais operam como provedoras de dados ubíquos e instantâneos, em uma ambiência de usos partilhados e interatividades.(2001, p. 67).

Configura-se, a partir do que diz Moraes, a infotelecomunicação, na qual as tecnologias servem como meios de transmissão de dados, ao mesmo tempo em que são utilizadas como meios de interação

social, portanto, comunicação.

Parece mesmo que vivemos em uma era que dissolve os limites espaço-temporais tradicionais, que permite suprimir barreiras geográficas, mas, por outro lado, impõe limites de conectividade. Ao passo que também transforma a comunicação humana tornando-a cada vez mais dependente de referenciais imagéticos, ainda que democratize o acesso a textos clássicos, permita a propagação de fatos que pareceriam insignificantes nos seus contextos locais, mas que podem se tornar fenômenos de proporções incalculáveis com os imprevisíveis efeitos cascata que a rede virtual guarda sempre como potência, etc. Compreender essa dinâmica, ao fim, é entender o mundo em que vivemos, uma vez que as relações sociais, as interações humanas, cada vez mais, estão vinculadas a artefatos tecnológicos e à forma como esses artefatos permitem ressignificações de elementos culturais não virtualizados.

Obviamente, a busca pelo entendimento desses processos que envolvem o avanço da tecnologia na comunicação humana semeia a discórdia entre os teóricos sociais já há algum tempo. O que se convencionou chamar de *cultura de massa* e, depois, *indústria cultural*, com Adorno e Horkheimer, e todos os fenômenos vinculados aos meios de *comunicação de massa* (ou *mass media*), como rádio, TV e a agora os computadores conectados à internet, tendem a ser analisados sob a navalha teórico-epistemológica que separa, de um lado, catastrofistas de toda ordem e, de outro, prosélitos da tecnologia como panaceia humana. Tal maniqueísmo, por certo, não consegue captar todas as nuances de um problema que se mostra, na prática, bem mais complexo.

A esses, Umberto Eco (1970) chama, respectivamente, apocalípticos e integrados, que é, aliás, o título de sua obra sobre a cultura e os meios de comunicação de massa. Com esses dois adjetivos, que são, na verdade, categorias de análise, o autor faz duras críticas a essa forma de dividir aqueles que pensam nos meios de comunicação de massa, e, por conseguinte, o acesso à cultura de massa, ou como mensageiros da hecatombe comunicacional ou como enunciadores da evolução cultural, o que denota a ardente atualidade de seu pensamento. O autor pretende, com isso, desconstruir o conceito de cultura de massa, que ele define como “genérico, ambíguo e impróprio” (Eco, 1970, p. 8). Empreendendo desmistificar o saudosismo papalvo daqueles que relutam em aceitar os avanços tecnológicos, tomando-os como um mal em si, sobretudo no sentido de desconstruir, contextualizar e dar contornos antropológicos ao termo cultura de massa que envolve todos nós de alguma maneira e em alguma medida, diz o autor:

Então está claro que a atitude do homem de cultura, ante a essa situação, deve ser a mesma de quem, ante o sistema de condicionamentos “era do maquinismo industrial”, não cogitou de como voltar à natureza, isto é, antes da indústria, mas perguntou a si mesmo em que circunstâncias a relação do homem com o ciclo produtivo reduziria o homem ao sistema, e, ao invés, disso, como lhe cumpriria elaborar uma nova imagem de homem em relação ao sistema de condicionamentos; um homem não libertado pela máquina, mas livre em relação à máquina. (Eco, 1970, p. 16).

Ao elaborar uma crítica de viés marxista, optando pela análise dialética própria para o problema, Rüdiger (2011) também detecta o mesmo sentido maniqueísta nos teóricos que analisam a cibercultura. O autor denomina “fáusticos” aqueles que são críticos da tecnologia como fonte de desenvolvimento humano e, por conseguinte, político, ressaltando problemas como a intensificação da indústria cultural por meio da comunicação de massa, a dissolução das culturas regionais, a superficialidade das informações, a dependência de aparatos tecnológicos (o que poderia criar a exclusão digital), entre outros problemas, e denomina “prometeicos” aqueles que apostam na tecnologia como único caminho a ser trilhado rumo ao desenvolvimento da civilização. Rechaçando essas duas formas de encarar a cibercultura, Rüdiger sustenta que “a cibercultura precisa ser vista em sua ambivalência, evitando-se a condenação apocalíptica tanto quanto a celebração às vezes ingênua, noutras oportunista” (2011, p. 67). A obra de Rüdiger trata de reunir as principais teorias da cibercultura. Com visão crítica baseada no materialismo histórico, o autor faz um balanço das teorias que tratam da questão, explorando inclusive as orientações filosóficas que inspiraram fáusticos e prometeicos.

O tronco-raiz das controvérsias que opõem fáusticos e prometeicos, ou apocalípticos e integrados, remonta à noção de técnica e suas implicações e diferenças para o que veio a se chamar ciência. Da Antiguidade ao século XVII, técnica era sinônimo de arte: “o termo designava as várias atividades cuja matéria pode ser objeto de arte; isto é, da aplicação de um saber passível de desenvolvimento, mas não de pleno acabamento ou de absoluta perfeição” (Rüdiger, 2011, p. 73). Somente no século XVIII é que surgiria o termo tecnologia. Já em 1777, Johann Beckmann propôs que a palavra tecnologia designasse algo como uma sistematização em disciplina para que fossem ensinadas as técnicas, já devidamente traduzidas para o contexto de ofícios e manufaturas. A técnica, assim, ganhava ares teóricos (Rüdiger, 2011). Após 1800, “a tecnologia passa a ser definida, ao mesmo tempo, como ‘uma forma especial de técnica (uma técnica científica)’ e como um saber ‘que toma por objeto a técnica (trata-se de uma ciência

da técnica)” (Goffi apud Rüdiger, 2011, p. 74). A centralidade da ideia já se mostra no sentido de que a tecnologia é uma técnica formada essencialmente por equipamentos. Disso resulta, na visão do autor, uma reificação da tecnologia na medida em que ela se confunde com as máquinas e equipamentos de que se apropria, o que o faz concordar com Heidegger quanto à ruptura das técnicas ocorrida na modernidade, como explanado alhures (Rüdiger, 2011).

A partir desse contexto é que a polarização entre tecnofilia (ou tecnoutopia) e tecnofobia vai se desenhando mais claramente. De um lado, aqueles que enxergam na tecnologia o instrumento que possibilitaria a emancipação humana, a real oportunidade para uma vida com mais tempo dedicado ao lazer e o aprimoramento individual; de outro, aqueles que perceberam na tecnologia o aprisionamento humano, o fetichismo da máquina e a dissolução do humanismo que aprofundaria o abismo, agora, não mais apenas da dominação do homem pelo homem, mas do homem pela máquina.

Como bem demonstra a síntese histórica de Rüdiger (2011), de Simmel a Kroker e Trivinho, passando por Adorno e Horkheimer, a tecnofobia se assentou na crítica da modernidade, enquanto de Hobbes a Leibniz e Marshall McLuhan, passando por Pierre Lévy, a tecnologia que dá sustentáculo à cibercultura se abriu às potencialidades tecnológicas por vezes preenchidas de ativismo crédulo. Esse seria o caso de Pierre Lévy, que, com sua *Síndrome de Cândido* que, seria um “iluminista incapaz de ver que a marcha da história também é pontuada pela escuridão, que o potencial cognitivo contido na tecnologia de informação é agenciado pelos sistemas de poder que regulam o curso da tecnocultura” (Rüdiger, 2011, p. 164).

Essa crítica de viés marxista, em especial, parece se fechar em um direcionismo dialético inóspito às resistências criadas no âmbito da cibercultura. Tal leitura de Marx parece suprimir o lado da resistência de uma das partes da dialética. Se o curso é simplesmente “regulado” pelas grandes corporações dominantes, as linhas de fuga estão fechadas e estamos condenados à exploração perpétua. A linha que divide o realismo dialético do pessimismo verticalizado é tênue. Os próprios marxistas rechaçam os autores pessimistas, marcadamente os “irracionalistas”, como Schopenhauer e Nietzsche, que fariam, segundo eles, “apologia indireta” do capitalismo (Netto, 1978). Não se pode esquecer inclusive que, em que pese a existência de movimentos históricos como o luddismo<sup>2</sup>, marxistas também viram no desenvolvimento de tecnologias da informação e na cibernética o suporte para a superação da sociedade de classes (Richta apud Rüdiger, 2011).

<sup>2</sup> Movimento ocorrido entre 1811 e 1813 que se notabilizou, dentre outras coisas, pela quebra das máquinas que em alguma medida simbolizavam a desqualificação do trabalho operário (Canêdo, 1997).



É por essa razão que a crítica dirigida, em especial a Pierre Lévy, parece demasiadamente inflexível. Apontar as potencialidades de um sistema, deixá-lo aberto aos focos de resistência imanentes à dinâmica opressora do capital, não pode ser equivalente a fazer apologia acrítica do capital. A intenção aqui não é minimizar os impactos econômicos da concentração do capital e seus reflexos na cibercultura, mas evidenciar as linhas de fuga também imanentes do sistema, como teorizou Deleuze (2011). E não porque jogar luzes sobre as linhas de fuga, ou seja, nas resistências, seja mais cômodo, mas porque as mobilizações políticas que abalaram o mundo a partir de 2010 foram resistências a uma complexa ordem de dominação. E resistências articuladas em rede. O que se quer é negar o determinismo e encontrar agenciamentos que denunciem o aprisionamento tanto quanto a libertação plena. De modo algum essa perspectiva significa fazer apologia do capital: ao contrário, é, a partir de seus decalques estruturais, encontrar possibilidades de fuga.

Lévy tem méritos importantes. Primeiramente, reconhece a impossibilidade de dissociar o ser humano e seu ambiente material de toda semiotização, para utilizar a linguagem de Guattari (2012), por meio da qual atribui sentido à vida e ao mundo e a todo o aparato técnico por ele concebido e utilizado. Uma hipotética distinção entre técnica, cultura e sociedade só poderia ser feita em termos estritamente conceituais, pois inexistente independência factível entre essas três entidades (Lévy, p. 2010). Essa noção se aproxima de uma ontologia ator-rede, que denota não apenas um sujeito individualizado, mas toda a teia de entidades que o influenciam e o caminho que ele percorre, entendendo-se por entidades tudo quanto possa agenciar um sujeito (Latour, 2012). Em segundo lugar, rejeita a neutralidade bem como um sentido da técnica nos moldes heideggerianos para defender que, por trás das técnicas (no plural), “agem e reagem ideias, projetos sociais, utopias, interesses econômicos, estratégias de poder, toda a gama dos jogos dos homens em sociedade” (Lévy, 2010, p. 24), o que transfere a problemática para o campo político, o qual não comporta ilusões. Em terceiro lugar, identifica que a técnica não é determinante das culturas, mas condicionante: “a prensa de Gutenberg não determinou a crise da Reforma, nem o desenvolvimento da moderna ciência europeia, tampouco o crescimento dos ideais iluministas e a força crescente da opinião pública no século XVIII – apenas condicionou-as” (Lévy, 2010, p. 26). O ciberespaço, portanto, não pode ser visto como uma esfera cujas relações são determinadas. A ambivalência do espaço virtual nada mais é do que a extensão das forças que atuam fora dele, o que exige simetria de análise também nesse sentido, ou seja, não se pode tomar o ciberespaço e a cultura ali projetada como fantasias desmaterializadas e pouco ou nada humanas.

Ao fim e ao cabo, ainda que Lévy seja um entusiasta da cibercultura e isso não possa ser perdido de vista em sua teorização, ele não deixa de reconhecer que há tensões entre as forças econômicas que tentam dominar as tecnologias e as resistências paralelas a essas forças que se pretendem hegemônicas, o que cria um verdadeiro campo de disputa (Lévy, 2010). E esse campo de disputa não pode ser desprezado, ou toda a batalha que tem sido travada em áreas como o desenvolvimento da criptografia por cypherpunks<sup>3</sup> e redes de ativistas que lutam contra a hipervigilância da internet é reduzida a um conjunto de ações irrelevantes.

## 2. Cibercultura e (re?)produção de subjetividades

Após essa relativamente breve jornada por alguns dos principais discursos de tecnófilos e tecnófobos, é possível sintetizar essa polarização cotejando os conceitos de cibercultura de Rüdiger e Lévy. Enquanto para o primeiro “a cibercultura é o movimento histórico, a conexão cotidiana entre os sujeitos sociais e suas expressões tecnológicas, através da qual transformamos o mundo e, assim, nosso próprio modo de ser interior e material em dada direção” (Rüdiger 2011, p. 112-113), para o segundo o neologismo “especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço [que, para ele, é sinônimo de rede]” (Lévy, 2010, p. 17). Importa que, embora Lévy não expresse a dialética em seu conceito, também não a exclui e é nesse sentido que pretendemos caminhar. Não parece correto subtrair as relações de poder, as forças econômicas da cibercultura, tanto quanto não parece acertado resumir a sociabilidade virtual e tudo que ela arregimenta em uma definição dialética. Aliás, diga-se que Rüdiger não deixa de reconhecer, outrossim, que “os novos meios informáticos (...) apontam para um mundo com, pelo menos, mais soberania para o indivíduo” (Rüdiger, 2011, p. 286). Nossa hipótese é que a análise empírica deve apontar para onde vão as forças e quais são seus pontos de resistência no contexto capitalista, mesmo que ela aponte para a dominação cultural.

A propósito do empoderamento do indivíduo no contexto da cibercultura aventado por Rüdiger, Guattari (2012) propõe tratar a questão, ao menos a nosso ver, de maneira bastante apropriada.

Ante sua experiência como psicanalista (o que, ademais, o fez conceber com Deleuze uma nova forma de

<sup>3</sup> “Os cypherpunks defendem a utilização da criptografia e de métodos similares como meio para provocar mudanças sociais e políticas. Criado no início dos anos 1990, o movimento atingiu seu auge durante as “criptoguerras” e após a censura da Internet em 2011, na Primavera Árabe. O termo *cypherpunk* – derivação (criptográfica) de *cipher* (escrita cifrada) e *punk* – foi incluído no *Oxford English Dictionary* em 2006” (Assange et al, 2013, p. 5)

tratar psicopatologias, a “esquizoanálise”), Guattari rejeita as estruturas mentais determinantes próprias da psicanálise de Freud para avançar na compreensão dos agenciamentos coletivos que produzem as subjetividades. É óbvio que a sociabilidade em rede, enquanto produtora de enormes agenciamentos maquínicos que atuam diretamente sobre o indivíduo, não poderia passar ao largo de suas reflexões:

A produção maquínica de subjetividade pode trabalhar tanto para o melhor quanto para o pior. Existe uma atitude antimodernista que consiste em rejeitar maciçamente as inovações tecnológicas, em particular as que estão ligadas à revolução informática. Entretanto, tal evolução maquínica não pode ser julgada nem positiva nem negativamente; tudo depende de como for sua articulação com os agenciamentos coletivos de enunciação. [...] As evoluções tecnológicas, conjugadas a experimentações sociais desses novos domínios, são talvez capazes de nos fazer sair do período opressivo atual e nos fazer entrar em uma era *pós-mídia*, caracterizada por uma reapropriação e uma ressingularização da utilização da mídia. (Guattari, 2012, p. 15-16).

Para Guattari, o rompimento com uma era de dominação na produção de significações coletivas depende sobremaneira da capacidade de ressingularização do indivíduo, ou seja, da capacidade dos sujeitos de se reinventarem e, com isso, recriarem significados para suas vidas e para os grupos com os quais mantêm alguma relação de pertencimento. A superação da aceitação passiva, tanto individual quanto coletiva, das significações pasteurizadas produzidas pela mídia de massa estaria condicionada à capacidade autorreferenciadora dos sujeitos de produzir criativamente outras subjetividades (Guattari *apud* Parente, 1993). Para o esquizoanalista francês, esse processo funda um paradigma estético, porquanto indissociável da necessidade da libertação criadora da arte tal como procedem os artistas (Guattari, 2012). Esse processo artístico, em convivência simbiótica com os agenciamentos maquínicos, é perfeitamente possível e o Japão seria exemplo perfeito da coexistência do arcaico com o *hi-tech* (Guattari *apud* Parente, 1993).

O fundamental dessa linha de raciocínio é enxergar que o indivíduo tem ao seu alcance, no contexto da cibercultura, instrumentos importantes para romper com a alienação que reproduz a passividade mórbida necessária à perpetuação da dominação capitalística. Isso não significa, por outro lado, que, com um passe de mágica, os agenciamentos coletivos opressores serão ultrapassados mesmo em dissonância com as subjetividades que mantêm o sistema de dominação incólume.

Não obstante a importância do empoderamento do indivíduo, não se trata de enxergar a primazia da individualidade sobre os agenciamentos coletivos de enunciação, muito ao contrário: “o lucro capitalista é, fundamentalmente, produção de poder subjetivo. Isso não implica uma visão idealista da realidade social: a subjetividade não se encontra no campo individual, seu campo é o de todos os processos de produção social e material” (Guattari; Rolnik, 2007, p. 41). A subjetividade, como pertencente à miríade de processos que englobam o social e o material, é, precisamente, a posição que adotamos em relação ao ator-rede enquanto alvo de inúmeras entidades que deslocam sua ação na malha social. Em outras palavras, “o indivíduo [...] está numa encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade” (Guattari; Rolnik, 2007, p. 43).

Os agenciamentos coletivos, obviamente, não são características exclusivas da subjetividade capitalística e não é por outra razão que, também em Guattari, a ideia de rompimento do novo com o antigo não subsiste. As máquinas sociais pré-capitalistas também codificavam os fluxos de desejo (Deleuze; Guattari, 2010) e modelavam as subjetividades (Guattari *apud* Parente, 1993). Há continuidade, assim, não apenas na ontologia da produção sociotécnica, mas também na capacidade do *socius* de sugerir as subjetividades. A polarização até agora descrita está fundada em uma dicotomia aparente.

Em síntese, o fato é que toda polarização evidenciada só pode ser sustentada em termos de ruptura. Para fáusticos, os humanos de outrora tinham seu lugar na ontologia das técnicas antigas, mas foram sumariamente aliçados das técnicas atuais, tornados monstros que escapam à compreensão da imensa maioria da sociedade. A incompreensão, nesse sentido, dá azo a toda tecnofobia que condena a cibercultura. O cálculo racional e a otimização de resultados é a chave mágica da distopia moderna. Nosso caminho, no entanto, é outro: é preciso perseguir cientistas em seus laboratórios para ver como é produzida a ciência e como ela arregimenta a tecnologia em seu favor, tanto quanto arregimenta pessoas e seus aliados que formam as suas redes. É preciso fazer uma antropologia que seja simétrica, que permita observar não a partir das rupturas entre o moderno distópico e o antigo utópico, mas como processo de mobilização cumulativa. Moderno e antigo são compostos de atores-redes e, por isso, ambos são sociais/históricos tanto quanto são racionais/objetivos. Nas palavras de Latour: “a construção de fatos e máquinas é um processo *coletivo*”<sup>4</sup> (2011, p. 43).

Afinal, como compreender, por exemplo, todo o processo de instabilidade política inaugurado

4 Latour usa o termo “coletivos” para representar o entrelaçamento de natureza e cultura: “[...]nos encontramos agora frente a produções de natureza-cultura que irei chamar de coletivos, para deixar claro que eles são diferentes tanto da sociedade dos sociólogos – os homens-entre-si – quanto da natureza dos epistemólogos – as coisas-em-si” (2013, p. 105).

com os protestos amplamente organizados em rede a partir de 2011 senão dissecando tanto a dominação econômico-política dentro e fora do ciberespaço quanto as linhas de fuga desses sistemas?

Romper com a dicotomia aqui abordada não é tarefa fácil. Nem é nossa intenção resolvê-la peremptoriamente. O que pretendemos foi evidenciar a tensão entre as forças mencionadas. Talvez uma alternativa esteja no que se denomina tecno-humanismo<sup>5</sup>, que pode configurar uma tentativa de equilíbrio e que não ignora o indivíduo, embora reconheça o potencial da tecnologia como elemento imprescindível para o progresso da humanidade. Inclusive sob o ponto de vista de sua atuação política.

---

<sup>5</sup> Ou transhumanismo, exposto, entre outros estudiosos, por Nick Bostrom (2005), embora essa corrente receba críticas como as dirigidas à tecnoutopia.

## Referências

- ASSANGE, Julian et al. *Cypherpunks – liberdade e o futuro da Internet*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BOSTROM, Nick. “A History of transhumanist thought”. In: *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14, Issue 1 -April 2005.
- CANÊDO, Leticia Bicalho. *A Classe Operária Vai ao Sindicato*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 1997.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *A Dádiva Indígena e a Dívida Antropológica: o Patrimônio Cultural Entre Direitos Universais e Relações Particulares*. Série Antropologia, Vol. 415, Brasília: DAN/UnB, 2007.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FLUSSER, Vilém. *O Mundo Codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- GUATTARI, Félix. “Da produção de subjetividade”. In: PARENTE, André (org.). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Tradução de Rogério Luz et al. Rio de Janeiro: 34, 1993.
- GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. *Micropolítica – cartografias do desejo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose – um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Tradução de Mirtes Frange de Oliveira Pinheiro. Bauru: EDUSC, 2002.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação – como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução de Ivone C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria Ator-Rede*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, 2012.

\_\_\_\_\_. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: 34, 2013.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: 34, 2010.

MORAES, Dênis de. *O Concreto e o Virtual: mídia, cultura e tecnologia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

PAULO NETTO, José. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978.

RÜDIGER, Francisco. *As Teorias da Cibercultura: Perspectivas, Questões e Autores*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SILVEIRA, Diego Soares da. *Redes Sociotécnicas na Amazônia – tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.