



## DAS TEORIAS DA CIBERCULTURA: ENTRE POTENCIALIDADES, CONTRADIÇÕES E DILEMAS

Prof. Dr. Adalberto Luis Vicente<sup>i</sup>

Rangel Gomes Andrade<sup>ii</sup>

**RESUMO** – Este trabalho se propõe a revisitar criticamente duas das mais importantes teorias da *cibercultura* produzidas, respectivamente, nos anos 1990 e 2000: de um lado o filósofo franco-canadense Pierre Lévy (1999a; 1999b; 2007), de outro o sociólogo brasileiro André Lemos (2008). Com o aporte da leitura que o filósofo e teórico crítico brasileiro Francisco Rüdiger (2002; 2007a; 2007b; 2008) apresenta desses dois pensadores, acrescentado de considerações tomadas dos usos da Internet na atualidade (pós-2010), com a ascensão de redes sociais como *Facebook* e *Twitter*, além do surgimento de plataformas como o *Youtube*, almejamos apresentar algumas das principais propostas dos dois autores citados acima e avaliar a pertinência de suas ideias, com respaldo em fenômenos recentes abordados pelos jornalistas Dale Beran (2017) e Nelson de Sá (2017), pela socióloga Silvia Viana (2017) e pelo pesquisador Emmanuel Alloa (2017).

**PALAVRAS-CHAVE** – Pierre Lévy; André Lemos; cibercultura; mídias digitais; comunicação.

**ABSTRACT** – This paper intends to critically revisit two of the most important theories of cyberculture ever produced in the years of 1990 and 2000 respectively: on one side the French-Canadian philosopher Pierre Lévy (1999a; 1999b; 2007), on the other side the Brazilian sociologist André Lemos (2008). Having in hand the readings of the Brazilian philosopher and critic theoretician Francisco Rüdiger (2002; 2007a; 2007b; 2008) regarding the two thinkers, as well as consideration to the use of the Internet at the present time (after 2010), with the increase of social media such as *Facebook* and *Twitter*, other than the emergence of platforms like *Youtube*, we aspire to present some of the main proposals of both authors cited above, as well as to evaluate the pertinence of their ideas with the support of recent phenomena referred by the journalists Dale Beran (2017) and Nelson de Sá (2017), by the sociologist Silvia Viana (2017) and by the researcher Emmanuel Alloa (2017).

**KEYWORDS** – Pierre Lévy; André Lemos; cyberculture; digital media; communication.



## Introdução

Nos idos de 1990, o fascínio pelas novas *medias* agitava diversos setores da sociedade: das elites políticas e setores institucionais aos militantes de causas políticas, passando por intelectuais de todos os matizes. O advento do ciberespaço trouxe com ele uma série de expectativas, em sua maioria positivas, sobre os rumos das relações humanas. Exemplo emblemático pode ser vislumbrado em manifesto lançado durante o fórum econômico de Davos, em 1996, pelo suíço John Perry Barlow, fundador da ONG *Electronic Frontier Foundation*, e reproduzido parcialmente por Gustavo Barbosa e Alberto Rabaça (2001, p. 130-131) no verbete “ciberespaço” de seu **Dicionário de Comunicação:**

O espaço social global que estamos construindo é naturalmente independente das tiranias que vocês querem nos impor. (...) O ciberespaço não se situa dentro de suas fronteiras. (...) Nosso mundo está ao mesmo tempo em todo lugar e em lugar nenhum, mas não está onde os corpos vivem. (...) Seus conceitos legais de propriedade, expressão, identidade, movimento e contexto não se aplicam a nós. Eles são baseados na matéria. Não existe matéria aqui. Nossas identidades não têm corpos, logo, diferentemente de vocês, nós não podemos obter ordem através da coerção física. Acreditamos que a partir da ética, do auto-interesse esclarecido e do bem-estar público, nosso controle irá emergir. (...) Em nosso mundo, tudo que a mente humana criar pode ser reproduzido e distribuído infinitamente de forma gratuita. O transporte global de pensamentos não mais dependerá de suas fábricas. Devemos declarar nossos seres virtuais imunes à sua soberania, mesmo

que continuemos a consentir que vocês governem nossos corpos. Nós nos espalharemos por todo o planeta, de modo que ninguém poderá aprisionar nossos pensamentos. Criaremos uma civilização da mente no ciberespaço. Que ela seja mais humana e mais justa do que o mundo que seus governantes antes fizeram.

O manifesto citado representa de maneira substancial o entusiasmo e a exaltação que haviam em torno do ciberespaço. Havia naquele momento uma latente perspectiva libertária que abriria um horizonte de emancipação do ser humano através desse espaço virtualizado no qual noções estáveis de informação, propriedade, identidade e centralidade seriam diluídas em detrimento de uma nova sociabilidade nascente. A expectativa de que uma nova civilização surgiria ali, não mais sujeita aos interesses dos governantes e dos poderes tradicionais, é expressa de maneira eloquente no trecho final do manifesto supracitado: “Criaremos uma civilização da mente no ciberespaço. Que ela seja mais humana e mais justa do que o mundo que seus governantes antes fizeram.”

Mas o clima de empolgação não se deu apenas no campo do ativismo político. Alguns intelectuais também procuraram compreender e diagnosticar esse novo estágio da comunicação que as novas mídias digitais promoviam. Teóricos como Pierre Lévy e André Lemos, cada um a seu modo, buscaram analisar e conceituar a sociabilidade e a cultura produzidas no ambiente do ciberespaço. Esse novo



fenômeno foi denominado de **cibercultura**.

A cibercultura pode ser entendida como um fenômeno que sucede a criação do *ciberespaço*, ou seja, trata-se de um processo de “colonização” desse espaço virtual e as relações e interações sociais, culturais e políticas que passam a ocorrer nele. O ciberespaço pode ser definido, segundo Lévy (1999a, p. 92, grifos do autor), como “o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores.” O termo ciberespaço, extraído do romance **Neuromancer**, do escritor americano-canadense William Gibson, obra de ficção científica publicada em 1984, passou a ser adotado como conceito pelos desenvolvedores, usuários e, principalmente, pelos teóricos das redes digitais.

Com a expansão da Internet na virada do século XX para o XXI, é que começa a se desenvolver o ciberespaço. De fato, a rede existia desde os anos 80, porém era inicialmente restrita a técnicos que dominavam códigos e protocolos específicos e não exercia impacto na vida do indivíduo comum. Gradativamente ela foi adquirindo uma interface mais acessível e protocolos simplificados aptos ao acesso dos mais variados usuários:

Os monitores se iluminaram e passaram a oferecer formatos de páginas atraentes para o grande público, que, possuindo computadores pessoais, logo se habilitou a visitá-las e, mais tarde, criá-las, sem exigência de conhecimento especializado. (RÜDIGER, 2008, p. 19).

Nesse contexto, inicia-se um processo de massificação do acesso, com o surgimento da *World Wide Web*, em 1994: “cenário multimídia, massivo e cotidiano dentro do qual vai se articulando toda uma cibercultura.” (RÜDIGER, 2008, p. 19). Junto ao desenvolvimento e acessibilidade aos meios digitais, amplia-se também o processo de globalização, impulsionado por essas transformações comunicacionais:

Conectadas entre si através de densas redes de transporte e de comunicação, unidas por referências econômicas, científicas e de mídia cada vez mais convergentes, essas zonas são atravessadas pelos mesmos fluxos de turistas, de empresários, de imigrantes, de mercadorias e de informações, irrigadas pelas mesmas redes bancárias, obcecadas pelas mesmas músicas, por revoltas equivalentes, semelhantes desabrigados. Nesse sentido, todas as grandes cidades do planeta são como os diferentes bairros de uma só megalópole virtual. (LÉVY, 1999b, p. 198).

No decorrer desse processo, categorias tradicionais como tempo e espaço passam a se alterar profundamente em relação aos sentidos que possuíam nos períodos precedentes, dada a integração dos meios de comunicação e de transporte, que passam a ampliar a capacidade de mobilidade através do espaço e a relação com o tempo que o sujeito estabelece. André Lemos (2008, p. 68) destaca que: “Os *media* podem ser considerados como instrumentos de simulação, formas técnicas de alterar o espaço-tempo.” Em consonância com Lemos, Pierre Lévy (1999b, p. 200) enfatiza que: “Cada dispositivo de transporte e de comunicação modifica o espaço prático,



isto é, as proximidades efetivas.” Altera, portanto, a percepção do espaço e aproxima o que é distante. Em suma: “Nessa perspectiva, podemos dizer que, medida à velocidade, ao custo e à dificuldade dos transportes e das comunicações da época, uma nação do século XIX era mais extensa que o planeta inteiro hoje.” (LÉVY, 1999b, p. 200). Essas transformações dos meios de comunicação e dos *media*, inicialmente no século XIX, com o telégrafo, o telefone, o cinema, e já no século XX, com o advento das tecnologias digitais, destacadamente a criação dos computadores e posteriormente da Internet, causam efeitos sobre a percepção dos indivíduos e, por conseguinte, geram impactos significativos nas interações sociais, culturais e políticas, impactos que por sua vez irão se refletir no ambiente do ciberespaço e a expressão imediata disso é o estabelecimento da **cibercultura**.

### Considerações sobre as teorias da Cibercultura

O conceito de **inteligência coletiva**, concebido por Lévy, caracteriza a visão do pensador em relação ao ciberespaço em seus primórdios. Para Lévy, o intenso fluxo de informações acumuladas pela rede daria ensejo à constituição dessa concepção coletiva de inteligência: “uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada e mobilizada em tempo real.” (LÉVY, 2007, p. 30). André Lemos (2008, p. 80) também caracteriza o ciberespaço em termos semelhantes aos propostos por Lévy:

o ciberespaço, é aquele onde a forma do rizoma (redes digitais) se constitui numa estrutura comunicativa de livre circulação de mensagens, agora não mais editadas por um centro, mas disseminadas de forma transversal e vertical, aleatória e associativa. A nova racionalidade dos sistemas informatizados age sobre um homem que não mais recebe informações homogêneas de um centro “editor-coletor-distribuidor”, mas de forma caótica, multidirecional, entrópica, coletiva e, ao mesmo tempo, personalizada.

Dentre as principais transformações experienciais que o advento do ciberespaço proporcionou, a virtualização da informação e a possibilidade do acesso imediato a esta foi uma das mais significativas. Através de um computador em rede é possível acessar um banco de dados em escala mundial e obter uma determinada informação que, em contextos passados, levaria muito tempo para se conseguir. Com isso, abre-se a possibilidade de aproximação entre universos culturais distanciados, seja no tempo, seja no espaço: “Torna-se, possível, então, que comunidades dispersas possam *comunicar-se por meio do compartilhamento de uma telememória* na qual cada membro lê e escreve, qualquer que seja sua posição geográfica.” (LÉVY, 1999a, p. 94, grifos do autor). Tal fator possibilita tanto a comunicação de forma instantânea com pessoas distantes, quanto a possibilidade de acessar produções culturais de outras épocas e lugares. Dessa maneira abre-se a possibilidade, através das redes digitais, do contato entre o sujeito contemporâneo e uma memória cultural virtualizada, a exemplo de imagens,



músicas, filmes, textos etc, cujo acesso seria muito mais penoso por vias tradicionais, o que acaba por constituir uma enorme *midiateca*, segundo a terminologia de Lévy (1999a, p. 91-92):

Essa midiateca é povoada, mundial e aumenta constantemente. Ela contém o equivalente a livros, discos, programas de rádio, revistas, jornais, folhetos, *curriculum vitae*, videogames, espaços de discussão e de encontros, tudo isso interligado, vivo, fluido.

A dinâmica de acesso à informação, como lembra Levy (1999a), não se dá, na maioria das vezes, de maneira linear, mas sim errática e dispersa: em geral o usuário busca uma dada informação e, através de links e hipertextos, é lançado a outras páginas relacionadas com o tema que motivou inicialmente a pesquisa. Com o desenvolvimento e a popularização da internet, essa dinâmica se tornou cada vez mais corriqueira no cotidiano dos internautas, porém a velocidade do acesso e a multiplicidade de resultados acessíveis através dos mecanismos de busca se aprofundaram cada vez mais, de forma que a dispersão é às vezes tão grande que o usuário se perde em meio ao tsunami de dados que surge na tela diante dele.

Tal facilidade de acesso deslumbrou tecnófilos como Lévy no fim dos anos 90, já que para ele, a navegação na web e o contato com todo repertório cultural e informacional que ela dispõe possibilitaria e potencializaria o desenvolvimento pessoal do indivíduo, cultural e intelectivamente, levando-o a caracterizar a web como “uma imensa biblioteca-discoteca ilustrada, com o

acréscimo da facilidade de acesso, do tempo real, do caráter interativo, participativo, impertinente e lúdico.” (LÉVY, 1999a, p. 91). De fato, tal dado tem seu fundamento, mas já na virada do século, em entrevista ao programa *Roda Viva*, o historiador Roger Chartier (2001), em uma feliz analogia, comparava a capacidade de memória infinita e simultânea do computador ao personagem Funes, o memorioso, do conto de Borges, personagem de memória prodigiosa, mas incapaz de acessá-la. Conclui o historiador francês:

Ele memorizou cada momento, cada instante, cada segundo de sua existência, e essa memória precisa do tempo, do momento memorizado. Então, é uma memória que o paralisa, que não permite a criação. Não é uma memória que ajuda a criatividade, mas é um obstáculo absoluto ao pensamento. Esse risco, transferido da memória de Funes para o computador, parece-me ser o mesmo risco. É a questão do excesso de textos, da confusão textual, que agora está vinculada à técnica eletrônica.

A Internet, no momento da declaração de Chartier, ainda estava em vias de se popularizar, mas o historiador já notava, através da analogia, o problema da mediação. Com a enorme afluência de informações, dados, textos etc, surge o paradoxo que envolve ao mesmo tempo o acesso ilimitado e a incapacidade de acessar, pois por um lado não há filtro que oriente o acesso, mediando o processo informacional, como um professor em sala de aula orienta e medeia a leitura dos textos que os alunos estudam e, por outro, sendo o fluxo de experiências sensoriais tão



massivo, o usuário se vê incapaz de sustentar o foco de maneira a absorver com eficiência as informações apresentadas. Na esfera educacional, por exemplo, os efeitos desse bombardeio sensorial proporcionado pelas mídias digitais podem ocasionar uma incapacidade para manter o foco em atividades tradicionais como a leitura de livros e textos impressos, tal como o filósofo Christoph Türcke (2015) expõe em ensaio sobre o processo de potencialização do déficit de atenção com a massificação dos aparelhos digitais. Baseado na noção de “efeito de choque” causado pela experiência cinematográfica, observado por Walter Benjamin, o teórico crítico alemão assevera:

O efeito de choque se abranda de verdade apenas quando as telas passam a ser cenário de todos os dias, mas a intermitente “mudança de lugares e ângulos” não para de modo nenhum. Ela se tornou onipresente. Além disso, cada corte de imagem atua como um golpe óptico que irradia para o espectador um “alto lá”, “preste atenção”, “olhe para cá”, e lhe aplica uma pequena nova injeção de atenção, uma descarga mínima de adrenalina – e, por isso, decompõe a atenção, ao estimulá-la o tempo todo. O choque da imagem atrai magneticamente o olho pela troca abrupta de luzes; ele promete ininterruptas imagens novas, ainda não vistas; ele se exercita na onipresença do mercado; seu “olhe para cá” propagandeia a próxima cena como um vendedor ambulante anuncia sua mercadoria. (TÜRCKE, 2015).

Diante desse processo generalizado de incapacidade de reter conteúdos e manter o foco de atenção em atividades tradicionais, Türcke defende uma educação que estimule a capacidade de retenção das crianças e

jovens que se dispersam diante da sedução das telas de *tablets*, *smart phones* e computadores. Partindo do ensino tradicional fundado na repetição, retificação e variação, mas destituído da carga autoritária que essa prática carregava, o filósofo propõe processos ritualísticos como forma de resistência contra a midiaticização do ensino. Nas palavras de Türcke (2015):

Aprender a reter e ter tempo livre para isso é a base de toda formação. Educadores e professores que praticam com muita paciência e calma ritmos e rituais comuns, que nesse percurso passam o tempo comum com as crianças que lhes são confiadas; que se recusam a adaptar a aula a padrões de entretenimento da televisão, com contínua troca de método; que reduzem o uso de computadores ao mínimo necessário; que ensaiam pequenas peças de teatro com as crianças, apresentam a elas um repertório de versos, rimas, provérbios, poemas, que são decorados, mas com ponderação e entendimento; que não se servem permanentemente de planilhas, mas fazem os alunos registrarem caprichosamente o essencial num caderno: eles são membros da resistência de hoje. A cópia de textos e fórmulas, outrora um sinal muito comum das escolas autoritárias, de repente se torna, diante da agitação geral da tela, uma medida de concentração motora, afetiva e mental, de exame de consciência, talvez até uma forma de devoção. E quanto mais cedo é praticada a atmosfera dessa devoção profana, tanto menos as aulas corretivas precisam compensar os defeitos de TDAH.

Se o campo da recepção da informação sofreu transformações significativas, o campo da produção, destacadamente



textual, por sua vez, sofreu um processo de horizontalização. Segundo Lévy, a Internet proporcionou uma desintermediação, possibilitando a publicação de textos sem o intermédio de uma editora ou uma redação de jornal. Os *blogs* foram uma realização expressiva disso e hoje o *Facebook* e o *Twitter* tornaram-se plataformas privilegiadas para se publicar o que se quer, quando se quer. O problema que se colocava no contexto de Lévy era o da qualidade da informação. O teórico, no entanto, mostrava-se otimista em relação a isso, destacando que a descentralização da informação faria bem para a qualidade desta, já que daria voz a grupos antes negligenciados pelos veículos tradicionais: “Numa boa lógica comunicacional, quanto mais há concentração ou monopólio dos meios de informação, mais há risco que se estabeleça uma verdade oficial “às ordens”. (LÉVY, 1999, p. 209). Sendo a verdade, como argumenta o filósofo, não dada, mas produzida processualmente e posta sempre em questão, Lévy (1999b, p. 209) conclui que: “o pluralismo intrínseco e a interconexão do ciberespaço [...] favorecem tais processos.” Diante de tal formulação, é quase inevitável nos questionarmos hoje: realmente favorecem?

De fato, a Internet possibilitou a emergência de veículos de comunicação independentes ou não vinculados a grandes grupos midiáticos dando voz a movimentos sociais, coletivos e atores políticos que tinham pouca visibilidade midiática, além de possibilitar o questionamento e a contraposição à hegemonia das notícias veiculadas pelos grandes jornais, produzindo um ponto de vista diferenciado

daqueles apresentados pela mídia hegemônica. Mas em tempos de dita “pós-verdade”, com a profusão de sites de notícias falaciosos e *posts* nas redes sociais ou compartilhamentos em grupos de *WhatsApp* de informações equivocadas ou simplesmente falsas, as famigeradas “*fake news*”, às quais mais interessa reforçar convicções e mobilizar as paixões dos leitores do que atentar aos fatos objetivos, o problema da qualidade da informação se coloca de maneira substancial e alarmante, demonstrando a nocividade do descentramento excessivo.

Apenas para lembrar dois casos emblemáticos, as *fake news* disseminadas nas redes sociais foram fator significativo na eleição do político populista Donald Trump nas eleições norte-americanas de 2016 e, no mesmo ano, na saída do Reino Unido da União Europeia, o *Brexit*. Tais fatos, por sua vez, levaram, como expõe o jornalista Nelson de Sá (2017), em reportagem no caderno Ilustríssima da **Folha de S. Paulo**, veículos tradicionais a salientarem posturas mais afirmativas de reforço em relação à qualidade e transparência do trabalho jornalístico sério e a focarem-se no trabalho de checagem de fatos nas redes sociais, buscando neutralizar a veiculação de notícias falsas. Trabalho que, inclusive, empresas como *Facebook* e *Google* – após pressão de grupos midiáticos, lideranças políticas e leis de combate a notícias falsas – também começaram a fazer.

Outro âmbito que também sofreu uma maior horizontalidade foi o da produção de conteúdo audiovisual. Em um curioso texto publicado em 1999 sobre as transformações comunicacionais vislumbradas para o novo



século que se iniciava, Lévy praticamente preconizou a dinâmica da então futura plataforma de vídeos *YouTube*:

a televisão integrada ao ciberespaço não funcionará mais segundo o princípio da programação por horário, mas propondo programas de geometria variável, explorando as possibilidades de interatividade. Além disso, o mesmo espaço de comunicação, acolhendo os produtos das grandes indústrias de programa, conterà também vídeos propostos por amadores, jornalistas alternativos, atores políticos, sociais e culturais diversos. (LÉVY, 1999b, p. 208).

O exercício de futurologia de Lévy se mostrou correto e hoje as plataformas de *streaming* se tornaram extremamente populares e produziram um movimento de descentralização da produção de conteúdo, inclusive obrigando as grandes redes de comunicação a transportarem seus conteúdos para o *YouTube* a fim de recuperar a audiência perdida, especialmente entre o público jovem. A produção de conteúdo independente também se tornou realidade, mas se observarmos a mídia do que se popularizou, com os chamados *youtubers* e seus canais de variedades, cuja maioria se utiliza de fórmulas fáceis e sensacionalistas para angariar visualizações e seguidores, oferecendo por fim um conteúdo pobre que pouco agrega para formação do usuário, torna-se difícil crer nas proposições do autor. É claro que em meio a um fluxo tão elevado de produções, há conteúdos interessantes sendo desenvolvidos que buscam promover cultura e conhecimento,

porém essa produção constitui uma parcela ínfima dos canais de sucesso na plataforma de vídeos. Além disso, soa quase risível a ênfase de Lévy nas potencialidades descentralizadoras do conteúdo “televisivo” virtual independente se lembrarmos que os produtores de conteúdo de maior sucesso eventualmente acabam absorvidos pela mídia tradicional.

Graças à toda essa otimização do acesso à informação, Lévy irá observar uma mudança substantiva do âmbito informacional “um para um” proporcionado pelos meios tradicionais, para um ambiente comunicacional “todos para todos” da Internet (cf. LÉVY, 1999b, p. 207). Tal capacidade de interação proporcionada pelo ciberespaço diminuiu significativamente o dispêndio que havia em enviar uma carta ou telefonar. O *e-mail* abriu a possibilidade de uma comunicação significativamente mais rápida, diminuindo a distância entre os interlocutores. Por conta disso a possibilidade de *feedback* do público a um determinado conteúdo veiculado pela TV ou pela Internet se tornou quase que imediato. Esse fenômeno se adensou de maneira intensa século XXI adentro. Através do *Facebook* ou do *Twitter*, por exemplo, é possível responder instantaneamente a um conteúdo veiculado na rede no momento em que ele é disponibilizado. As redes sociais buscaram personalizar essa experiência a tal ponto que atualmente nem é mais preciso verbalizar para reagir a um determinado conteúdo. O uso de “reações” elementares no *Facebook*, tais como “curtir”, “amar”, “odiar”, “rir”, “se surpreender”, “entristecer-se” etc substituem o uso de enunciados verbais,



expressando sentimentos em lugar de uma elaboração intelectual. Esse elemento, que, em termos mercadológicos, não passa de uma maneira da empresa personalizar cada vez mais o acesso dos usuários, produz um efeito perverso: ao substituir um enunciado intelectual por uma reação emocional, estimula a supremacia do *pathos* sobre o *logos*, ou seja, a resposta é reduzida a uma reação emotiva que, se não exclui, ao menos limita a reflexão e a opinião crítica capaz de construir conhecimento no interior da esfera pública, na medida em que as redes sociais se tornaram parte significativa desta. Discutindo a questão da relação entre espaço público e redes sociais em termos habermasianos, Emmanuel Alloa (2017) argumenta que, graças aos algoritmos que filtram as experiências do usuário na rede a partir de seus gostos e interesses, as redes sociais acabam se tornando câmaras de eco, que apenas espelham as visões de mundo do usuário, excluindo dela as posições conflitantes. Com base no conceito de *espiral do silêncio*, cunhado pela cientista política alemã Elisabeth Noelle-Neuman, Alloa (2017) explica o fenômeno:

*au sein d'un certain environnement d'idées, les individus auront tendance à exprimer plus facilement une opinion considérée comme consensuelle et tairont volontiers un point de vue plus inconfortable, ce qui enclenche alors une spirale vicieuse, puisque les points de vue seront perçus comme étant plus marginaux encore qu'ils ne le sont réellement et finiront par disparaître complètement de l'espace public.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> “no seio de um certo ambiente de ideias, os indivíduos tenderão a exprimir mais facilmente uma opinião considerada consensual, calando-se de boa vontade sobre um ponto mais desconfortável, o que desencadeia uma espiral viciosa, pois esses pontos de

Ao propiciar a aglutinação de grupos que pensam da mesma maneira, os algoritmos acabam por estimular uma postura dos usuários avessa ao conflito, o que torna problemática a construção do espaço público voltado para o bem comum, já que a falta de traquejo com debate democrático de ideias leva a uma postura autoritária, que prefere eliminar a posição conflitante, fato que se concretiza pela facilidade de excluir ou bloquear da rede um contato indesejado. Isso pode ser plenamente observado no cotidiano dos compartilhamentos de conteúdo nas redes sociais e das subsequentes disputas discursivas em torno de fatos polêmicos que repercutem na rede, em que pesa o estímulo obsessivo de tomar partido, de opinar e se posicionar diante do público de amigos e seguidores das redes sociais. Marcar posição se torna imperativo no ambiente polarizado das redes. Esse fenômeno é exposto pela professora Silvia Viana (2017), ao tratar dos compartilhamentos de notícias polêmicas nas redes sociais:

Trata-se de, virtualmente, dar concretude ao acontecimento que, de outro modo, teme-se ser esquecido. Então todos, de todos os lados, precisam agir, chamando atenção para o ocorrido: urgem o compartilhamento, a opinião, a expressão, seja de orgulho, seja de desgosto. Não é apenas o aparato que nos impele a participar; a incitação é, principalmente e por isso, eficaz, nossa –

vista serão percebidos como mais marginais do que realmente são e acabarão por desaparecer completamente do espaço público.” (ALLOA, 2017).



como em outra das proposições-pedregulho próprias das redes sociais: “Precisamos falar sobre...”. A compulsão pela exibição, entretanto, só pode ser amplificada pelo próprio formato concorrencial do dispositivo: o que se entende por batalha e, para piorar, política tem na acumulação meramente quantitativa sua medida; mais que isso, é na disputa por nichos, mediante uma circulação eficiente de informações, que se busca constituí-la.

A barbárie se torna, portanto, espetáculo que deve ser compartilhado e comentado. Nesse processo as paixões dos usuários são mobilizadas para causar sentimento de indignação, ódio, repulsa, enternecimento etc, o que, por sua vez, promove a sensação de reconhecimento e acolhimento entre os pares ao difundir valores compartilhados.

Tais fatores nos levam a pensar que, se a Internet produziu uma inteligência coletiva, como propõe Lévy, não podemos descartar a hipótese de ter produzido também o que podemos jocosa e ironicamente chamar de “**imbecilidade coletiva**”<sup>2</sup>, em decorrência dos paradoxos que enfrentamos hoje diante das promessas virtuosas que o filósofo francês vislumbrava para Internet em seus primórdios.

A razão do otimismo de Lévy devia-se, no entanto, a sua concepção do ciberespaço como um espaço de democratização radical da informação pautada por um sistema caótico e labiríntico em franca expansão,

que não se deixava sintetizar em fórmulas definitivas. A esse fenômeno, o teórico dá o nome de “**universal sem totalidade**”, considerado por ele a essência da cibercultura e um dos conceitos centrais de sua filosofia das mídias digitais. Para Lévy (1999a, p. 111): “Quanto mais o ciberespaço se amplia, mais ele se torna “universal”, e menos o mundo informacional se torna totalizável.” Essa noção parte do fundamento da escrita enquanto primeira forma de autonomização da comunicação e condição para universalidade, já que possibilita o compartilhamento universal de sentido em termos de tempo e espaço, em oposição à oralidade, restrita a contextos específicos de produção. No entanto, a escrita constitui um fechamento semântico, já que o sentido é condicionado pela mensagem, sendo “o mesmo em toda parte, hoje e no passado.” (LÉVY, 1999a, p. 115). Portanto, a escrita configura uma tentativa de totalização e de individualização que, por sua vez, as mídias de massa irão reproduzir numa instância ampliada ao se configurarem também como centros engessados de emissão de mensagens, “já que estes instrumentos de difusão em massa não permitem nem uma verdadeira reciprocidade nem interações transversais entre participantes.” (LÉVY, 1999a, p. 117).

Universalidade e totalidade são conceitos desde sempre vinculados, porém, o nó entre

<sup>2</sup> Em 2015, durante Aula Magna ministrada após receber o título de doutor *honoris causa* em Comunicação e Cultura pela Universidade de Turim, Umberto Eco declarou que as redes sociais teriam dado voz a uma “legião de imbecis”, que, se antes falavam apenas na mesa do bar, após “uma taça de vinho”, sem “causar dano à coletividade”, agora o

“idiota da aldeia” teria sido promovido a “portador da verdade”. No original: “*I social media danno diritto di parola a legioni di imbecilli che prima parlavano solo al bar dopo un bicchiere di vino, senza danneggiare la collettività. [...] Il dramma di Internet è che ha promosso lo scemo del villaggio a portatore di verità*” (ECO apud UMBERTO..., 2015).



eles é permeado de tensões e contradições que as mídias digitais, segundo Lévy, ofereceriam a possibilidade de desatar. Como explica o filósofo:

o ciberespaço dissolve a pragmática da comunicação que, desde a invenção da escrita, havia reunido o universal e a totalidade. Ele nos leva, de fato, à situação existente antes da escrita – mas em outra escala e em outra órbita – na medida em que a interconexão e o dinamismo em tempo real das memórias on-line tornam novamente possível, para os parceiros da comunicação, compartilhar o mesmo contexto, o mesmo imenso hipertexto vivo. Qualquer que seja a mensagem abordada, encontra-se conectada a outras mensagens, a comentários, a glosas em evolução constante, às pessoas que se interessam por ela, aos fóruns onde se debate sobre ela aqui e agora. Seja qual for o texto, ele é o fragmento talvez ignorado do hipertexto móvel que o envolve, o conecta a outros textos e serve como mediador ou meio para uma comunicação recíproca, interativa, interrompida. (LÉVY, 1999a, p. 118).

Esse novo universal que promulga Lévy seria, portanto, um religamento dos laços humanos: “Esse universal não totaliza mais pelo sentido, ele conecta pelo contato, pela interação geral.” (LÉVY, 1999a, p. 119). Ou seja, uma universalidade cujos valores estariam justamente no caos, na anarquia, no caráter fractal do compartilhamento de conteúdo e informações, ou nos termos do próprio Lévy (1999a, p. 120), promoveria “a multiplicação das singularidades e a ascensão da desordem.” Apesar de a postura esperançosa no potencial de esclarecimento e desenvolvimento humano

exaltada por Lévy entrar em descompasso com todo cinismo e nihilismo radical da pós-modernidade, essa concepção de universalidade está, segundo ele, em plena consonância com o pensamento pós-moderno: “A multiplicidade e o entrelaçamento radical das épocas, dos pontos de vista e das legitimidades, traço distintivo do pós-moderno, encontram-se nitidamente acentuados e encorajados na cibercultura.” (LÉVY, 1999a, p. 121)

Em suma, Lévy crê num novo ator social: o homem comum. Este, ao fazer uso dessa ferramenta mágica que é a rede, prenhe de potencialidades emancipatórias, passível de dar vazão às virtudes e superar os vícios da sociedade, seria capaz de subverter a centralidade, o localismo e a tendência à homogeneização dos meios de comunicação tradicionais, oferecendo ao usuário uma capacidade ubíqua de compartilhar contextos informacionais, desenvolver relações comunitárias e reestabelecer os laços humanos. A visão de Lévy (1999a, p. 88) pode, portanto, ser resumida na seguinte frase: “O virtual não “substitui” o “real”, ele multiplica as oportunidades para atualizá-lo.” Em outras palavras, podemos sumarizar as propostas de Lévy através da seguinte interpretação de Francisco Rüdiger (2007b, p. 98):

A Internet se desenvolve como parte de um processo não planejado, mas bastante orgânico, cuja substância é social, o meio é técnico e o sentido é o progresso civilizatório. [...] A cibercultura em curso de formação é relevante, sobretudo, porque fomenta um movimento de interconexão generalizada cada vez mais amplo, fácil e cotidiano,



que acelera a difusão da integração, da consciência e da harmonia entre a humanidade. As redes em que ela se apóia estimulam o aparecimento de uma nova ecologia cognitiva, a difusão de uma inteligência coletiva e a expansão da cidadania através do exercício da tecnodemocracia.

Se, como afirma o próprio Lévy, o virtual não é uma substituição do real, mas uma atualização, não são apenas suas virtudes que são transpostas de um universo para outro. Rüdiger, numa chave dialética, sublinha os vícios da vida real transportados para o mundo virtual: “a exploração econômica, a violência étnica, a manipulação política, a bestialidade humana e tudo o mais que nos enoja na vida real.” (RÜDIGER, 2008, p. 23). Mais do que uma transposição, as redes tendem inclusive a potencializar essas tensões, que podemos observar em poucas horas de navegação pelas páginas de notícias ou grupos de discussão de redes sociais como o *Facebook*, em que se encontram todo tipo de discurso violento enunciado sem o menor constrangimento. “O virtual e o real não são dois mundos paralelos”, conclui Rüdiger (2008, p. 23), “existem em relação dialética, o que significa dizer que entretêm relações de complementaridade, dependência recíproca e dinâmica tempestuosa [...]”

As narrativas emancipatórias e utópicas produzidas no início da década de 90 não foram capazes, segundo Rüdiger (2008, p. 23), de se sustentar com o advento da era da Internet:

Aquela comunicação pretendia ser espontânea, alternativa, comunal, libertária e igualitária, visto nascer à

margem dos circuitos institucionais, por graça e obra de uma geração de jovens de classe média educada e traquejada pela experiência da contracultura dos anos 1960.

Nessa perspectiva, a cibercultura seria um prolongamento da contracultura, ampliando os laços comunitários, com capacidade subversiva de desvencilhar-se dos arranjos institucionais. Quando a Internet se estabelece, no entanto, o cenário que se desenha é bem diferente do utopismo proclamado:

irrompe esse cenário adentro o poderio econômico cada vez mais desorganizado, que não tem feito senão criar e explorar mercados para seus negócios, mediante a incorporação sempre crescente das massas consumistas ao ciberespaço surgido em escala planetária por seu intermédio. (RÜDIGER, 2008, p. 23).

Rüdiger, numa perspectiva marxista, observa que a lógica da cibercultura não foi capaz de produzir um processo de emancipação da sociedade civil em relação à tutela do capital, mas, pelo contrário, “o poder coletivo que controla os lances no ciberespaço se constitui na forma do capital e é na esteira de seu movimento que se articula a chamada cibercultura.” (RÜDIGER, 2008, p. 20).

Segundo o teórico, essa visão emancipadora não passa de ideologia, no sentido marxista do termo, ou seja, de uma falsa consciência, produzida por uma série de ideólogos, tais como Lévy, e pelos veículos de comunicação entusiasmados com o novo fenômeno, que teriam postulado aquilo que Rüdiger chama de



“folclore do homem pós-moderno” (RÜDIGER, 2008, p. 21). O teórico crítico explica que:

Os combates pelo controle do ciberespaço não conseguiram ultrapassar os limites e contradições da economia de mercado e do sistema de exploração capitalista. A criatividade cotidiana que se conecta ao seu desenvolvimento tecnológico é uma criatividade subsumida aos princípios de exploração mercadológica, apesar de que, [...] algo se projete em seu horizonte mais longínquo. (RÜDIGER, 2008, p. 20).

Ao contrário do otimismo de Lévy em relação aos indivíduos e à apropriação que fazem da técnica e do sentido que lhe dão, a fim de proporcionar um uso emancipatório das redes digitais, Rüdiger se mostra cético, questionando se esse indivíduo possui de fato autonomia para tanto ou ainda se realmente veremos surgir um novo indivíduo capacitado para essa nova era. Em suma, o teórico crítico questiona “que tipo de humanidade resulta do progresso tecnológico cada vez mais rápido, difuso, diverso e automatizado.” (RÜDIGER, 2007b, p. 103). Com as novas gerações cada vez mais imersas nos *smart phones*, em que boa parte da formação da percepção, da sensibilidade e do intelecto dos jovens fica a cargo desses aparelhos e das redes sociais em que acessam *memes* e vídeos de *youtubers*, através dos quais formulam suas visões de mundo, a resposta para a questão proposta por Rüdiger pende muito mais para o pessimismo.

Isso nos leva a outra crítica de Rüdiger, agora mais centrada na percepção de Lévy da coletividade humana, que Rüdiger afirma ser apenas uma abstração dentre as proposições do teórico francês, respondendo a ele numa perspectiva histórico-crítica:

A cibercultura reclama, segundo o autor, pessoas dispostas ao diálogo aberto e à ação cooperativa, mas são essas que engendram o processo histórico? A coletividade humana histórica é hoje produzida por um sistema de vida cada vez mais tecnificado que, esse sim, tende a reificar a maior parte de seus atos, senão suas criaturas: é este o problema ético, político e intelectual da tecnologia desde o ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade. (RÜDIGER, 2007b, p. 104).

Para Lévy, a conexão propiciada pelas redes digitais estimula a autonomia do sujeito e sua abertura para o outro, criando um vínculo de alteridade através da partilha de conhecimento. Essa tendência comunitária e libertária, segundo Rüdiger, é, para Lévy, o que orienta a expansão do ciberespaço, e para o francês “não há sentido em opor-lhe ao comércio ou criticar-lhe por ser cada vez mais explorada pelo sistema empresarial: os dois processos são complementares” (RÜDIGER, 2007b, p. 104). Apesar dos conflitos e contradições entre as agendas, admitido por Lévy, ele ingenuamente conclui que a inteligência coletiva “pode não apenas agenciar os empreendimentos econômicos como simultânea e complementarmente promover o “bem público e o desenvolvimento humano” (p. 200).” (RÜDIGER, 2007b, p. 104). Lévy dá



primazia à dimensão do saber, de maneira que essa subordinaria os interesses do mercado, o que na leitura de Rüdiger (2007b, p. 104), apresenta-se também enquanto ideologia nos textos do autor francês. Rüdiger (2007b, p. 105) então pontua que:

O voluntarismo carente de reflexão [de Lévy], apesar de não dogmático, porque o futuro do ciberespaço segue em aberto, todavia não só nos parece limitado, porque essa abertura, que existe, tende cada vez mais a ser reduzida pelas forças políticas e econômicas dominantes mais organizadas, como acaba fornecendo cobertura ideológica ao projeto de controle da vida que historicamente vem se impondo ao ciberespaço.

Os apontamentos de Rüdiger não inviabilizam completamente algumas das proposições mais interessantes de Lévy, mas nos abrem os olhos para o tom hiperbólico dos textos do teórico francês, que soa ora utópico, ora ingênuo, ora francamente deslumbrado com as luzes ofuscantes das mídias digitais que lhe impendem de ver a escuridão que se oculta detrás delas. Isso fica claro ao observarmos hoje a massa do conteúdo majoritariamente produzido e acessado virtualmente, que colocam em dúvida o potencial de desenvolvimento individual capaz de promover uma ilustração nos moldes quase iluministas proclamados por Lévy. Como destaca Rüdiger (2007b, p. 102), num esboço de perfil sintético do filósofo:

o problema com o autor, enquanto não sucumbe à propaganda *new age*, nos parece ser sobretudo a falta de visão crítica e a concepção idealizada, para

dizer o mínimo, do que está em jogo na formação da cibercultura. Lévy parece a nós o iluminista incapaz de ver que a marcha da história também é pontuada de escuridão, que o potencial cognitivo contido na tecnologia de informação é agenciado pelos sistemas de poder que regulam o curso da tecnocultura.

Feito as devidas considerações sobre o pensamento de Pierre Lévy, passemos para outro autor seminal para as teorias da cibercultura: o sociólogo brasileiro André Lemos. Alinhando-se a uma tradição culturalista calcada nos Estudos Culturais de linha inglesa, cujo fundador é Raymond Williams, Lemos propõe uma perspectiva na qual a tecnologia, mais do que instrumento, é vista como fator determinante no processo histórico e formativo da vida social: “Para ele, a técnica pode e deve ser vista como elemento definidor do modo de vida moderno, desde que não se percam de vista os conteúdos simbólicos (não técnicos, diríamos) com os quais ela se associa ao longo de nossa história.” (RÜDIGER, 2007a, p. 89).

Ao partir de uma leitura simpática a pós-modernidade, Lemos considera que a cibercultura nesse contexto pós-moderno produziu uma ruptura radical com aquilo que o autor denomina de **tecnocultura da modernidade**, na qual “o homem é possuído pela técnica e se torna objeto da máquina” (RÜDIGER, 2007a, p. 89), ou seja, o projeto moderno, tecnocrático e racional, buscava eliminar o desvio lúdico, excluindo tudo o que não se prestasse à objetividade e à lógica moderna. A cibercultura, no entanto, processaria uma libertação em relação ao estágio anterior,



reunificando ciência e cultura, antes separadas, e dando ensejo a uma “apropriação criativa (vitalista, hedonista, presenteísta) das novas tecnologias” (LEMOS, 2008, p. 259). Lemos opõe dois tipos sociais históricos, um produzido pela modernidade, o *cybernanthope* (conceito cunhado por Henri Lefebvre), caracterizado como um “tecnocrata preso a uma fascinação cega pela técnica e a sua correlata racionalidade instrumental” (LEMOS, 2008, p. 244), e outro pela pós-modernidade, o *cyberpunk*, figura arquetípica da cibercultura: desviante, lúdica, *outsider*, cujo *hacker*, sujeito que desestabiliza os sistemas e se pauta pelo excesso, ao contrário da austeridade do *cybernanthope*, é o representante emblemático: “Esta é a expressão de uma astúcia do cotidiano, permitindo a apropriação social da tecnologia em um contexto de desvios e excessos.” (LEMOS, 2008, p. 237-238).

Para Lemos (2008, p. 259), portanto, pode-se resumir a contraposição entre tecnocultura moderna e a cibercultura pós-moderna nos seguintes termos: “Se a tecnocultura moderna foi o paraíso de Apolo, a cibercultura pós-moderna é o teatro digital de Dioniso.”

Divergindo de uma corrente de autores fatalistas calcados na tradição heideggeriana, como Jean Baudrillard e Paul Virílio, que veem na tecnologia “a encarnação radical do racionalismo moderno” (LEMOS, 2008, p. 262), e que ignoram a dimensão da cultura na tecnologia ao eliminar dela o mundo da vida social, Lemos (2008, p. 262) busca encontrar um caminho de mediação para “não sucumbir a um academicismo

pessimista que isola ou a um otimismo histórico que só vê maravilhas.” O teórico acaba por construir um trajeto dentro das teorias pós-modernas que justifiquem e legitimem sua perspectiva das mídias digitais.

Rüdiger, em sua leitura e crítica a Lemos, aponta para as incongruências na narrativa estabelecida pelo sociólogo. Na visão de Lemos, “as tecnologias de comunicação contemporâneas promovem a cibercultura porque potencializam, em vez de inibir, as situações lúdicas, comunitárias e imaginárias da vida social. (RÜDIGER, 2007a, p. 93). Rüdiger, porém, questiona o fato de Lemos sustentar essa hipótese de transformação nas relações entre cultura e tecnologia com base numa “contraposição mecânica e linear entre tecno e cibercultura e com base na qual postula-se que essa última tende a romper ou superar aquela primeira.” (RÜDIGER, 2007a, p. 93). O fato de Lemos pensar em termos culturalistas e não histórico-dialéticos impedem-no de perceber que os fatores sistêmicos e funcionais subordinam os sociais e simbólicos, e não o contrário. Lemos, na crítica de Rüdiger (2007a, p. 94), portanto, não atenta ao fato de que os usos culturais e sociais da técnica são produtos de um “processo (contraditório, mas com uma linha hegemônica) de montagem ou criação, sob condições determinadas, de uma mesma figura ou constelação social-histórica: a chamada cibercultura (do mundo capitalista).” Em suma, Lemos leva pouco em consideração os efeitos do sistema de vida capitalista sobre a cibercultura e seus atores. Rüdiger (2007a,



p. 95) pontua sua crítica a André Lemos nos seguintes termos:

A vontade de descobrir no elemento espontâneo e criativo da cibercultura um antídoto contra a frieza racional do mundo maquinístico corre o risco de se tornar uma publicidade cultivada à sombra do poder tecnológico. O reconhecimento daquele primeiro elemento precisa estar alerta para a armadilha, se é para não cairmos numa celebração do espírito do tempo complementar à mitologização da tecnologia que emana, há séculos, do nosso próprio processo histórico universal.

Convém, no entanto, para compreender melhor o pensamento de Lemos nos aprofundarmos mais na sua visão da cibercultura. Já destacamos que o autor busca se desvencilhar da visão fatalista de autores como Baudrillard e Virilio, mas que perigos veem eles na cibercultura? Para o primeiro, estaríamos diante de uma mera “simulação de interação e não de verdadeiras interações” (LEMOS, 2008, p. 72). O pensador dos simulacros e das simulações estipula a era do simulacro que suplanta a realidade, ou seja, para ele:

quanto mais trocamos informações, menos estamos em comunicação. Trocamos o real pelo hiper-real, a verdadeira comunicação pela sua simulação. Estaríamos diante de uma encefalação eletrônica, onde o real desaparece com a instituição do seu simulacro. (LEMOS, 2008, p. 72).

Já para Virilio, estamos diante de uma civilização do esquecimento, pois nos tornamos incapazes de reter o fluxo

informativo ou mesmo de refletir sobre ele. Para o ensaísta francês: “as novas tecnologias privilegiam o fluxo de dados que circulam no ciberespaço de forma instantânea, sendo regidas, assim, pelo reflexo e não pela reflexão ou a memória.” (LEMOS, 2008, p. 73).

Para Lemos, no entanto, as concepções dos dois autores são reducionistas, pois, para o sociólogo “o mundo da vida insere-se no deserto do real da tecnologia.” (LEMOS 2008, p. 78). Segundo ele, a essência da cibercultura encontra-se na “simbiose paradoxal entre **tecnicidade** e **socialidade**” (LEMOS, 2008, p. 78, grifos nossos). O autor parte do conceito de socialidade, em oposição a noção tradicional de sociabilidade, instituído pelo sociólogo francês Michel Maffesoli:

A socialidade marcaria os agrupamentos urbanos contemporâneos, diferenciando-se da sociabilidade ao colocar ênfase na tragédia do presente, no instante vivido além de projeções futuristas ou morais, nas relações banais do cotidiano, nos momentos não institucionais, racionais ou finalistas da vida de todo o dia. (LEMOS, 2008, p. 82).

Do conceito de socialidade Lemos irá cunhar a noção de **cibersocialidade**, síntese entre “a socialidade contemporânea e as novas tecnologias do ciberespaço” (LEMOS, 2008, p. 81). Dessa cibersocialidade se depreendem uma série de fenômenos, expressões de uma apropriação lúdica e subversiva do uso das redes. Segundo Lemos (2008, p. 81):



As diversas manifestações da cibercultura contemporânea, como, por exemplo, a efervescência social da internet; as comunidades virtuais, as festas *raves* e a música eletrônica, o *underground high-tech* com os *cyberpunks*; o misticismo dos *zippies*, o ativismo dos *cyberpunks* [...].

A socialidade contemporânea se caracterizaria por uma **teatralidade quotidiana**, na qual o sujeito produz máscaras cambiantes, desempenha papéis sociais diferentes nas situações diárias. Essa teatralidade pode ser aproximada das diversas personas virtuais que projetamos nas várias redes sociais, nas quais construímos imagens diferentes e adequando o registro aos demais usuários com que interagimos. Nesse contexto, o eu se esfarela e transfigura-se no **eu relacional** contemporâneo, que só existe em relação ao outro, um eu que cada vez mais se torna pastiche de si mesmo: “o indivíduo desenvolve a consciência de que seu eu é uma ilusão e ele mesmo não é mais do que a soma de suas relações com os outros.” (RÜDIGER, 2002, p. 105).

A socialidade privilegia o **presenteísmo**, em que o imediatismo das relações estabelecidas por empatia, efêmeras e contingentes, é que norteia os agrupamentos sociais, caracterizados por “uma espécie de passividade ativa, intersticial, subversiva, e não por um ataque frontal de cunho revolucionário.” (LE MOS, 2008, p. 83). Podemos tomar como exemplo os diversos vínculos imediatos e efêmeros que se constituem quando ocorre alguma tragédia internacional, como foi o caso do atentado terrorista ao *Charlie Hebdo*, e o uso dos filtros nas imagens de perfil do

*Facebook* demonstrando solidariedade às vítimas. Esses filtros se tonaram cada vez mais comuns, ressurgindo em apoio aos mais variados movimentos, e expressam uma vontade de demonstrar engajamento com determinada causa, mas sem se comprometer demais com ela, tampouco partir para algum tipo de enfrentamento direto com o sistema político, econômico ou social. Esse presenteísmo também expressa a lógica radicalizada do imperativo *ic et nunc* proporcionado pelas redes, e o sujeito, voltado para o instante presente perde de vista o sentido histórico dos acontecimentos, daí a sensação de eterna repetição com que nos deparamos nos debates e discussões que se repetem periodicamente nas redes sociais. Virilio, criticado por Lemos já levantava essa bandeira, mas o sociólogo vê no imediatismo, na satisfação imediata e egóica dos desejos e pulsões que a rede propicia uma virtude e não um vício, visto que para ele, embrenhado na ideologia pós-moderna, a consciência histórica é apenas mais um dos valores superados da modernidade.

Outro conceito adaptado para a cibercultura da noção de socialidade maffesoliana é a de **tribos contemporâneas**, cujos vínculos solidários se dão em diversas instâncias de comunhão social de validade limitada, nas quais as personas que criamos e projetamos trafegam. Essas agregações temáticas podem ser observadas nos diversos fóruns virtuais, páginas e grupos de *Facebook* ou nas comunidades no extinto *Orkut*, que se organizam tematicamente e discutem os interesses comuns aos membros desses agrupamentos. “O tribalismo”, como



sublinha Lemos (2008, p. 85), “refere-se, conseqüentemente, à vontade de estar junto (*être-ensemble*), onde o que importa é o compartilhamento de emoções em comum.” No entanto, o autor alerta, nem tudo é positivo: “E isso para melhor ou pior: solidariedades racistas, criminosas e intolerantes têm lugar também no tribalismo atual” (LEMOS, 2008, p. 85). A essa lógica tribalista e os supostos laços solidários que estimula, Rüdiger (2002, p. 124) responde nos seguintes termos:

Interação não é o mesmo que solidariedade, porque essa é muito mais do que o contato momentâneo e individualista permitido pelas novas tecnologias de comunicação. Ninguém passa a fazer parte de uma comunidade merecedora do título ao subscrever uma lista de discussão ou se cadastrar em um servidor de Internet.

Por fim, Maffesoli fala em uma **ética da estética**, que será o impulso de ação dessas comunidades mobilizadas pelas paixões. Nisso, interessa elaborar “um *éthos*, uma maneira de ser, um modo de existência “*onde aquilo que é compartilhado com outros será primordial.*” (LEMOS, 2008, p. 86, grifos do autor). Ou seja, podemos pensar na veiculação de *posts* que mobilizam o interesse e o sentimento dos interlocutores virtuais, de maneira a compartilhar visões de mundo e estimular reações no sentido de compactuar com as ideias veiculadas pelo conteúdo compartilhado. As reações e o famoso *like* do *Facebook* se tornam medidores do sucesso dessa empreitada pelos usuários, o que encontra na ação de “viralizar” o seu ápice. O que importa é

menos o dado informacional, racional e reflexivo veiculado, e mais uma **estética do compartilhado**. Tornando as considerações da socióloga Silvia Viana (2017), o compartilhamento incita a participação muitas vezes irrefletida, tornada fim em si mesma:

A pulverização do comando para a participação tanto quanto a emulação que a empurra impõem o caráter tendencialmente virulento da mensagem – característica que ao jargão não escapa, mas que a muitos não soa nem um pouco estranha: importa “viralizar”. Meio e fim se tocam na circulação do que acontece; por isso mesmo, cabem demonstrações cada vez mais performáticas, para que o que acontece apareça onde as coisas supostamente acontecem: em rede.

A lógica do ciberespaço, nesse sentido, é o da indústria cultural transfigurada em termos cooperativos, produzindo o espetáculo através dos próprios usuários e não mais pela tutela centralizada das mídias tradicionais. Em suma, o que observamos na tela do computador é o desfile de inúmeras mercadorias, informação reificada:

Apesar da grita, ou de qualquer conteúdo que, secundariamente, a acompanhe, a indiferença já está posta na forma espetacular da reação: uma torrente de posts, textos em blogs, comentários, memes, matérias a respeito das “reações dos internautas” e um infundável etc. Em outros termos, uma coleção de mercadorias. (VIANA, 2017).

Portanto, o ciberespaço congrega os três valores elencados por Maffesoli para categorizar a socialidade pós-moderna: “a



tendência comunitária (tribalismo), a ênfase no presente (presenteísmo) e o paradigma estético (ética da estética) [...]” (LEMOS, 2008, p. 86).

Diante disso, a geração detentora de toda essa potência declarada por Lemos é a chamada “geração Y”, fruto direto da geração X formada na década de 70. Já sublinhamos que a cibercultura seria uma extensão da contracultura, “movimento de oposição à cultura “desligante” (*déliante*) da modernidade [...]”. Esta contracultura refutava a tecnologia, pois ela encarnava o símbolo maior do totalitarismo da razão científica [...]”, enquanto a cibercultura, ao tomar por herança esse impulso subversivo, abraça a tecnologia, agora “a partir de uma perspectiva lúdica, erótica, violenta e comunitária.” (LEMOS, 2008, p. 89). A cibercultura, como propõe a narrativa desenvolvida por Lemos, religaria os vínculos entre os homens, graças a socialidade que ela promoveria:

Neste sentido, a tecnologia, que foi o instrumento principal da alienação, do desencantamento do mundo e do individualismo, vê-se investida pelas potências das socialidade. A cibercultura que se forma sob os nossos olhos, mostra, para o melhor ou para o pior, como as novas tecnologias estão sendo, efetivamente, utilizadas como ferramentas de uma efervescência social (compartilhamento de emoções, de convivialidade e de formação comunitária). A cibercultura é a socialidade como prática da tecnologia. (LEMOS, 2008, p. 89).

Lemos, no entanto, faz uma ressalva ao chamar atenção para o fato de que, apesar de a socialidade ser uma dimensão marcante

nos principais ambientes de expressão da cibercultura, a relação de sociabilidade não está excluída desse ambiente. O uso institucional, racional, objetivo e burocrático das redes também se faz presente de maneira considerável no ciberespaço: “Todo o trabalho acadêmico, empresarial, comercial ou governamental no ciberespaço caracteriza-se por relações de sociabilidades, relações contratuais, formais e institucionalizadas” (LEMOS, 2008, p. 90). Esses seriam alguns exemplos da expressão da sociabilidade virtual. A questão, como pontua Lemos (2008, p. 90-91), está em que “A contradição e o paradoxo entre uma hiper-racionalidade instrumental e uma transcendente apropriação social da tecnologia pela rua está no coração da cibercultura.” Uma relação e uma tensão que se constrói, portanto, em torno da “astúcia dos usos” (LEMOS, 2008, p. 91) que os usuários da cibercultura fazem do ambiente virtual.

Por fim, o que se pode depreender da leitura de Lemos é uma ode ao caos criativo e produtivo das mídias digitais, pautado por um vigor nitezcheano, em que o sujeito, livre de pressões e repressões, é capaz de desenvolver plenamente suas potências e capacidades. É certo que isso não configura uma visão do autor no sentido de superação de contradições sociais, mas uma adesão e um elogio a essas contradições inconciliáveis. O que interessa para Lemos é a livre fruição das pulsões dos sujeitos e a capacidade das novas tecnologias de pautar e potencializar a cultura do excesso a que o teórico tece elogios. Através de Georges Bataille e sua filosofia do dispêndio, Lemos louva o excesso vazio da socialidade pós-



moderna maffesoliana, impulsionado pelo uso lúdico, erótico e violento da Internet. O que importa, nessa perspectiva, é o prazer e satisfação imediata dos desejos até a exaustão:

Dançar por horas em festas tecno, viajar por vínculos banais e efêmeros do ciberespaço, produzir vírus, penetrar sistemas de computador, trocar informação frívola em bate-papos e grupos temáticos, etc, refletem essa orgia de signos que preenchem nossa realidade cotidiana desse fim de século. (LEMOS, 2008, p. 243).

Mas fica um questionamento no ar, esses sujeitos louvados por Lemos, os *hackers-cyberpunks*, figuras que vivem à margem dos arranjos institucionais, *outsiders* virtuais, que se agrupam em fóruns e grupos descentralizados, não seriam também expressão de vicissitudes e pulsões fascistóides que se encontram incrustadas nos agrupamentos virtuais mais obscuros, ruminando ressentimentos em seu isolamento solipsista? Rüdiger (2002, p. 114) afirma que o cibernauta corporifica o homem do ressentimento, “visto que procura viver apenas de acordo com suas inclinações, desligar-se sem riscos e, no limite, permanecer isolado durante o tempo que for conveniente.”

Vejamos, por exemplo, um caso de tribalismo virtual típico das tribos contemporâneas delineadas por Maffesoli e Lemos: o fórum *4chan* nos EUA, formado por usuários anônimos. Em reportagem publicada no caderno Ilustríssima da **Folha de S. Paulo**, Dale Beran (2017) relata sua experiência com esse grupo, que expressa as

pulsões de integração efêmera da socialidade descrita por Lemos:

As pessoas se divertiam demais, as discussões se tornavam efêmeras, cresciam loucamente em segundos e desapareciam minutos mais tarde, empurradas para o esquecimento por novos tópicos, e assim por diante, sem parar, 24 horas por dia, sete dias por semana.

Em meio às discussões sobre temas da cultura *nerd* e japonesa, os membros, muitos deles jovens (ou adultos com mentalidade de jovens), destilam um humor negro carregado de ódio, ressentimento e hostilidades a mulheres e outras minorias, no qual tudo vale em nome da piada e das risadas, estimulado por um niilismo radical e cínico em relação ao mundo: “o site fez de tudo para ser niilista, para odiar, para negar, para dar de ombros e tratar tudo como brincadeira, como costumam fazer os adolescentes.” (BERAN, 2017). A maioria dos usuários do *4chan* seguia o perfil do jovem (ou não tão jovem) com uma estrutura emocional frágil. Sujeitos impopulares, inseguros, frustrados sexualmente e desempregados que moravam nos porões das casas de seus pais, o típico estereótipo do excluído e do fracassado, que encontravam segurança e liberdade no ambiente dos games e dos fóruns virtuais: “é preciso entender esse grupo como pessoas que fracassaram no mundo real e se refugiaram no mundo virtual.” (BERAN, 2017).

Nesses espaços eles podiam se encontrar e encontrar outros como eles que os acolhiam. Nos games podiam liberar seus



desejos e pulsões, podiam tornar-se algo que não eram na vida real, incorporar outra identidade e compensar as deficiências da sua identidade real. Diante desses dados, podemos retomar Rüdiger (2002, p. 114) mais uma vez, cujo questionamento cai bem para o caso em questão:

se a manipulação de papéis por elas [novas tecnologias] estimulada, ao invés de criar um novo conceito de pessoa, não aprofunda o processo de abstração social do sujeito que está na base do niilismo contemporâneo; se enfim, o ciberespaço, ao invés de um espaço de construção do sujeito relacional, não é, enquanto nova frente de lazer industrial, um elemento de potencialização da sociedade de comediantes da qual falava com tanta ambiguidade Nietzsche n' *A Gaia ciência* (1882).

Essa “sociedade de comediantes” aludida por Rüdiger pode ser plenamente entrevista na dinâmica do *4chan*, em que o cinismo reina soberano e, sendo céticos quanto a tudo, transformam tudo em piada: “Não importa o que o usuário dissesse ou fizesse, sempre poderia acrescentar que tinha sido de zoeira, “for the lulz” [variante plural de lol, que indica risadas, como kkk].” (BERAN, 2017). Através desse humor inescrupuloso, explica Beran (2017) que “como adolescentes, os usuários do *4chan* eram profundamente sensíveis e se protegiam. Disfarçavam sua própria sensibilidade (ou seja, o medo de ficarem sozinhos para sempre) atrás de uma insensibilidade extrema.”

Mas não precisamos ir tão longe para observarmos a truculência produzida pela sensação de proteção oferecida pela tela do

computador. Os comentários em notícias veiculadas por páginas de notícias, as discussões políticas em período eleitoral ou em torno de temas polêmicos em *posts* de *Facebook*, estimulam cada vez mais uma agressividade que provavelmente seria inibida numa conversa cara-a-cara. A polarização que se produz nesses espaços, pautada na chave amigo/inimigo, transforma todo debate no “espaço público virtual” em uma zona de guerra na qual o interlocutor é taxado e reduzido a um estereótipo ou uma caricatura a partir da expressão de convicções ou pontos de vista conflitantes, dos quais “coxinha” e “petralha” são exemplares no contexto brasileiro. As redes sociais estimulariam, portanto, a dessensibilização de si e a desumanização do outro, como salienta Rüdiger (2002, p. 121): “os contatos virtuais, senão estimulam, ensejam a certas pessoas serem mais abertamente agressivas ou menos controladas do que são na vida cotidiana. A tecnologia, no caso, relaxaria os mecanismos de contenção aprendidos pelo homem civilizado [...]”. Essas tensões no ambiente das redes, nas palavras de Silvia Viana (2017), produzem:

Uma guerra autorreferida e autopropulsionada de palavras-imagens que, como projéteis, devem ser tão duras quanto impermeáveis. Elas simulam a truculência e nela se esgotam. Daí também a tendência, própria de uma indústria de embates, ao binarismo, cuja tradução nos termos desse buraco negro que a tudo abarca e uniformiza é “polarização”: efeito e premissa.



Retomemos o caso do *4chan*. Enquanto grupo organizado, os membros produziram suas próprias campanhas de guerra. Atacaram de maneira sistemática e sem razão (apenas pela piada) a igreja da cientologia, empresas de games, mulheres. Sinalizavam diversos alvos que os contrariassem em sua empreitada libertária: “O *4chan* apenas queria o direito de fazer o que bem entendesse. Sempre que grandes sistemas organizados – como empresas, governos ou a cientologia – atrapalhavam esse seu "direito", o site se opunha a eles.” (BERAN, 2017).

Toda essa vitalidade impulsionada pelo ressentimento acabou, na leitura de Beran, por se expressar nas urnas nas eleições norte-americanas de 2016, em que esse grupo foi expressivo para que o presidenciável Donald Trump vencesse. E por quê? Identificavam-se com as propostas de Trump? Consideravam-no um candidato que atendessem as suas demandas? Segundo Beran, não. Apenas pela piada, porque Trump era uma espécie de espelho de si mesmos, expressão do riso de escárnio diante de toda pompa e inteligência do *stablishment* político e institucional. Trump é a expressão do perdedor que abraça a própria condição: “Trump [...] representa a consciência de que [...] tudo é uma mentira, uma enganação muito mais velha do que você, uma fantasia na qual podemos habitar, embora, como um videogame, ela nunca vá se tornar realidade.” (BERAN, 2017).

Politicamente, é a expressão da terra arrasada e da desesperança, o estímulo e o elogio da barbárie, o riso amargo daqueles que, ao contrário do eleitorado mais velho, que votou em Trump em busca de

reconquistar as promessas de prosperidade nunca cumpridas pelas elites políticas tradicionais, sabem que essas promessas são falsas, que essa restauração do passado edênico do *american dream* nunca virá, porque nunca existiu:

Para as gerações mais jovens, que nunca tiveram os mesmos empregos, mas apenas a mitologia dos empregos, essa parte da narrativa é clara. A América, e talvez a própria existência, é uma cascata de promessas e anúncios vazios. (BERAN, 2017).

Ora, afinal, não são os usuários do *4chan* os *hackers-cyberpunks* de Lemos? Os *outsiders* que utilizam a rede de maneira dispendiosa, lúdica, violenta, erótica? Que afrontam autoridades que tentam lhes tolher as vontades? Lemos não é um idealista como Lévy, não vê nas redes um sentido formativo. Pelo contrário, nega todo o ideal neoiluminista do francês em detrimento de um uso impulsivo das redes, mas rumo a quê? Ao... vazio?

O problema dessa visão é que vivemos e enfrentamos nos dias de hoje grandes dilemas sociais e políticos que perpassam diretamente o uso da Internet e das redes sociais e diante disso a perspectiva pós-moderna adotada por autores como Lemos, que acabam por vaticinar o caos e o cinismo das redes enquanto pulsão criadora, nos soa um tanto quanto irresponsável. Tampouco o otimismo exacerbado na capacidade formativa das redes proclamada por Lévy parece capaz de desenhar uma visão realmente crítica e lúcida da cibercultura hoje.



### **Considerações finais**

Intencionamos afirmar que a cibercultura é a causa dos tormentos que abalam nossa vida social e política? Evidentemente que não. Os casos apresentados são apenas ilustrativos dos paradoxos e contradições que vivemos no contexto de pós-modernidade, capitalismo tardio, modernidade radicalizada e tantos outros termos cunhados para caracterizar as últimas décadas do século XX e este início de século XXI. A cibercultura é um fenômeno ainda muito recente e preche de potencialidades pouco exploradas. Através desse universo proporcionado pela Internet acessamos informações a qualquer hora e lugar graças aos *smart phones*, podemos enviar mensagens instantâneas para amigos, solicitar serviços através de mensagens, aprender conteúdos úteis através de tutoriais no *YouTube* ou vídeo-aulas para ampliar os conhecimentos. No âmbito social, a viralização de relatos, imagens e vídeos acerca de atos de injustiça, repressão e violência possibilitam ações através da repercussão em massa de dada informação compartilhada nas redes; contradiscursos produzidos por usuários diante de informações equivocadas ou problemáticas

produzidas por grandes veículos ganham voz e causam impacto, produzindo contrapontos distintos e levantando debates importantes; campanhas de doação para causas solidárias adquirem enorme alcance através da lógica do compartilhamento. Há, enfim, uma infinidade de exemplos das transformações que a Internet e as redes sociais vêm propiciando. Mas com isso vieram também uma série de dilemas que ainda estamos Tateando. A síntese da questão, com a qual pedimos licença para finalizar essas considerações, nos é oferecida em termos exemplares por Francisco Rüdiger (2002, p. 122) nos quais podemos vislumbrar esse enorme claro-escuro que se apresenta diante de nós.

o entendimento que o ciberespaço não é bem outro mundo, como pretendem seus propagandistas, mas um campo social que, a despeito das especificidades, sobretudo de suas projeções míticas e utópicas, carrega consigo problemas e mazelas semelhantes às que encontramos no cotidiano mais ordinário, contendo forças de repressão tanto quanto de liberação humanas.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLOA, Emmanuel. Internet n'est pas un espace public. In **Esprit**: comprendre le monde que vient, Paris, dez. 2017. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/alloa-emmanuel/internet-n-est-pas-un-espace-public-39741>>. Acesso em: 18 mai. 2018.
- BARBOSA, Gustavo; RABAÇA, Alberto. **Dicionário de comunicação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- BERAN, Dale. Trump, os nerds do 4chan e a nova direita do Estados Unidos. Tradução de Clara Allain. In **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 19 mar. 2017. Folha Ilustríssima. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/03/1867370-trump-os-nerds-do-4chan-e-a-nova-direita-dos-estados-unidos.shtml?loggedpaywall>>. Acesso em: 30 out. 2017.
- CHATIER, Roger. Memória Roda Viva: Roger Chatier. [São Paulo], 3 out. 2001. Disponível em: <[http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/423/entrevistados/roger\\_chartier\\_2001.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/423/entrevistados/roger_chartier_2001.htm)>. Acesso em: 26 mar. 2018.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999a. (Coleção TRANS).
- LÉVY, Pierre. A revolução contemporânea em matéria de comunicação. In: MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado da. (Orgs.). **Para navegar o século XXI**. Porto Alegre: Sulina; Edipucrs, 1999b. p. 195-216.
- LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 5. ed. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2007.
- LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- RÜDIGER, Francisco. **Elementos para a crítica da cibercultura**: sujeito, objeto e interação na era das novas tecnologias de comunicação. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- \_\_\_\_\_. A sagração da Internet: cultura e tecnicismo em André Lemos. In: RÜDIGER, Francisco. **Introdução às teorias da cibercultura**: perspectiva do pensamento tecnológico contemporâneo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007a. p. 87-95.



\_\_\_\_\_. A síndrome de Cândido: a tecnoutopia liberal humanista de Pierre Lévy. In: RÜDIGER, Francisco. **Introdução às teorias da cibercultura: perspectiva do pensamento tecnológico contemporâneo**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007b. p. 97-106.

\_\_\_\_\_. A comunicação na era da cibercultura: adeus à Indústria Cultural? In: RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. (Coleção Comunicação, 44). p. 19-37.

SÁ, Nelson de. Como os grandes jornais e as mídias sociais tentam responder à invenção deliberada de fatos. In **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 19 fev. 2017. Folha Ilustríssima. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/02/1859992-como-os-grandes-jornais-e-as-midias-sociais-tentam-responder-a-invencao-deliberada-de-fatos.shtml>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

TÜRCKE, Christoph. Cultura do déficit de atenção. Tradução de Eduardo Guerreiro B. Losso. In **Serrote**, 2015. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2015/06/cultura-do-deficit-de-atencao/>>. Acesso em: 29 mar. 2018.

UMBERTO Eco: “Con i social parola a legioni di imbecilli”. In **La Stampa**, Turim, 10, jun. 2015. La Stampa Cultura. Disponível em: <<http://www.lastampa.it/2015/06/10/cultura/eco-con-i-parola-a-legioni-di-imbecilli-XJrvezBN4XOoyo0h98Efj/pagina.html>>. Acesso em: 09 jul. 2018.

VIANA, Silvia. Bárbarie: compartilhar. In **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 6 out. 2017. Disponível em: <<http://diplomatique.org.br/barbarie-compartilhar/>>. Acesso em: 30 out. 2017.

---

<sup>i</sup> Professor Assistente Doutor do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Ciências e Letras (FCL) da Universidade Estadual Paulista ‘Júlio de Mesquita Filho’ (UNESP), Campus de Araraquara.

<sup>ii</sup> Graduando em Letras pela Faculdade de Ciências e Letras (FCL) da Universidade Estadual Paulista ‘Júlio de Mesquita Filho’ (UNESP), Campus de Araraquara.