

The background features abstract, overlapping shapes in various shades of blue and pink. A large yellow rectangle is positioned in the upper left, containing the title. A solid pink square is in the upper right, and a dark blue square is in the lower right. The overall design is modern and graphic.

Comunicação, Cultura e Mídias Sociais

Maria Immacolata Vassallo de Lopes
Margarida Maria Krohling Kunsch
(organizadoras)

Maria Immacolata Vassallo de Lopes

Margarida Maria Krohling Kunsch

(organizadoras)

Comunicação, Cultura e Mídias Sociais

1ª edição

São Paulo

2016

eca USP

Copyright © AssIBERCOM • Todos os Direitos Reservados

A presente publicação encontra-se disponível gratuitamente em: <<http://www.assibercom.org/>>

Maria Immacolata Vassallo de Lopes
Margarida Maria Krohling Kunsch
Organizadoras

Richard Romancini
Edição Científica

Tony Rodrigues
Projeto Gráfico e Diagramação

André Drumond Ortega
Giulia Bonfiglioli
Revisão

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

C741L

Comunicação, cultura e mídias sociais / Maria Immacolata Vassallo de Lopes,
Margarida Maria Krohling Kunsch (organizadoras) – São Paulo: ECA-USP, 2015.
120 p.

ISBN: 978-85-7205-149-1

1. Comunicação 2. Cultura 3. Mídias sociais I. Lopes, Maria Immacolata
Vassallo de II. Kunsch, Margarida Maria Krohling

CDD 21.ed. – 301.16

Sumário

Introdução	VII
Maria Immacolata Vassallo de Lopes	

PARTE I

RUMO A UMA CULTURA DA TRANSPARÊNCIA

Ética de transparência na era do <i>Big Data</i>	I
Derrick de Kerckhove	

PARTE 2

MÍDIAS SOCIAIS COMO ESPAÇO DE PODER

(A massa sem corpo), (o corpo sem massa), (a massa sem massa), (o corpo sem corpo). As redes sociais como ambientes de ausência (e fundamentalismos)	17
Norval Baitello Junior	

Novas massas e novos poderes Massas na era da Internet	23
António Fidalgo	

As redes e a armação: Da cultura do narcisismo ao fetichismo tecnológico	33
Francisco Rüdiger	

PARTE 3

MÍDIAS SOCIAIS COMO ESPAÇO DE CULTURA

A carne e o bit	57
Eugênio Bucci	
Tecnofilias y tecnofobias frente a la investigación y desarrollo de cibercultur@	61
Jorge A. González	
Medios sociais e ensaio documental feminista	81
Margarita Ledo Andión	
A cultura digital na berlinda	93
Lucia Santaella	

Introdução

MARIA IMMACOLATA VASSALLO DE LOPES

Presidente da AssIBERCOM

O XIV Congresso Ibero-americano de Comunicação – IBERCOM 2015 foi uma realização conjunta da AssIBERCOM e da ECA-USP, a quem rendo meus agradecimentos, na figura de sua Diretora, a Prof^a Dr^a Margarida Maria Krohling Kunsch, por todo apoio dado e expresso através dos dedicados funcionários que arregimentou. Filha da casa que sou, tive a grande felicidade de ver esse congresso sediado na ECA e na USP. Foi o segundo congresso de minha gestão como presidente da AssIBERCOM, tendo o primeiro sido acolhido e organizado pela dedicada amiga de Diretoria, Margarita Ledo, na Universidade de Compostela, em maio de 2013.

Queremos ver este Congresso como parte dos esforços que são coletivamente empreendidos para a institucionalização de um campo de estudos e que encontram nos eventos sistemáticos promovidos por suas associações um dos indicadores mais importantes do grau de sua legitimidade e reconhecimento acadêmicos. Isso porque para esses eventos convergem o debate sobre a atualização de seus objetos de estudo, os temas emergentes, os trabalhos em andamento, os grupos de pesquisa, o intercâmbio entre pesquisadores de diversos países, em seus diferentes estágios de maturidade, etc.

Neste XIV Congresso IBERCOM, o resultado do esforço da Comissão Organizadora pode ser visto na programação do evento que, sem falsa modéstia, acabou por transformar-se em um megaevento. A expectativa inicial, e otimista, era fazer um congresso que reunisse por volta de 600 pessoas e, ao seu final, mais otimista impossível, chegamos a cerca de 1.200 congressistas, a quase totalidade com trabalhos selecionados por quatro *peer reviews*, que são os quatro coordenadores de cada Coordenação Colegiada das DTIs (Divisões Temáticas IBERCOM).

O Comitê Organizador do Congresso¹ não poderia deixar de estar orgulhoso com esse resultado que está traduzido na Programação do Congresso, que sumarizamos a seguir.

Iniciamos com a escolha do Tema Central do Congresso e também deste livro: **Comunicação, Cultura e Mídias Sociais**, importante e oportuno e que foi objeto da Conferência Inaugural de Derrick de Kerckhove, *Rumo a uma Cultura da Transparência*, e de duas Mesas Temáticas: *Mídias Sociais como Espaço de Poder* e *Mídias Sociais como Espaço de Cultura*, que foram integradas por alguns dos mais destacados intelectuais da região ibero-americana. Este volume agrupa, especificamente, estas contribuições científicas.

Como um dos eventos de Pré-Congresso, tivemos o *III Fórum Integrado de Comunicação Ibero-Americana - Fórum CONFIBERCOM 2015*, com sessões

1. O Comitê Organizador foi composto por: **Presidente:** Maria Immacolata Vassalo de Lopes - AssIBERCOM – ECA-USP (Brasil), **Coordenação Geral:** Maria Immacolata Vassalo de Lopes - AssIBERCOM – ECA-USP (Brasil), Margarida M. Krohling Kunsch - Socicom – ECA-USP (Brasil), **Comitê Executivo Nacional:** Maria Immacolata Vassalo de Lopes - AssIBERCOM – ECA-USP (Brasil), Margarida M. Krohling Kunsch - Socicom – ECA-USP (Brasil), Richard Romancini - ECA-USP (Brasil), Rosely Vieira de Sousa - ECA-USP (Brasil), **Comitê Científico Internacional:** Carlos Mauricio Arroyo Gonçalves - AssIBERCOM (Bolívia), César Bolaño – Vice-presidente Confibercom (Brasil), Delia Maria Covi Druetta - Presidente ALAIC (México), Eneus Trindade Barreto Filho - Coordenador do PPGCOM-USP (Brasil), Francisco Sierra Caballero - Vice-presidente CONFIBERCOM (Espanha), Gustavo Cimadevilla - AssIBERCOM (Argentina), Ingrid Steinbach - AssIBERCOM (Bolívia), José Marques de Melo - Presidente Emérito INTERCOM (Brasil), Lucia Castellón - AssIBERCOM (Chile), Luis Humberto Marcos - Secretário Geral AssIBERCOM (Portugal), Margarida M. Krohling Kunsch - Diretora da ECA-USP, Presidente SOCICOM, Vice-presidente AssIBERCOM (Brasil), Margarita Ledo Andión - Vice-presidente AssIBERCOM, Presidente AGACOM (Galícia), Maria Immacolata Vassalo de Lopes - Presidente AssIBERCOM (Brasil), Marialva Barbosa - Presidente INTERCOM (Brasil), Mauricio Lissowski - Coordenador da Área de Comunicação na CAPES (Brasil), Moisés de Lemos Martins - Presidente CONFIBERCOM, Presidente de SOPCOM (Portugal), Norval Baitello Junior – representante da área de Comunicação na FAPESP (Brasil), Othon Fernando Jambeiro Barbosa – representante da área de Comunicação no CNPq (Brasil), **Comissão de Divulgação, Produção Editorial e Multimídia:** Hugo Fernando Salinas Fortes Junior – ECA-USP (Brasil), Eduardo Peñuela – ECA-USP (Brasil), Marisa Bento – ECA-USP (Brasil), Maria Eugênia Ap. Gouveia – ECA-USP (Brasil), Maria de Lourdes Bianchi Avila – ECA-USP (Brasil), Renata Biagioni Wroblewski - ECA-USP (Brasil), Susana Sato – ECA-USP (Brasil), **Comissão de Lançamento de Livros:** Sandra Lucia Amaral de Assis Reimão – ECA-USP – (Brasil), **Comissão de Secretaria e Finanças:** Rosely Vieira de Sousa – ECA-USP (Brasil), Robson César Zanolello – ECA-USP (Brasil), Carolina Aparecida Temoteo Modesto – ECA-USP (Brasil), Cristiane Paraiba – Socicom (Brasil), Evelyn Soares – Socicom (Brasil).

de: 1) *Fórum de Política Científica e Tecnológica*; 2) *Fórum de Pós-Graduação*; 3) *Fórum de Publicações e Difusão do Conhecimento*, além da Sessão especial do Fórum Confibercom 2015, *Divulgação do conhecimento científico: caminhos, critérios e dificuldades para indexação de revistas científicas em Comunicação*. Esses fóruns reuniram especialistas que vêm trabalhando em um programa sistemático de estudos empíricos e aplicados nesses três importantes temas para o campo da Comunicação de nossa região.

O outro evento de Pré-Congresso foi o *II Seminário de Epistemologia da Comunicação*, que retomou o histórico seminário de 2002, nesta mesma ECA. Com o apoio reiterado do PPGCOM-USP tivemos a audácia e a sorte de poder reunir 12 dos mais expressivos nomes da epistemologia da comunicação contemporânea no Brasil, publicando também outro livro com os trabalhos expostos.

Finalmente, queremos sublinhar que neste Congresso continuamos a dar mais um passo na nova fase de vida da AssIBERCOM, com a *II Reunião das DTIs - Divisões Temáticas Ibercom*. Inauguradas em Santiago de Compostela, cabe às DTIs a função de aglutinar as pesquisas que estão sendo realizadas na Ibero-América, de modo que os pesquisadores dessa área geocultural possam cada vez mais se conhecer e criar ou reforçar laços intelectuais e afetivos. Para realizar essa função, de uma forma diferenciada, as DTIs foram criadas com Coordenações Colegiadas, reunindo na coordenação de uma mesma DTI colegas espanhóis, portugueses e latinoamericanos/brasileiros. Continuamos com o firme compromisso de aperfeiçoá-las cada vez mais e com maior empenho para que a AssIBERCOM se torne mais e mais representativa da unidade e da diversidade que marcam o campo dos estudos da Comunicação na Ibero-América. É o que se pode ver no trabalho conjunto dos 54 Coordenadores das Coordenações Colegiadas das 13 DTIs, que avaliaram 1.020 papers submetidos e dos quais selecionaram 741². São estes que foram apresentados e debatidos em 84 sessões de trabalho ao longo das três tardes deste Congresso.

Por fim, não posso deixar de publicar aqui uma pequena mensagem de Jesús Martín-Barbero, enviada a todos nós por sua sentida ausência neste Congresso.

2. O livro digital de anais do congresso reúne estes trabalhos.

Bogotá, 23 de marzo de 2015

Estimadas directivas, convocantes y participantes del CONGRESO de IBERCOM, y amigos brasileños: Lamento de veras que problemas de salud me hayan impedido estar con ustedes respondiendo a su cariñosa invitación. Es algo que me duele especialmente ya que los muchos años de incasantes viajes me tenían acostumbrado a reencontrar y hacer amigos en ese país que, no solo por grande sino generoso, ha sido un interlocutor crucial tanto de mi reflexión como de la investigación. A estas alturas de la vida la conversación es tanto o más densa y enriquecedora que la escritura, lo que se ve ensanchado cuando el reencuentro es menos frecuente. Perdonen que les comparta mi nostalgia pero sería tramposo de mi parte el no hacerlo. Les deseo un congreso desnudador del facilismo tecnicista, que padece nuestro campo en estos confusos tiempos, e incitador de un pensamiento que se arriesgue a pensar las nuevas complejidades sociales, culturales y políticas de la comunicación. Un grande abrazo para todos,

Jesús Martín Barbero

Parte I

Rumo a uma Cultura da Transparência

Ética de transparência na era do *Big Data*

DERRICK DE KERCKHOVE¹

DA OPACIDADE À TRANSPARÊNCIA

As culturas letradas passam da opacidade para a transparência. A alfabetização introduziu a opacidade, por favorecer o silêncio, a internalização e a apropriação da linguagem de modo totalmente pessoal. Todas as tecnologias de rastreamento de dados estão atualmente convergindo muito rapidamente e são absorvidas pelo e para o *Big Data*. A pertinência comercial e social de saber tudo sobre nós – sem falar nas questões de segurança – faz com que a tendência seja irreversível. Nosso destino, como sociedade imersa na cultura digital mundial, é tornar-nos transparentes. Desde a invenção do telégrafo, a transparência – um dos efeitos atuais da eletricidade – é a fonte mais visível de uma mudança de civilização que pode observar-se mundialmente. Este é exatamente o processo oposto aos efeitos de alfabetização que nos fizeram individualmente opacos. A ética da opacidade que garantiu a privacidade demorou a chegar desde o momento de extorsão e “interrogatório”, durante a Inquisição espanhola, até a separação da Igreja e do Estado, e da ascensão do indivíduo privado.

Como muda a natureza humana na era da Internet? Boa pergunta. Não parece que exista só uma natureza humana. Como bem expressa Manuel Castells, cada vez que a tecnologia de base muda, a sociedade muda: “A comunicação consciente e significativa é o que nos torna humanos.

1. Autor de *The Skin of Culture* (Somerville Press, 1995; traduzido em português como *A Pele da Cultura*, Annablume, 2009) e *Connected Intelligence* (Somerville House Books, 1997), atualmente é professor aposentado do Department of French da University of Toronto, Canadá, mas professor titular de sociologia da cultura digital na Università degli Studi di Napoli Federico II, Itália. Foi diretor do McLuhan Program in Culture and Technology de 1983 até 2008. Hoje é diretor científico do Media Duemila, em Roma.

Por isso, qualquer transformação importante na tecnologia e na organização da comunicação é de grande relevância para a mudança social².

A forma que a natureza humana assume depende principalmente das tecnologias da linguagem. Desde a oralidade até a era digital, a linguagem da sociedade no mundo inteiro mudou os vetores técnicos três vezes. Para entender o que está acontecendo agora, sugiro as principais características de cada um. Inicialmente todas as sociedades desenvolvem e sustentam sua própria linguagem com o corpo. Nesta condição, a linguagem é sempre expressada através da voz, sempre em tempo real, e se memoriza por repetição.

ESCREVER É CONQUISTAR A INTERIORIDADE

Estas são as várias etapas sucessivas que conduziram a privatizar a identidade e a personalidade no mundo ocidental:

1. Remoção do texto do contexto
2. Liberação do leitor do texto
3. Liberação do leitor do contexto
4. Apropriação e privatização do discurso
5. Silêncio da linguagem que se torna pensamento
6. Privatização do *self*
7. Constituição da interioridade
8. Privatização da identidade

A chegada da escritura transporta a linguagem de fora para dentro da mente. Especificamente, a leitura silenciosa interioriza perfeitamente a linguagem e os conteúdos fictícios ou práticos da leitura fornecem ao leitor um verdadeiro capital de individualização. O indivíduo se forma diretamente na opacidade, ao contrário da comunidade onde o discurso oral cria transparência. O modelo de indivíduo é aquele – grego – do hipócrita, aquele que atua de modo contrário a sua palavra (“hipócrita leitor”, Charles Baudelaire). Com a escrita, a epistemologia da tribo é redistribuída em muitas mentes privadas. Depois do alfabeto começa uma espécie de apropriação da vergonha em nível pessoal.

2. <<https://www.bbvaopenmind.com/en/article/the-impact-of-the-internet-on-society-a-global-perspective/?fullscreen=true>>.

O NOVO TOTEMISMO COLOCA A TECNOLOGIA COMO O CARÁTER DEFINIDOR DA HUMANIDADE

O progresso científico e a descoberta do genoma inverteram simbolicamente o poder da natureza sobre a cultura. Todas as definições do que é ser humano exigem ajustes e atualização, os limites e fronteiras estão se diluindo. Esta situação traz novas responsabilidades que não foram totalmente expostas nem pelo trans-humanismo nem pelo pós-humanismo.

A eletricidade trouxe uma grande inversão entre “natureza” e cultura. As redes sociais (*social media*) começaram a “publicar” os jovens antes de que eles tivessem tido tempo de amadurecer como indivíduos. Os “cookies” tornam todo mundo acessível para as referências cruzadas – num nível diferente das mídias sociais –, pois não estão sob o controle dos usuários. Sem que a maioria das pessoas percebam isso, estamos sendo “conduzidos” pelo nosso “inconsciente digital”, que talvez tenha mais poder sobre nós do que o de tipo freudiano. Devemos temê-lo? Podemos fazer alguma coisa sobre isso? Como podemos facilitar a transição entre ser cidadãos privados e nos tornar nódulos numa rede global? A questão hoje é qual é a ética que deve prevalecer na era digital para evitar o tipo de tirania que já nos assolou no Renascimento.

O RETORNO DA CULTURA DA VERGONHA

Vemos no “Capital da Reputação” uma forma de retorno da vergonha pública. As sociedades orais são baseadas na comunidade, e não no indivíduo. As tendências são patriarcais e reguladas pelo regime da reciprocidade comum e da honra. Os antropólogos a chamam de cultura de “vergonha”, o que implica que o sentido de responsabilidade é sempre orientado para o outro, a família, o clã, a tribo.

A responsabilidade retorna ao indivíduo (formado no silêncio da leitura e reflexão) e se chama culpa. Quando eu me sinto culpado ninguém sabe o que eu fiz, porque minha responsabilidade agora é o meu próprio destino. A identidade privada e a identificação coincidem. Tudo isso é bem compreendido pelas descobertas de Freud. O novo vetor técnico da linguagem é a eletricidade, nas suas três grandes fases, analógica, digital e agora a móvel. O estatuto epistemológico muda novamente. Castells o vê assim na lista de tópicos que aparecem em sua síntese: “As grandes mudanças nas estruturas sociais, cultura e comportamento social: a rede

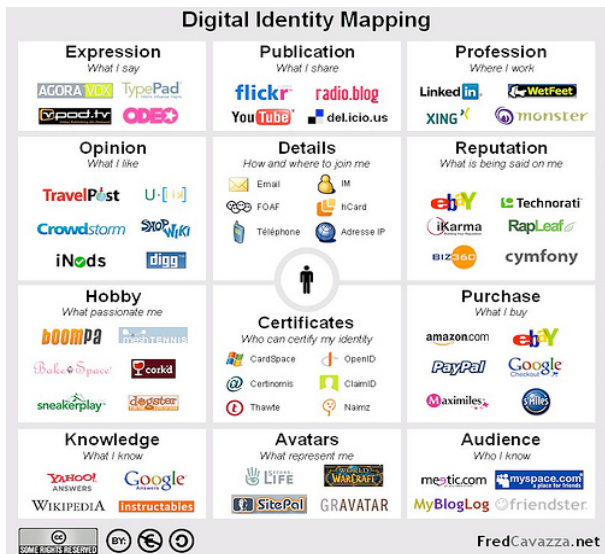
como o modelo predominante de organização; a individualização como orientação dominante do comportamento social; cultura da autonomia como a cultura da sociedade em rede”.

O importante nessa observação de Castells é que não haja confusão entre autonomia e identidade. O paradoxo pode ser, de fato, que a tendência para a autonomia não se baseia mais na identidade privada ou sobre a opacidade, mas principalmente sobre a identidade pública e a transparência. Em suma, podemos dizer que a volta para a transparência na cultura digital se dá através do *Big Data* e que a sociedade está evoluindo desde a opacidade para a transparência. Claro que o *Big Data* está ainda na infância. Ainda é muito mais uma acumulação de dados que um tirar bom proveito dos números. Devemos esperar, para não dizer temer, a maturação das técnicas de pesquisa, cada vez mais complexas e eficazes. Mas é claro que já somos totalmente prisioneiros dos dados que deixamos nas nossas pistas. Ainda não sabemos até que ponto somente a lei ou a tecnologia são capazes de proteger a privacidade. Mas se trata realmente de privacidade? Castells novamente: “Paradoxalmente, a vida virtual é mais social do que física, agora individualizada pela organização do trabalho e da vida urbana”.

COMO HABITAMOS A REDE?

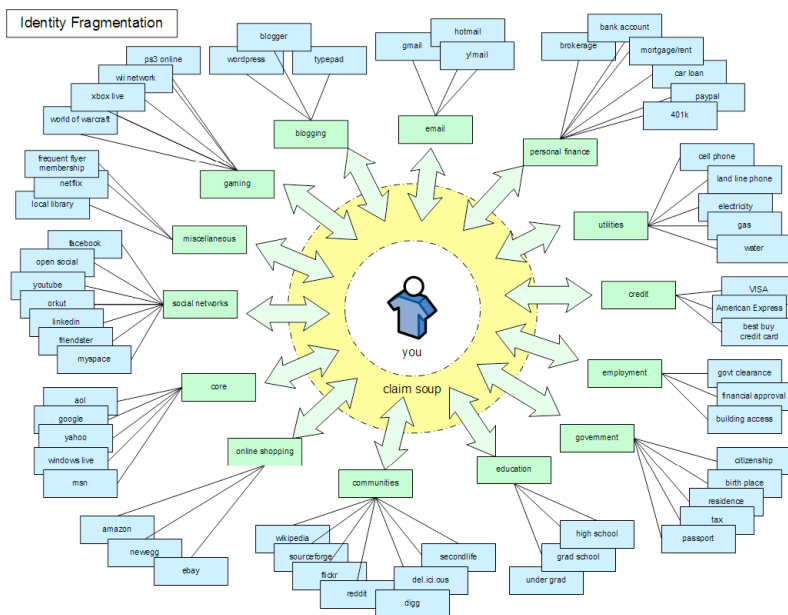
Vivemos e ocupamos três espaços relacionados, mas independentes um do outro, o espaço físico, o espaço mental, e agora o ciberespaço ou espaço virtual. O espaço virtual está em conexão direta com o espaço físico e ultrapassa todos os obstáculos, mesmo os do corpo. Todos os nossos perfis são publicados nas redes sociais e também nos bancos de dados do governo e das empresas privadas. Chega o tempo da transparência. É necessária uma ética que corresponda a esta nova condição.

Figura 1. Vestindo a Internet: identidade digital



Fonte: <<http://www.fredcavazza.net/>>

Figura 2. Vestindo a Internet: fragmentação da identidade



Fonte: Francis Shannahan (<<https://www.identityblog.com/?p=893>>)

O FUTURO DO GOOGLE GLASS

O Google Glass pode estar fora do jogo neste momento, mas vai voltar dado o improvável sucesso do Oculus Rift e da corrida para revitalizar a realidade virtual (VR). Basta imaginar que Google Glass + Vitrionics, Emotiv, GPS, tecnologias de reconhecimento facial e *Big Data* significam dizer adeus à privacidade. O Google Glass coloca a retina do mundo sobre a retina do usuário/a. Essa íntima relação entre o cérebro e a esfera de dados (*datasphere*) traz enormes consequências para a nossa liberdade mental individual. Ele pode destruí-la tão facilmente como pode aumentá-la. Precisamos saber o que está acontecendo³.

A AUSÊNCIA DE CONTEXTO

Nossa experiência de vida em sociedade nos ensinou uma série de códigos culturais graças aos quais ajustamos nosso comportamento de acordo com nosso interlocutor: a quem estou dizendo isso? Quantos são? São amigos, relações profissionais? Posso dizer isso para Y se a minha relação com X mudou? Tais questões encontram respostas espontâneas, instintivas na “vida real”, porque podemos avaliar instantaneamente o contexto em que nos encontramos. É uma perspectiva totalmente diferente quando se trata de relacionamentos digitais.

A DESCONTEXTUAÇÃO PODE SER ESPACIAL, SOCIAL OU TEMPORAL

Espacial: o lugar onde a informação está tem pouco ou nenhum impacto sobre a sua acessibilidade;

Social: a banalização da difusão de informação para além dos círculos legítimos de circulação;

Temporal: a persistência temporal da informação vai além dos círculos de sua legitimação.

NONOPTICON

Segundo Siva Vaidhyanathan, o panóptico não corresponde às realidades de hoje. Outro neologismo é proposto: “nonopticon”. No panóptico, todos os presos sabem que podem ser observados a partir de qualquer ponto a qualquer hora, ainda que não conheçam a pessoa suscetível de

3. A nova angústia: <<http://www.edizioninottetempo.it/it/prodotto/la-societao-della-trasparenza>>.

espioná-los em um determinado momento, eles conhecem a instituição para a qual o guardião trabalha. No “nonopticon”, nunca se sabe se a pessoa está sendo vigiada ou não, por quem e com que detalhe. Os termos da vigilância permanecem desconhecidos⁴.

QUATRO PARADOXOS

Vida privada: embora estejam bem conscientes dos riscos envolvidos, os jovens ainda publicam informação sobre si mesmos sem preocupação, incluindo informação que pode ser considerada “sensível”.

Controle: os jovens pedem para ter controle sobre seus dados pessoais, mas se preocuparam pouco e não atualizam as ferramentas de proteção de anonimização, criptografia, etc. (tecnologias que aumentam a privacidade, ou Privacy Enhancing Technologies-PET).

Responsabilidade: os jovens consideram que a responsabilidade de proteger os seus dados pessoais deve ser compartilhada entre o Estado, as empresas e si mesmos, mas não acredito que isso seja feito corretamente. O Estado parece muito distante, os negócios, não confiáveis, e em relação a si próprios, os jovens alegam que não têm tempo nem competência.

Consciência: as disposições legais para a proteção de dados pessoais não são bem conhecidas nem estão totalmente aceitas e têm menos influência no comportamento dos jovens do que a sua própria experiência diária.

As alternativas propostas são três: transparência total, anonimato total e controle total.

TRANSPARÊNCIA TOTAL

Significa aceitar uma total transparência fora de casa, em troca da mesma promessa por parte de vizinhos, colegas, empresas que nos empregam ou nos vendem coisas, e de instituições que nos servem ou nos governam. A transparência recíproca poria fim ao desequilíbrio atual resultante da vigilância unidirecional com o uso de câmeras de vigilância em todos os lugares, inclusive, nos centros de videovigilância ou nos lugares onde é submetida a controle de identidade nos subúrbios.

4. “Naked in the ‘Nonopticon’: Surveillance and marketing combine to strip away our privacy”, *The Chronicle of Higher Education*, février 2008. <<http://chronicle.com/free/v54/i23/23b00701.htm>>.

OS LIMITES DA TRANSPARÊNCIA

“Porque todo mundo vai estar em posição de exigir a prestação de contas do outro, as pessoas vão se deixar em paz mutuamente” (David Brin).

A transparência pode resolver alguns dos problemas atuais, mas cria outros: novos tipos de criminalidade de manipulação (o “roubo de identidade”), novas desigualdades e o risco de homogeneização da sociedade, cada um tentando ajustar-se às expectativas dos outros.

QUESTÕES DE TAI ZARSKY

Pode tudo ser transparente? Provavelmente não; assuntos domésticos, a correspondência privada, as relações cliente-advogado, os segredos industriais, populações carentes... Todo mundo tem as mesmas capacidades (econômicas, cognitivas, sociais) para perceber os observadores e reagir a tempo aos maus comportamentos? Todo mundo é da mesma opinião sobre o que é perigoso e o que não é? O acesso mútuo às informações é suficiente para equilibrar as relações de poder, ou simplesmente desloca os centros de poder? E, finalmente, que tipos de poder uma sociedade baseada no compartilhamento absoluto das informações permite que os que estão em posição de gerir esta informação tenham?

TOTAL ANONIMATO (ANONYMACY)

Surgiram importantes propostas, entre as quais a declaração “dos direitos digitais fundamentais”, criada pelo grupo de trabalho liderado por Hervé Morin, que diz que “ninguém tem o direito de usar livremente as redes sem fornecer a sua identidade”. Podemos ter certeza de que os Ministérios da Justiça e Assuntos Internos, interessados como estão em acessar os dados técnicos dos operadores de rede no âmbito de sua alçada, não verão isso da mesma maneira.⁵

SE UMA PERSONALIZAÇÃO EFICAZ REQUER CONHECER A PESSOA, TAMBÉM INCLUI SABER O NOME REAL DA PESSOA?

De acordo com Fulup Ar Fol, informático da Sun Microsystems, “Sei quem você é, mas não sei o seu nome. Afinal, no mundo físico, se você tomar um capuccino com dois *croissants* no mesmo bar todos os dias, é provável que muito em breve o garçom os prepare sem necessidade de você pedir. Ele saberá que é você, mas não saberá quem você é.”

5. <<http://www.droits-numeriques.org>>.

EM DEZEMBRO DE 1983, O TRIBUNAL CONSTITUCIONAL FEDERAL ALEMÃO CONSIDEROU ESTA QUESTÃO E A LEI CENSO ACABA DE SER APROVADA POR UNANIMIDADE PELO PARLAMENTO

“O critério é o direito ao livre desenvolvimento da personalidade de cada pessoa. O valor e dignidade do indivíduo, baseados no seu livre desenvolvimento como um membro da sociedade, são o cerne das hierarquias estabelecidas pela Constituição. (...)

O indivíduo não tem um direito absoluto nem um controle ilimitado sobre os seus próprios dados; a personalidade resulta dos intercâmbios que se desenvolvem na sociedade. A informação, até mesmo a de caráter pessoal, reflete realidades sociais que não estão associadas apenas com o indivíduo em questão. Para moderar a tensão entre os indivíduos e a sociedade, a Lei básica arbitrou em favor de um indivíduo ligado à comunidade e limitado por ela.”

CONTROLE: A POSSE COMPLETA E GESTÃO DE TODOS OS DADOS PESSOAIS

O artigo 5º “*déclaration des droits numériques fondamentaux*” (francês): «Ninguém pode se apropriar dos dados digitais de outro sem o seu consentimento livre e consciente».

Existem outras estratégias para defender a privacidade tais como o Modelo Snapchat (Viktor Mayer-Schönberger), a Guerrilha da informação, a guerra cibernética, o bloqueador de radio-frequência (RFID), o Track-me-not (Firefox) e o os sistemas de criptografia. Em vez de lamentar a transparência, precisamos explorar suas consequências mais amplas.

A NOVA RESPONSABILIDADE

A licença para responder implica responsabilidade em relação ao outro (culturas orais), em relação a si mesmo (culturas letradas) e em relação a todo o mundo (mudança de escala pessoal).

CARÁTER DA RESPONSABILIDADE GLOBAL

A nova geografia mental (Google Earth, GPS, continentalismo, globalismo) favorece o compartilhamento, a atitude baseada no pensamento positivo/crítico e na sede de conectividade (interconectividade de tudo).

A DIFERENÇA QUE A INTERNET FAZ

Estamos expostos a tudo o tempo todo. O drama aumenta nosso estresse pessoal (em parte, porque ele é experimentado em tempo real). Estamos indefesos em relação ao terrorismo. Nos é mostrado todos os dias que não podemos confiar nas pessoas que colocamos em posições de responsabilidade (do Wikileaks ao Swissleaks). A visão geral do enfraquecimento constante da economia em todo o mundo nos faz mais fracos e é terrível para o futuro, nosso, e o de nossos filhos. Por quanto tempo podemos assistir a isso? A transparência do mundo é um novo aspecto a considerar:

- Catástrofes naturais e sofrimento;
- Rebeliões e guerras religiosas;
- Decapitações;
- Eliminação de aldeias no norte da Nigéria. Terrorismo nas nossas ruas. É esse o mundo em que queremos viver?

A GRANDE MUDANÇA DE SENTIMENTO

Quais são os componentes de nossa constituição psicológica?

Qual é a mistura de sentimentos que agora temos de suportar (após a era da disputa nuclear)?

Transparência do mundo = exposição, mágoa, ansiedade.

Terrorismo = medo, vulnerabilidade.

Abuso = indignação, culpa.

Oposto polar = racismo, raiva.

A economia = nenhum sentido de futuro.

A SITUAÇÃO BRASILEIRA

Ilusões enormes após grandes esperanças:

- A Copa do Mundo;
- A descoberta de grandes quantidades de petróleo;
- Uma economia mostrando a promessa de melhoria;

A atitude positiva tipicamente brasileira frente às dificuldades (por exemplo, mutirão reformando algumas favelas – e transformando a palavra).

Esta atitude é desafiada por decepções profundas:

- A Copa do Mundo;
- Escândalo da Petrobrás;
- A economia indo a lugar nenhum.

POR QUANTO TEMPO NÓS QUEREMOS PERMANECER VÍTIMAS...

de governos corruptos que exploram o seu próprio povo e os de outros países;

de catástrofes naturais de nossa própria fabricação (não mais “ato de Deus”);

de alguns comerciantes de armas que se beneficiam da morte brutal de milhões de pessoas;

das multinacionais que fecham os olhos?

Será que essas próprias pessoas não querem viver num mundo melhor?

A FORÇA FRACA E O *SOFT POWER*

A sabedoria chinesa antiga diz: “quando confrontados com uma situação intratável, o melhor exercício é uma suave persuasão”. Esta sabedoria tem relação com a ideia de força fraca. Como funciona? Quão poderosa é? Como se traduz em um ambiente social? O “soft power” se encontra na meditação, oração, arte, negociação e, eventualmente, software.

TRÊS PILARES PARA UMA NOVA ÉTICA

A proteção se refere à regulação e definição das normas de comportamento. Isto inclui o desenvolvimento de ferramentas que garantem um nível razoável de privacidade.

O empoderamento é dar os meios para que as pessoas construam e possam agir como sujeitos autônomos ao longo do tempo.

A educação deve oferecer o entorno de informação e as competências para compreender e utilizar de forma inteligente as ferramentas de socialização e transação, e as regras sociais que emergem das novas tecnologias.

EDUCAÇÃO: JESUÍTAS 2.0

A educação deve mudar para abordar as competências pertinentes à economia do conhecimento. Não é apenas uma questão de tecnologia, mas de modelos de ensino e aprendizagem que ajudem os jovens a desenvolver habilidades que sirvam ao trabalho colaborativo: a desenvolver o pensamento desviante, a ser capazes de utilizar as novas tecnologias de forma adequada, a ser conscientes tanto dos riscos, como dos benefícios destas tecnologias. A riqueza do país e a renda per capita estão, sem dúvida, relacionadas com a difusão de conectividade, mas é evidente que, também, com o nível de instrução.

E SOBRE O “DIREITO DE ACESSO E RECUPERAÇÃO DE DADOS PESSOAIS”?

Direito de acesso.

Direito de correção.

Direito de uso e reuso.

Direito de propriedade e distribuição.

Cada pessoa deveria ter o direito de examinar e ou recuperar das empresas a informação pertinente para si mesmo/mesma e, eventualmente, vendê-la pelo melhor preço.

A REVERSÃO: PROTEÇÃO CONTRA OU COM PROJEÇÃO?

Identidade digital como uma competência

Como construímos nossa identidade digital, ePortfolio

Vendor Relationship Management.

GOVERNANÇA: EMPODERAMENTO

As políticas de governo aberto e da democracia em geral podem beneficiar-se de uma revisão digital. As novas tecnologias podem e devem ser utilizadas para fomentar a participação e envolver cidadãos no governo e nas instituições dedicadas ao serviço público. O governo aberto está ainda muito distante das políticas e preocupações europeias.

ELEMENTOS DE UMA NOVA ÉTICA (EMBORA TAMBÉM MUITO ANTIGA!)

Compartilhamento.

Transculturalismo.

Cuidados com o meio ambiente (decrescimento - Latouche).

A nova aristocracia?

PROCURAR UM NOVO EQUILÍBRIO PESSOAL

Constituição e gestão da(s) persona(s) digital(ais).

Novo conformismo (mas não fascista).

Produzir lixo de forma responsável, pagar impostos, etc.

Resistir às tentações adúlteras ou ... ansiedade sexual livre.

A TRANSPARÊNCIA VAI DEFINIR O COMPORTAMENTO ÉTICO DO FUTURO

No futuro as pessoas que não fazem a sua parte para a comunidade, tais como o pagamento de impostos, ou acumulam enormes somas de dinheiro não serão mais consideradas vencedoras, mas perdedoras sociais.

A TRANSPARÊNCIA VAI DEFINIR O COMPORTAMENTO ÉTICO DO FUTURO

Os negócios dependerão da honestidade.

As pessoas vão pagar seus impostos.

Os governos terão de prestar contas.

O sentido de honra vai voltar.

A cultura de serviço substituirá a economia do lucro.

A INTERNET FUNCIONA COMO UM SISTEMA LÍMBICO SOCIAL...

...auto-organizando-se para enfrentar e, ocasionalmente, resolver problemas emergentes e produzir soluções.

As comunicações globais instantâneas confundem as dimensões local e global, pressionando os contextos locais. Onde a velha ordem não desaparece facilmente, há confrontos abrasivos de mentalidades.

A TRANSIÇÃO É DIFÍCIL...

...mas provavelmente menos do que as do Renascimento e a das guerras mundiais do século XX. Movimentos como:

- Indignados, Anonymous, Occupy Wall Street, Primavera Árabe;
- Bem como o ativismo global iniciado pelo Wikileaks;
- E agora seguido por iniciativas como a de Edward Snowden indicam possíveis direcionamentos geopolíticos.

RUMO A UMA NOVA DEFINIÇÃO DA FAMÍLIA HUMANA DE MARSHALL MCLUHAN:

“Na era eletrônica vestimos toda a humanidade como a nossa pele⁶.”

6. <<http://tecnoculturaaudiovisual.com.br/?p=515>>.

Parte 2

Mídias Sociais como Espaço de Poder

(A massa sem corpo), (o corpo sem massa), (a massa sem massa), (o corpo sem corpo). As redes sociais como ambientes de ausência (e fundamentalismos)

NORVAL BAITELLO JUNIOR¹

NIKOLAI BERDJAEV E A NOVA IDADE MÉDIA

Figura estranha e complexa, sendo marxista, revolucionário e cristão, não coube nas formas do leninismo (e muito menos do stalinismo), foi exilado precocemente da jovem União Soviética (quando ainda se usava o exílio como punição dos não enquadrados), viveu em Berlim e depois em Paris, esquecido, e deixou reflexões no mínimo insólitas sobre o sombrio século que reinstaurou a sombra em nome das utopias. Dentre elas a diagnose de uma nova Idade Média que inicia com o século XX e que se aprofunda no decorrer e no poente do século. Berdjaev não sobreviveu para ver o início do XXI e os novos (novos?) fundamentalismos e suas ações espetaculares, moldadas para se tornarem imagens globais impactantes graças às tecnologias de repetição e reverberação – as novas “eco-logias”, as tecnologias do eco, as repetições do mesmo.

Berdjaev entendeu a “nova Idade Média” como presença de poderes pulverizados e caóticos, passagem do racionalismo para um supraracionalismo, o renascer das religiões (ou formas religiosas) como novos aglutinadores universais, novas formações sociais, econômicas, políticas e culturais e a superação do indivíduo por novas formas de coletividade.

1. Professor Doutor do Programa de Comunicação e Semiótica da PUC/SP, líder do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia e bolsista produtividade do CNPq.

(A COMUNIDADE SEM COMUNIDADE): OS FUNDAMENTALISMOS DO NÃO CONVÍVIO

Apoiados ou não no diagnóstico de Berdjajev de 1923², outros pensadores da cultura, da comunicação e da ciência política lançaram mão do conceito, seja para reforçá-lo, seja para expandi-lo e aprofundá-lo. Umberto Eco o fez desde a década de 1970 até muito recentemente³. As ciências sociais, na onda dos novos nacionalismos regionalistas depois da queda da União Soviética, também o fizeram, mas não se fixou o conceito como tal. Hoje convém repensá-lo novamente diante das novas formas de sociabilidade que emergem a partir das “comunicações infinitamente facilitadas” (K. Marx e Friedrich Engels). Sobretudo pela pulverização das grandes comunidades em múltiplas “tribos” que se apresentam como comunidades (de usuários), mas não passam de modelos de negócios com as “almas dos fiéis” ou com a “fidelidade das almas” que se vendem e compram em troca de simples imagens, grifes, benefícios potenciais, sorteios de altíssima improbabilidade, por um lado, ou por sistemas de crenças coletivas de natureza religiosa, por outro. O sentimento de pertença e a aparente anonimidade oferecem terreno fértil para a erupção de fundamentalismos e oferecem guarida para a expressão de variantes comportamentais condenáveis no convívio social e secularmente combatidas pelas necessidades da coabitação de um mesmo espaço social, familiar, urbano, civil e planetário. O exercício da alteridade se contamina de barbarismos menores e maiores, pois é praticado ora no reduto do recolhimento individual, sem o espelho da cara do outro e sem a possibilidade de sua não aceitação ser demonstrada na hora e no ato, ora no reduto do recolhimento tribal, étnico, religioso, nacional, sob as bênçãos dos deuses tribais. Normas básicas do convívio civilizado se dispensam, pois não há o convívio presencial, o outro é ora uma imagem, ora um herege, ambos estranhos. Se não há o convívio, é possível a comunidade? Os vínculos *in effigie*, via imagem, via abstração, via ausência, sim, criam comunicação, mas também criam comunidades? Se a resposta é afirmativa, então que tipo de comunidades? Comunidade sem comunhão? Há comunidade sem comunhão?

2. Berdjajev, Nikolaj (2000). *Il nuovo medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell'Europa*. Roma: Fazi Editore.

3. Cf. Eco, Umberto (1984). *Viagem na irreabilidade cotidiana*. RJ: Nova Fronteira. Cf. também Eco, Umberto, org. (2011). *Il Medioevo*. Roma: Enciclopedia Pub.

(A MASSA SEM MASSA): O QUE É SÓLIDO SE DESMANCHA NAS REDES

Aparentemente salta-se a passagem da vida e do convívio para se atingir a massa, onde também não há o convívio, apenas a copresença física, o estar ao lado de um corpo, mas nunca em frente a um rosto. O que faz a massa é a massa dos corpos, sua força bruta de ocupar o espaço. Por isso elas foram agentes de tantas revoluções, rebeliões, protestos, mudaram a face política do planeta. Mas, sem os corpos, há massa?

Aparentemente acabaram as massas, a matéria-prima das rebeliões e dos protestos, possibilitadas pela primeira revolução industrial que inflou as cidades com corpos aos milhares e milhões, repetidos como se fossem saídos de uma prensa móvel que imprime folhetos e panfletos. A massa, estudada por Ortega y Gasset⁴, por Harry Pross (em *Sociedade do Protesto* e *O protesto*)⁵, por Canetti⁶ e por tantos outros, já não existe e, quando esporadicamente se materializa (como efetivamente aconteceu nos protestos de 2013 nas cidades brasileiras, espontaneamente e sem liderança configurada) é efêmera e não se consolida, não se desmancha no ar, mas se desfaz nas redes, se transforma em imagens reverberando e repetindo imagens. E quando tenta se constituir em causa, resulta de ato ensaiado nas telas de repetição, ato pós-meditado (ou pós-mediático), em encenação, portanto, sem a força dos corpos que irrompem no espaço tridimensional. Não é mais massa se não se afirma e confirma fisicamente, se não se mantém presente e atuante corporalmente. Quando sua força se transfere para o mundo das imagens ela, a massa, transforma sua natureza, torna-se quando muito, falsa massa ou massa amorfa. As tecnologias de repetição se incumbiram de torná-las previsíveis e inócuas, obedientes a uma lógica das imagens (ditada pela lógica dos aparatos técnicos), da superfície e da superficialidade, pelo ensaio e pela encenação, como também se incumbiram de esvaziar os corpos, transformando-os em repetidores, imagens de corpos ou corpos-imagens que apenas ecoam.

4. Cf. Ortega y Gasset, José (1979). *La rebellion de las masas*. Madrid: Alianza.

5. Cf. Pross, Harry (1992). *Protestgesellschaft*. München: Artemis & Winkler. Cf. também Pross, Harry (1971) *Protest*. Berlin: Luchterhand.

6. Cf. Canetti, Elias (1980) *Masse und Macht*. Frankfurt/Main: Fischer.

(A MASSA SEM CORPO): AS TELAS DE REPETIÇÃO

As assim chamadas “redes sociais” se mantêm infladas e atingem cifras astronômicas nas bolsas de valores, porque fundam sua alimentação no aparentemente inócuo, no corriqueiro, no não-sério, no não-importante, no registro dos nada que fazemos aos montes como parte do preço do viver. Isto se apresenta como passatempo e entretenimento. O não-fazer-nada-relevante é destacado quando o registro do nada feito nas máquinas que o repetem e reverberam transformam-no em uma grandeza mensurável: tantas pessoas curtiram, aqui estão seus nomes. Curte-se morte, doença, desespero, fotos de pratos cheios, festas ou selfies, os pedidos de orações e doações, as imagens do duro dia a dia, da feia face da rotina, das homenagens e louvores públicos de relações privadas, as declarações de amor sincero e eterno (eterno?). O que é a eternidade para uma mídia que se esvaziará completamente e desaparecerá em pouco tempo, talvez dois ou três anos?, amor a uma só pessoa, mas anunciado a centenas de milhares espalhadas aos quatro ventos, partilhadas com meio mundo, as desgastadas poesias mais piegas, fotos de exuberantes flores e floradas, róseos amanheceres, poentes em fogo. E as curtuições se apresentam como meros ecos, reverberações, vazias de verdadeira fruição, vazias de surpresa, plenas do kitsch mais vulgar e esgarçado. O desbotamento das emoções se fantasia de grandeza e luxo, de grandiosidade e espetacularidade para simulá-las ainda vivas e acesas. Tudo isso, amores incandescentes, caras e mais caras (que se apresentam como uma única face), retratos sempre renovados querendo simular vibrante e surpreendente remoçamento, emoções privadas, bebês rechonchudos, animais de estimação, tudo se transforma em moeda e valor de mercado, sem ter sequer transitado pelo valor de exposição, sem nenhuma reafirmação da imanência, porque passam imediatamente do ato ao retrato, sem serem retidos nas retinas da alma. São valores que transitam diretamente do mundo da imagem exógena em grande escala para o mundo da monetarização (como bem o formulou Muniz Sodré⁷ apoiado nas reflexões de Hans Christian Binswanger), sem passar pela imagem endógena, sem passar pelo corpo e suas entranhas, pela fruição que nos transforma, nos enriquece a alma e os olhos e nos comove o corpo.

7. Cf. Binswanger, Hans Christian (2011). *Dinheiro e magia*. R. de Janeiro: Zahar.

(O CORPO SEM MASSA): A REPRODUTIBILIDADE E A ANGÚSTIA.

Por medo da morte o homem fez uma imagem, disse Kamper

A repetição, segundo Kierkegaard, é tentativa de exorcismo da angústia. Como categoria fundamental da modernidade, é a repetição que confere realidade a qualquer fato. Por ela o passado é insistentemente presentificado, como um tentativa de ressurreição dos mortos. Mas tal presentificação é ambivalente, pois ela não traz de volta os mortos como vivos, senão reafirma a sua morte. E por isso, ao invés de aplacar a angústia, ela apenas a reitera. Aqui diz Kamper: “A repetição dos mortos apaga a recordação. O passado torna-se a dominante do tempo. Daí vem a enchente das imagens e a incapacidade para o presente” (Kamper 1991: 331).

Tal incapacidade para o presente, trabalhada em várias obras do pensador alemão, ganha uma dimensão ainda mais flagrante quando pensamos na categoria do corpo, como aquilo que insiste no aqui e no agora. Ao mesmo tempo que se perpetua o passado, há ainda uma outra maneira de se escapar do presente e da angústia: o refúgio no futuro. Tal refúgio se apresenta sobretudo quando sobressaem os artefatos em suas reiteradas novas versões, apontando desde já para a próxima versão da mesma coisa, sedutoramente. O presente é sempre rápida passagem para o futuro, pois esse abriga todos os sonhos que o presente não permite que se realizem.

(O CORPO SEM CORPO): O ECO E A ECO-LOGIA

“Manda um nude”, o novo imperativo das comunicações interpessoais por telinhas, define o erotismo sem corpo do século XXI. A inflação vertiginosa das imagens fez com que elas inevitavelmente atingissem as imagens íntimas, como último reduto da força de captura. Como toda inflação se produz com a agregação de desvalor, agora é o corpo e sua intimidade que se contaminam com um crescente nada, com ausência, gratuidade e efemeridade. Psicólogos e médicos já relatam um alarmante aumento de casos de perda da libido e consequente disfunção erétil juvenil diante do encontro com corpos reais. Calcula-se que o aumento da disfunção erétil e da hipossexualidade aumentou na faixa etária dos 15 aos 25 anos em 600 a 3.000 por cento desde o advento da internet⁸. Esta taxa segundo o Relatório Kinsey, em sua época, se apresentava em compreensível 1 por cento.

8. Cf. dados s/hipossexualidade e disfunção erétil juvenil em <www.yourbrainonporn.com>.

E o relato também crescente sobre as “insuperáveis vantagens do sexo virtual” apregoadas pelos seus adeptos, ouve-se também com frequência inusitada nas redes e nas listas.

Impossível não lembrar aqui o mito de Narciso e da ninfa Eco. Ele, enfeitiçado pela própria imagem, deixa-se devorar pela imobilidade e pelo embevecimento. Ela, condenada a repetir as últimas palavras que ouve, transforma-se em um rochedo. O par arquetípico de Narciso e Eco oferece uma chave importante para a lógica das imagens mediáticas.

As repetições em eco contêm em si um afinamento natural. Assim constitui-se uma lógica à qual também obedecem às repetições mediáticas, desde os media mais tradicionais até aqueles mais atuais. As replicações incansáveis levam ao cansaço da própria mensagem, como uma fadiga própria dos materiais. Tal eco-logia, a lógica dos ecos, é o que rege os fenômenos excessivos das reverberações e repetições.

Dietmar Kamper⁹ já apontava nas décadas de 80 e 90 do século findo, a grande investida das imagens (representações abstratas, com hegemonia da visualidade) sobre o mundo presencial e sensorial, sobre as presenças e o tempo presente, em última instância, sobre a corporeidade e sobre o corpo, ele mesmo. Todas as “abstrações do corpo” (desde seus rastros até os seus posts) nos afastam do corpo. Por isso necessitamos cada vez mais de repetições e ecos para preencher o vazio e as ausências.

9. Cf. Kamper, Dietmar (1997) *Im Souterrain der Bilder*. Die schwarze Madonna. Bodenheim: Philo.

Cf. também Kamper, Dietmar (1991) “Umgang mit der Zeit. Paradoxe Wiederholung.” In Kämpfer, Wolfgang (1991) *Die Zeit und die Uhren*. Leipzig: Insel. Kierkegaard, S. (1955), apud Kamper (1991).

Novas massas e novos poderes. Massas na era da Internet

ANTÓNIO FIDALGO¹

1- VELHAS E NOVAS MASSAS

A noção de sociedade de massas é claramente anterior ao surgimento das tecnologias de comunicação de massas, como o mostra claramente Martín-Barbero (1987) no 2º capítulo da 1ª parte de *De los medios a las mediaciones*: “Ni pueblo ni classes: la sociedad de massas”. O surgimento e larga difusão das mídias massivas do cinema e da rádio que marcaram os fenómenos sociais e políticos na Europa da primeira metade do século XX assentavam em movimentos sociais do século XIX, nomeadamente a industrialização e a urbanização. Barbero enfrenta a fascinação tecnológica e respectivo discurso soteriológico, mostrando que a teoria da sociedade de massas é a de um movimento que vai do medo à decepção e daí ao pessimismo, mas conservando o asco ou o nojo.

O medo e a decepção incidem claramente na ambiguidade das massas quanto ao seu potencial destruidor e libertador. As turbas que semeiam o caos à sua passagem qual tsunami devastador da ordem existente podem ser as mesmas que num dado momento se revoltam contra as estruturas de opressão e as derrubam de alto a baixo, sem dó nem piedade. O pessimismo surge quando o sonho da revolução, de que um dia os oprimidos da terra se erguerão em massa contra os opressores para fazer um mundo novo choca contra o reacionarismo, o fanatismo e a xenofobia das massas. A força das massas, nascida da união dos fracos, é capaz de vencer

1. Professor catedrático de Ciências da Comunicação na Universidade da Beira Interior, Portugal. Estudou filosofia em Portugal (Universidade de Lisboa) e na Alemanha (Universidades de Würburg e Colónia). Foi professor da Universidade Católica Portuguesa (1984-1991). Fundou a BOCC - Biblioteca Online de Ciências da Comunicação (<<http://bocc.ubi.pt/>>) e o LabCom (<<http://www.labcom.pt/>>), em cujas páginas estão referenciadas e contidas as suas publicações.

os ricos e os fortes que dominam e oprimem todos os outros, mas pode também, num ápice, passar de libertadora a opressora. O romantismo revolucionário cede passo ao asco.

O século XIX e a primeira metade do século XX são a época das massas e das revoluções. Mas desde então, com a ressaca dos regimes colectivistas de direita e esquerda, assistiu-se ao triunfo do capitalismo burguês e das democracias liberais, em que cada um defende os seus interesses na individualidade e privacidade do voto e na concorrência do mercado livre. Ademais, com o surgimento dos meios de comunicação electrónicos de massas, nomeadamente a televisão, a internet e o celular, houve um retorno ao lar e às preocupações particulares de cada um. É verdade que houve momentos colectivos de sonho, em que os indivíduos saíram às ruas, se aglutinaram em massas e exigiram o diferente ou o impossível, como o movimento hippie nos Estados Unidos ou o Maio de 68 em França. No geral, porém, a história das últimas décadas, em especial desde a queda do Muro de Berlim e da generalização da internet, é a história do egotismo económico, social e lúdico. Cada um pensa em si, depois em si, depois nos seus, e só muito depois nos outros.

Com este breve introito quero abordar a questão das novas massas, geradas pelas mídias sociais, averiguar os novos poderes que geram.

A primeira coisa a fazer, no entanto, é verificar i) se o conceito clássico de massa se aplica às configurações sociais criadas pelas novas mídias, ii) se em caso afirmativo, que tipo de massa é esse e quais as diferenças específicas. Para esta análise servir-me-ei da obra de Elias Canetti, *Massa e Poder (Masse und Macht)* de 1960, uma pesada investigação e reflexão de alguém que viveu e sofreu na Europa a era das massas nas décadas intercalares das Guerras Mundiais.

O que caracteriza a massa e faz da massa massa é a proximidade dos seus membros, o ombro a ombro dos seus ajuntamentos, a espontaneidade do seu surgimento, o impulso de crescer, de englobar mais e mais outros indivíduos, de os juntar à massa, e de haver um sentir comum a todos os membros de na massa se esbaterem as diferenças e todos serem iguais, virados para um mesmo objectivo. Os dois grandes tipos de massa são as massas abertas e as fechadas. As primeiras tendem a englobar o maior número de elementos, a crescer indefinidamente, de tal modo, que o seu grande objectivo é justamente esse crescimento ilimitado. No momento em que o crescimento para, a massa perde a coesão e desfaz-se, como se

desfarelasse. A massa fechada é aquela que tem uma fronteira física que impede o seu crescimento indefinido, que garante a coesão e permite a repetição do reencontro. Veremos que na internet encontraremos os grupos ilimitados e os limitados.

Mas a característica fundamental da massa é o que Canetti chama a descarga (*Entladung*), o momento em que todos os que pertencem à massa se livram de todas as diferenças e se sentem iguais. Na massa há uma homogeneidade dos membros, todos eles focados num mesmo propósito. É esse propósito e a tensão a ele associada que cimentam a massa, lhe dão coesão e a autonomizam dos indivíduos que a compõem. É por isso que dentro da massa reina uma extraordinária leveza do ser, ninguém quer ser mais do que os outros, ou diferenciar-se deles. É também um momento de felicidade em que todos dentro da massa se sentem irmanados.² Intimamente ligado a este aspecto de homogeneização está a dinâmica da massa. No momento em que deixa de estar em movimento, a coesão desfaz-se e a ilusão subjacente de todos serem iguais desaparece, voltando as diferenças, de ser e de propriedade, e as respectivas hierarquias.

As qualidades da massa são as seguintes: 1) a massa quer crescer sempre; 2) dentro da massa domina a igualdade; 3) a massa gosta de densidade; 4) a massa precisa de uma direcção, de um fim, exterior a cada um, mas agregador de todos, que refreie os objectivos particulares dos seus elementos.

A questão que se coloca é se podemos aplicar estas características à comunicação de massas. Mas desde logo, temos de atender que qualquer uma destas características varia de grau e isso condiciona o diferente tipo de massas.

A primeira observação a fazer é que, à partida, a massa é um fenómeno social de proximidade física, condição para a psicologia de massas tal como tratada nos tratados clássicos de finais do século XIX e princípios do século XX, Gustav le Bon, Gabriel Tarde, Sigmund Freud. As condições de submersão, contágio e sugestão, induzidas pelo anonimato, ocorrem dentro do ajuntamento físico. Actualmente, porém, as mídias separam os indivíduos fisicamente, o que é uma objecção ao uso do termo de massas na era das telecomunicações. Hoje comunicamos e interagimos com quem está longe, por voz, vídeo e texto, como se estivesse à nossa beira.

2. O despojamento das diferenças na massa remete para o espírito dionísio nietzscheano: ver-se livre do peso da individualidade e fundir-se na ebriedade da festa colectiva.

Por outro lado, é inegável que nas mídias sociais, por exemplo, temos aproximações extraordinárias, ao ponto de falarmos de presenças conectadas e temos fenómenos de ajuntamentos maciços rápidos em que se verificam características específicas das massas, nomeadamente o alastramento rápido, como o fogo numa floresta, a intensidade crescente das reacções por contágio do mata e esfola, e o direcionamento claro para um objectivo, nomeadamente a caça e o linchamento moral e político de uma figura pública.

Canetti introduz a noção de massas invisíveis para designar as massas dos mortos, dos demónios, dos anjos e das gerações vindouras que condicionam o pensamento e a acção dos vivos. Ou seja, não só a presença directa e o contacto físico com outros enquadram a existência humana de cada um, mas também a representação de outros que, transcendendo espaço e tempo, nos estão associados de alguma maneira.

Nas mídias sociais verificamos que ocorre a principal tendência da massa, a de crescer ilimitadamente. Seja no facebook, no twitter, num blog, o objectivo é crescer continuamente, arranjar mais amigos e seguidores. Qualquer grupo criado dentro de uma mídia social tem o desejo de crescer, de incluir todos os que preenchem as condições para fazer parte do grupo. O grupo de antigos alunos de uma universidade no facebook pretende certamente chegar a todos os antigos alunos e tê-los como seus membros. Por outro lado, também envidará esforços para criar uma intensidade de comunicação entre os seus membros, à semelhança da densidade das massas físicas. Também é de atender a que no grupo todos os membros são iguais; é procurada a homogeneidade dos membros em detrimento das suas particularidades individuais. Do tamanho, da intensidade e da homogeneidade do grupo depende a força do grupo, a sua capacidade de mobilização, de conquista e de defesa.

Só o aumento da massa permite enfrentar o perigo constante de se desfazer e desaparecer. Quanto mais aumenta, mais os que estão se sentem entrosados. No momento em que a massa começa a perder membros, a coesão dos que ficam diminui. A massa é dinâmica, exige uma permanente mobilização, seja por um aumento rápido dos seus elementos, seja por uma repetição de eventos em que se reafirma o objectivo da massa. Dentro dos tipos de massas temos as lentas e as rápidas, decorrendo a distinção exclusivamente do tipo de objectivo. As massas mais proeminentes são as rápidas, de objectivos próximos, realizáveis, políticos, sociais. As lentas são

as de natureza religiosa cujos objectivos são transcendentos, situados no além. De facto, face ao bicho da erosão que mina qualquer massa rápida, as religiões, enquanto grandes controladoras das massas, apostam na repetição dos encontros enquanto factor de coesão e de sobrevivência da massa ao longo de séculos e milénios.

A massa rápida, assente num aumento súbito dos seus elementos, na execução pronta do objectivo concreto e realizável, é necessariamente esporádica. A tomada da Bastilha pela multidão parisiense é paradigmática. Uma massa rápida não pode manter-se por muito tempo; os condicionamentos fisiológicos dos elementos ditam os seus limites. Por sua vez, as massas lentas resultam de uma domesticação das massas pelas religiões. Ao princípio estas apenas visam a expansão, a universalidade, mas depois começam a pensar na sobrevivência, nas instituições. Às tantas é mais importante fixar os fiéis, do que buscar novos. Com isso institucionalizam-se cada vez mais, constroem-se igrejas, mesquitas, etc. para atender aos que já se incorporaram. Quanto maior for a expansão, maior é o cuidado e a preocupação de conservar o que foi conquistado. É que à expansão seguem-se as correspondentes forças desagregadoras. Quanto mais rápido o crescimento, mais provável é a desagregação. Assim, as igrejas ambicionam que as massas velozmente conquistadas se tornem em rebanho. Ao princípio do crescimento contrapõe-se o princípio da repetição. Em determinados locais e tempos os crentes são reunidos e enquadrados por um mesmo cerimonial. A sensação da unidade é doseada e desse doseamento depende a sobrevivência da igreja. Mas aí de quem atente contra as massas fechadas das religiões; tal pode levar à erupção em massa aberta. Todas as religiões proibidas acabam por se vingar numa espécie de mundanização, em que a fé se converte em força social.

Nas redes sociais temos também massas rápidas e massas lentas. As mobilizações, as petições, as campanhas e os vídeos virais na Internet são exemplos de e-massas rápidas, que se constituem rapidamente e que tão rapidamente como surgiram assim desaparecem. As redes sociais, porém, são semelhantes a religiões visando a domesticação das massas. O facebook compara-se à igreja católica. A tendência de abrangência é universal, mas o ímpeto inicial da missão torna-se cada vez mais numa institucionalização de servir os que já pertencem ao rebanho dos fiéis. Todos lá cabem, e cada um escolhe os aspectos que mais lhe interessam. Há uns

que são mais praticantes que outros, uns mais assíduos e outros menos assíduos. A amplidão e lentidão do catolicismo encontra a sua tradução na neutralidade algo inócua da participação generalizada do facebook. Mas num e noutro lado podem surgir movimentos súbitos de extraordinária intensidade centrados sobre objectivos concretos. Dentro de uma massa algo amorfa irrompem esporadicamente forças adormecidas com enorme capacidade de mobilização e de violência.

2- MASSA E PODER

Inerente à noção de massa, no sentido físico, é a violência, a capacidade e o exercício da força em fazer alterações, de derrubar, destruir ou matar. Uma turba em fúria é um animal feroz, um vendaval destruidor de tudo por onde passa. A violência é imediata, isto é, supõe a proximidade física própria da massa. Em contraposição, o poder é a violência estendida no tempo, e é também mais geral e mais lato. Exercer violência não é a mesma coisa que ter poder, embora o poder possa a qualquer altura recorrer à violência no momento da decisão e da imposição. A violência é a forma de poder típica das massas rápidas, uma força de enorme intensidade, mas de breve duração. Claro que há regimes e poderes violentos, aqueles que exercem a sua acção de forma recorrentemente violenta. Todavia, um poder que se serve da violência como forma habitual de se manter e exercer está condenado ao fracasso. Um poder é tanto maior quanto maior a sua capacidade de violência e quanto menor o uso que dela fizer. Não há confusão possível entre um bandido violento e um exército poderoso.

Claro que nas mídias sociais não encontramos a violência física pura e dura, mas encontramos extraordinárias formas de violência verbal e psicológica. Também aqui temos uma acção directa e contundente sobre o visado e que pode levar à sua destruição moral e até física, mormente o suicídio.

As redes sociais têm a capacidade de domesticar a violência e enquadrá-la em estruturas de poder estáveis e duradoiras. À semelhança, de novo, com o que acontece com as religiões, os sistemas políticos e os regimes económicos. Tais estruturas de poder são instituições que acabam por determinar o alcance e a eficácia da acção espontânea dos indivíduos e das massas.

A disponibilidade para cumprir os requisitos das redes sociais, nomeadamente a criação de um perfil, a identificação, é a submissão ao seu poder

estruturante, de ter presença, voz e visibilidade no mundo das multidões virtuais. As redes sociais perguntam e os aderentes respondem. A relação de perguntar e responder é uma relação de poder. De facto, toda a pergunta é uma intrusão no universo do outro. Quem responde acaba por submeter-se ao poder de quem questiona. Na figura do interrogatório surge claramente a relação de poder. O interrogado é exposto e submetido ao inquisidor.

As questões das redes sociais não são violentas e não são feitas sob violência. Mas, constantes e insistentes, revelam um poder continuado sobre os aderentes. Ao princípio, podem ser apenas duas ou três perguntas, mas depois vão surgindo cada vez mais. Muitas vezes são feitas de forma indirecta e, por vezes, insidiosa. Porém, as redes sociais, tendo a possibilidade de questionar, e mostrando com isso o seu poder, são muito mais poderosas pela informação que coligem sem perguntar directamente nada. À maneira dos tiranos violentos de antanho elas também visam saber tudo o que passa, só que sem o recurso à violência. No catolicismo o indivíduo é levado a confessar-se, a expor o que de mais íntimo se passa dentro de si, mas que esconde dos demais. Faz isso para descargo da consciência. Nas redes sociais, não se trata de revelar segredos, só que deixando rastros de mil e uma pegadas digitais, os indivíduos acabam por revelar os segredos que nunca imaginaram revelar e outros que eles próprios ignoram. Isso é possível por um acumular de informação e pelo seu tratamento, que só as capacidades computacionais recentes tornaram possíveis. As redes sociais dispõem hoje de muito mais informações sobre os seus utilizadores do que alguma vez na história os tiranos dispuseram sobre os seus povos.

3- REDES SOCIAIS

Não deixa de ser, contudo, inegável que as mídias sociais constituem plataformas modernas de movimentações sociais, algumas de grande relevo. E, neste ponto, há que examinar alguns aspectos: a autoria e espontaneidade da mensagem veiculada, o anonimato dos produtores de conteúdo, a colectivização dos interesses e o contágio e reforço maciços mútuos nas manifestações públicas.

Desde logo, a questão da espontaneidade social; ou seja, como reacção a situações de exploração, opressão e injustiça social e económica. As mídias tradicionais, detidas pelos grandes grupos empresariais de

comunicação, defendem a situação estabelecida, as relações políticas, sociais e económicas vigentes. As mídias sociais parecem dar voz aos que não têm voz nas mídias tradicionais. Tal como as ruas eram, nos séculos XIX e XX, o local de manifestação do descontentamento e da revolta, as mídias sociais oferecem o espaço propício à manifestação colectiva das grandes massas e, sobretudo, às minorias marginalizadas. Ou seja, temos de diferenciar mídias tradicionais, em que o quem fala é o poder vigente, e as mídias sociais, mormente as criadas com a web 2.0, em que a mensagem é definida pelos consumidores, ou dito de outro modo, as mídias de conteúdo gerado pelos usuários. Aqui temos de reconhecer que as mídias sociais dão azo a espontaneidades e especificidades, de que as mídias tradicionais, enquanto servidoras de agendas e interesses bem específicos, são incapazes. Todos têm direito ao uso da palavra e, à medida que esse uso se generaliza, os usos individuais deixam de ser murmúrios que mal se ouvem e, juntando-se, ganham uma dimensão de clamor que os ouvidos mais obtusos não poderão deixar de ouvir. A diversidade de vozes e de mensagens não obsta a que o clamor colectivo se torne bem explícito e claro nas suas reivindicações.

É provavelmente na espontaneidade das mídias sociais que ainda se vive de algum modo a origem libertária da internet, em que na ausência de estruturas consolidadas cada um se sentia livre de criar e de se exprimir, num mar infinito de possibilidades criado pela internet.

As massas, já foi dito, vivem de certo modo do anonimato dos seus elementos. O anonimato é a cobertura, por um lado, das diferenças dos participantes da massa ou movimentação colectiva. Não existindo uma identificação individual, todos assumem papel idêntico, colocando a ênfase não na qualidade da massa, mas tão só na dimensão da mesma. Em segundo lugar, o anonimato elimina as reivindicações ou interesses individuais, por mais justificados e justos que possam ser. No anonimato desaparecem as particularidades em prol dos interesses do grupo. O terceiro aspecto, não menos importante, é a dissociação que o anonimato permite entre a acção do presente e as consequências futuras, nomeadamente obviando a possíveis represálias dos poderes instituídos.

Falar de anonimato na Internet na era pós Edward Snowden não faz muito sentido. Nunca nos sentimos tão vigiados no uso que fazemos da Internet e das mídias sociais e um facto é que parece não haver segredo que escape às malhas da National Security Agency e de muitas outras

agências governamentais parecidas. Mas nos começos da Internet a ideia existente era a de um total anonimato, ideia tornada famosa pela célebre cartoon de 1979 no *New Yorker*, de que “*On the Internet, nobody knows you are a dog*”, na Internet, ninguém sabe quem tu és. Não obstante hoje sabermos bem que não é assim, isto é, apesar de sabermos bem que qualquer uso na Internet é passível de ficar registado, e de sabermos quem quiser ser radical na preservação da sua privacidade e anonimato, tem de prescindir completamente do uso da Internet (ou então entrar no mundo paranoico da segurança informática), apesar de tudo isso, ainda persiste uma ilusão de anonimato na Internet, que induz muita gente a revelar “*urbi et orbi*” muitos elementos da sua vida privada e íntima. Mas também é essa sensação de anonimato, que ajuda a compreender a mutação do contágio que caracteriza a massa física nas viroses digitais que caracterizam as mídias sociais. De facto, não existe massa sem o fenómeno do contágio. É um elemento essencial para tornar um conjunto discreto de indivíduos numa unidade contínua de sentir e de acção. De alguma maneira, o mesmo se passa com a divulgação e partilha virais na Internet.

As massas, físicas ou virtuais, só existem se as distâncias forem suprimidas, distâncias que definem identidades e papéis sociais, que delimitam grupos e estabelecem hierarquias, que, em suma, separam e isolam. O indivíduo em rede que participa numa massa é reduzido apenas àquele traço que inclui na massa e o separa de tudo o mais. Só isso conta, nada mais. Nessa redução, que significa uma aproximação aos outros da massa, e também um enorme distanciamento a todos os que não pertencem à massa, tem lugar a desinibição igualizadora dos membros da massa. Mesmos os de natureza mais tímida e recatada

4 – MASSAS VIRTUAIS E MASSAS FÍSICAS (SMART MOBS)

A Internet e o celular, em particular quando associados na internet móvel, vieram estabelecer novas formas de constituição de massas, em particular na relação das massas virtuais e das massas físicas. A mobilização hoje é feita pela internet e sobretudo com o recurso ao celular. O fenómeno dos *smart mobs*, conceito cunhado por Howard Rheingold em 2002, de pessoas que se desconhecem, mas que se juntam e cooperam mediante a comunicação móvel, em vista à realização de objectivos de curto prazo, representa uma novidade na vida social contemporânea.

A noção de descarga de Canetti pode e deve ser retomada num novo sentido, nomeadamente no sentido de grupos virtuais que se constituem virtualmente, no ciberespaço, e, num dado momento, se encontram fisicamente para dar visibilidade e força ao seu movimento de crescimento e de concretização dos objectivos.

De facto, os celulares vieram acelerar e agilizar enormemente o tempo e a feitura de massas, virtuais e físicas. A descarga, no sentido aqui proposto, é a libertação física da tensão surgida e aumentada virtualmente nos meios de comunicação.

Obviamente que a tensão gerada à distância não é um fenómeno novo, antes podemos descobri-la na história da comunicação, dos tambores e trombetas que convocam à guerra, dos sinos que tocam a rebate, e das campanhas dos jornais, das rádios e das televisões. De alguma forma, conhecemos a criação e o esticar da tensão, mediante os órgãos de comunicação de massas, no fenómeno dos grupos de fãs de figuras públicas, que têm a respectiva descarga no aparecimento físico dessas figuras junto dos fãs. A histeria dos adolescentes com músicos de bandas pop é um caso muito paradigmático da tensão criada à distância, que descarrega num encontro de proximidade física

O que é novo hoje, sim, é a comunicação entrecruzada das redes sociais, criando dinâmicas muito mais rápidas e imprevisíveis, que desembocam em descargas de ajuntamentos e manifestações de rua. De algum modo, as massas virtuais têm a tendência a corporizarem-se fisicamente. Penso ser isso uma evidência empírica. O que temos agora a estudar são as relações entre as duas realidades, de como interagem e se reforçam. O que podemos desde já avançar é que cada vez mais as comunicações móveis serão usadas na formação e prossecução dos objectivos que espevitam as massas.

BIBLIOGRAFIA

CANETTI, Elias. *Masse und Macht*, 1960.

MARTIN BARBERO, Jesús. *De los Medios a las Mediaciones*, 1987.

RHEINGOLD, Howard. *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, 2002.

As redes e a armação: Da cultura do narcisismo ao fetichismo tecnológico

FRANCISCO RÜDIGER¹

As redes sociais se tornaram, já na época de seu nascimento, motivo de uma empolgação política e moral que prossegue atualmente e supera em muito, se é que tem paralelo, com os sentimentos que acompanharam o surgimento de suas predecessoras, as comunidades virtuais da II metade dos anos 1980 (Turner, 2006, Streeter, 2010). O cunho massivo e mundial que as primeiras lograram assumir em função de sua articulação empresarial por parte de sociedades acionárias receptoras de imensos capitais as tornou em muito pouco tempo um eixo de poder para o qual as corporações se voltaram, com o qual as forças políticas organizadas passaram a lidar e em relação às quais as velhas indústrias culturais, em parte, se renderam.

Avaliações a respeito não têm faltado entre os estudiosos da comunicação e da cibercultura. Quer-se aqui esboçar as linhas gerais de uma nova fenomenologia das redes sociais.

Em resumo, defenderemos que, no plano imediato, o acionamento das estratégias de poder, embora esteja presente, constitui dimensão de menor relevância na dinâmica das redes sociais. Noutros termos, afirmaremos que estas redes são, para seus sujeitos, passatempo articulado pela forma mercadoria, cujo conteúdo é estético e o sentido social é a popularidade.

Na seção final, vamos, contudo, dar um passo além para defender que, transcendendo este último registro, as redes são também um veículo ou porta de entrada do que Martin Heidegger chamou de armação em nossa existência.

1. Professor da Universidade Federal e da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1995). Publicou *As teorias da cibercultura* (2ª. ed. Porto Alegre, 2013) e *Martin Heidegger e a questão da técnica* (2ª. ed. Porto Alegre, 2014).

No cometimento da tarefa, diga-se logo, não se pode ser ingênuo. Para começar bem e prosseguir com orientação, é inevitável mapear as principais visões que dispomos sobre o assunto. Vamos demarcar nosso entendimento, identificando alguns outros.

1. AS REDES SOCIAIS NO PENSAMENTO DA CIBERCULTURA

Três tendências se destacam ou podem ser discernidas ao se falar de redes sociais.

1.1. O populismo integrado: Henry Jenkins

Para o autor, as redes sociais importam na medida em que capacitam os sujeitos sociais a produzir e divulgar seus próprios bens culturais e, assim, a influir no cenário comunicativo mais amplo, inclusive as indústrias culturais, num sentido cada vez mais ecológico e participativo (Jenkins, 2008, p. 137). Os consumidores destes bens estão se convertendo em produtores independentes, que desenvolvem sua atividade de acordo com uma pauta que força as corporações a com eles negociar, ampliando a diversidade cultural e a influência das massas.

As redes permitem às pessoas expressar seu descontentamento e formular reclamações às empresas jornalísticas, quando não é o caso de fornecerem a si mesmas seu próprio noticiário e agenda. O fenômeno revalorizou as comunicações entre os indivíduos que não tinham acesso aos meios senão como consumidores. Agora todo mundo está passando a ter a chance de ser ouvido, expandindo o espectro de ideias em circulação na sociedade de baixo para cima.

As redes sociais expressam “o desejo de diálogo e manifestação, de fortalecimento das conexões sociais, e de criação de comunidades mais abrangentes através da circulação de mensagens midiáticas”. O público que se forma através delas não é explorado pela mídia, porque embora esta por vezes o tente e o faça, ao se expressar este público “está perseguindo seus próprios interesses, conectado e informado pelas decisões tomadas pelos outros integrantes de suas redes sociais”, escreve o autor em seu trabalho mais matizado (Jenkins, Ford, Green, 2013, p. 60).

Os pecados da convergência entre seus anseios e as ações da mídia corporativa podem ser resolvidos através de uma política cultural capaz de pressionar por reformas; pelo desenvolvimento de uma interação mais livre e esclarecida entre seus sujeitos; para não falar do aporte que pode

trazer uma intervenção escolar mais de acordo com os novos tempos.

Apesar da relativização de juízos anteriores, em que o discurso acadêmico mimetizava o discurso corporativo, percebemos que o autor segue míope para o fato de que, assim como as empresas de mídia não precisam de acadêmicos que “lhes ensinem como fazer mais dinheiro alavancando as emergentes plataformas da web 2.0”, as audiências em nome das quais ele pretende escrever igualmente não precisam de quem “defenda seu direito público de participar significativamente [da produção da cultura]” (ibidem, p. xiv).

Jenkins e colaboradores não cogitam que aquelas empresas não precisavam disso mas, antes, talvez sejam os acadêmicos que parecem ter cada vez mais interesse em atrair-lhes a atenção e prestar-lhes serviços. Igualmente não veem que, conforme vão adquirindo os meios, as próprias audiências, que talvez nunca o desejaram, agora não mais precisam de quem fale por elas ou advogue em seu nome.

O principal, porém, é o fato de os autores não perceberem que o eclipse em que agora procuram pôr a tese da “cultura da convergência” não é mais problemático do que a dicotomia contida na própria expressão. O conceito em parte factual, noutra normativo de mídia espalhável (“spreadable media”) que eles apresentam em seu lugar segue trabalhando com a ideia de que a mídia social e a mídia corporativa constituem dois eixos da comunicação midiada. Aos autores escapa o fato de que os sujeitos de uma e outra são, em essência, os mesmos, isto é: criaturas da indústria cultural em que se converteu boa parte do sistema capitalista.

Da proposta de análise reformista que os autores nos apresentam, só se pode esperar, portanto, o retorno do mesmo.

1.2 Cedric Biagini: o rechaço tecnóforo

Para ele, o princípio ideológico subjacente às e promovido pelas redes sociais é o de que as pessoas e o real só adquirem sentido quando publicizados (Biagini, 2012, p. 190). Agencia-se através delas um vasto processo de supressão do segredo nas relações sociais, a efetivação da máxima de acordo com o qual se deve viver às claras defendido pelo positivismo do século XIX. “Meu poder se estende na medida em que o que me diz respeito circula pela rede” (p. 192); sei ou posso saber tudo o que quero a respeito das pessoas que estão lá: isso resumiria o credo que surge em seu redor, resume o autor. Ocorre, no entanto, que, assim, o Facebook e

outras redes promovem uma sociabilidade em que as pessoas passam a fornecer livre e voluntariamente a todos os demais muitas informações com que jamais sonharia obter o próprio aparato policial e até mesmo um regime totalitário (p. 184-185).

Nas redes sociais, os participantes desejam saber tudo de todos mas, ao mesmo tempo, se deleitam com o fato de revelarem a todos o que julgam ser a sua essência: “voyeurismo e narcisismo se misturam”. A ocorrência está em consonância com as transformações provocadas na realidade social pelo avanço do capitalismo neoliberal. Os perfis que, nas redes, enquadram os sujeitos sinalizam para o fato de que agora cada um “faz de si mesmo uma marca”, se expõe ao mundo como se fosse um objeto de consumo em uma vitrine. O ingresso e a atuação em uma delas é também um processo de aprendizado ou treinamento nas técnicas de comunicação consagradas pelas empresas, “visando assegurar sua própria publicidade” (p. 193).

Nas redes sociais, à apologia da superficialidade corresponde a negação da interioridade, forma-se um movimento em meio ao qual se projeta uma massa de perfis tendencialmente indiferenciada, cujos integrantes nem chegam a notar que estão sós, ao manterem-se em conexão autista com suas centenas de supostos “amigos” (p. 194-196). “Empresas que estimulam a amizade”, o Facebook, Twitter e outros antes “criam uma forma de estar entre os outros que estimula o fechamento de cada um sobre sua própria esfera individual” (p. 197), simplificam e banalizam as relações humanas, dando boa indicação do tipo de sociabilidade que nos domina em meio à cibercultura.

Biagini procede a uma crítica implacável das redes sociais para, por fim, concluir que, das novas tecnologias, há muito pouco esperar, desde um ponto de vista emancipatório e humano.

A aceitação da inovação tecnológica nos torna cada vez mais dependentes de máquinas que, reestruturando o mundo segundo sua própria lógica, isto é, a da performance e da eficácia, criam um novo, em que reina a competição e em que cada um tem de agir cada vez mais rápido, mobilizar-se unicamente em função de sua empresa ou das redes digitais para existir socialmente; é um mundo em que impera a necessidade de ficar atento, de prontidão, a capacidade de se adiantar e de se adaptar a todas as evoluções tecnoculturais, sob pena de, em não o fazendo, sermos ultrapassados (p. 384).

Após fazermos esta varredura, observa-se que o autor é pouco ou nada dialético em sua reflexão, deixando de levar em conta os eventuais ganhos que, a despeito de tudo que critica, as redes podem nos trazer em termos de expansão do conhecimento, novas oportunidades de sobrevivência econômica e emancipação de contextos heterônimos para alguns grupos sociais. O principal, porém, nos parece o déficit prático de uma teorização radical, todavia levada a cabo com intenção política de aspecto prático.

A saída da situação que relata exige, segundo ele, nossa reaproximação como indivíduos concretos portadores de capacidade prática. A humanidade precisa restabelecer o contacto direto e desafiador que se está perdendo, deixar de lado “certas práticas tecnológicas, a fim de preservarmos a autonomia” (p. 396). A tecnologia deve ser reapropriada em termos humanistas e, em boa parte, descartada após uma seleção, em vez de ser explorada em termos empresariais e tecnocráticos.

As redes padronizam e estereotipam a experiência social, embrutecendo até mesmo as boas causas que por ventura aparecem nelas, de modo que se trataria de abandoná-las. O problema com a proposta é, em nosso ver, que, seguindo o raciocínio do autor, isto tem de ser um ato coletivo, não pode se restringir a pequenos grupos. A “greve privada” não adianta e não nos levará à parte alguma, escreve Biagini citando Anders.

Quais são, porém, os meios que podemos dispor para iniciar este movimento? Que recepção se pode esperar para esta ideia em meio a uma sociedade dominada pelo pensamento tecnológico? Avançar com ela entre os grupos que defendem o primitivismo nos daria motivo para “crer nas virtudes da vida em sociedade, da educação, da cultura e da evicção de uma visão sombria da humanidade” (p. 405)? Soluções do tipo que, em passado recente, propôs o Unabomber e agora lançam mão alguns anarcoambientalistas estão fora de cogitação. A humanidade talvez já não tenha tanto interesse na educação e cultura, assim como nas virtudes da apropriação cooperativa da vida imediata, sem por isso se julgar menos humana. O problema, se vê, desafia prática e teoricamente esta perspectiva.

1.3 A crítica emancipatória: Christian Fuchs

Neomarxista, Fuchs segue por outra linha de análise, ao tratar do assunto em seu livro *Social media: a critical introduction* (2014). Para ele, as redes são um cenário de lutas, em que intervêm tendências sociais contraditórias. O fenômeno contém uma dimensão ideológica, consubstanciada

na propaganda feita em torno de seu caráter revolucionário e sua pretendida dinâmica libertária e participativa. De fato, contudo, as redes não têm essência, não são em si mesmas progressistas ou conservadoras, destrutivas ou emancipatórias. Atualmente, elas servem, sobretudo, à exploração por parte do capital, mas nada impede que elas deem lugar a usos gratuitos, solidários e humanizadores. A prova já está presente entre nós, em empreendimentos de natureza colaborativa e universal, como a Wikipedia, mas também, ainda que de maneira bem menos clara e mais contraditória, em algumas páginas do Facebook e certas campanhas do Twitter.

O Facebook e outras redes exploram o trabalho de geração de conteúdos feito mais ou menos gratuitamente pelos seus usuários ao abrirem uma conta nas suas plataformas. Vende espaços de publicidade para atingir estes usuários, sem lhes dar uma remuneração condigna, e viola sua privacidade e direitos. Capitaliza ainda mais, explorando os demais contatos que eles fazem na rede e acumulando informações a seu respeito que, depois de processadas, são vendidas a empresas de marketing para uso dentro e fora da internet.

A exploração da mercadoria que se tornou o prosumer de internet é expressão de um estágio do capitalismo em que as fronteiras entre trabalho e lazer se tornaram fluídas e aquela exploração se baseia em um novo princípio: a exploração tende a ser sentida como diversão e se tornou parte do tempo livre (Fuchs, 2014, p.122).

Por outro lado, verifica-se que suas práticas são denunciadas e muitas de suas páginas servem para fazer propaganda anticapitalista, postar noticiário alternativo e articular movimentos e ações progressistas, que apontam para uma outra forma de vida em sociedade. Nisso, as redes sociais capitalistas antecipam ou dão sinal objetivo “de um espaço comum baseado na internet que não depende da acumulação de capital, da publicidade, da ideologia e da economia da atenção estratificada [mercadologicamente], antes habilita o conhecimento, a comunicação e a colaboração a se tornarem atividades sociais autônomas entre os seres humanos” (p. 257).

Segundo o autor, o passo adiante ocorre com a luta pela criação e manutenção de redes independentes do interesse empresarial, sustentadas unicamente pelo esforço colaborativo de seus usuários e a iniciativa ideológica de seus responsáveis. Obviamente não se deve esquecer que

este tipo de ação não pode ser separado da luta mais ampla por uma forma mais avançada de sociedade, pelo socialismo. A promessa contida no termo mídia social, nota ele, só será concretizada numa sociedade orientada de acordo com o bem comum, “exige a democracia participativa e a propriedade e o controle coletivos dos meios de produção” (p. 265).

O problema aqui consiste em saber se ainda podem surgir do movimento da indústria cultural os sujeitos capazes de tornar produtivo este projeto numa escala mais ampla. A dúvida é se nosso tempo ainda comporta as condições e o tipo de ação requeridos para romper a ciranda das redes sociais e pô-las a serviço da emancipação, senão de um movimento político revolucionário.

Fuchs tem o mérito de perceber que, assim como o conhecimento de que há vigilância política nas redes não importa para muitos de seus sujeitos, a exploração econômica dos prosumers ou interagentes, em vez de ser vivida como tal, é, por eles, trabalhada como contraprestação pelos prazeres que as mantenedoras lhes proporcionam. No entanto, não logra ver que o sujeito que, em troca do serviço prestado pelas redes, oferece gratuitamente seus textos, imagens, vídeos e outros bens simbólicos às empresas só trabalha do ponto de vista dos críticos. Em geral, ele pouco se importa com o fato de ser por elas vendido como potencial cliente aos anunciantes.

A perversidade dos circuitos do capital numa era de abundância e consumo de massas é posto pelo autor na conta de uma mistificação ideológica que ele não nos explica satisfatoriamente. O fato das massas que formam as redes sociais estarem virtualmente colonizadas pelos esquemas da indústria cultural e, assim, pela economia de mercado capitalista sem que isso lhes fuja à consciência não é indicado em sua análise. O preço que ele paga por isso é um voluntarismo político que, analisando bem, colide com as próprias premissas de sua investigação.

Noutros termos, Fuchs não cogita que as redes sociais se tornaram motivo de um fetichismo que se fez virtualmente total. Agora, são poucos os que desejam ficar de fora ou por elas não têm interesse. Como todo o resto, a militância migrou para as redes sociais e lá encontrou seu viveiro, passando a agir cada vez mais no virtual em lugar do concreto. Hoje, a resistência esquerdista ou outra que subsista não apenas é interna ao sistema mas, por isso mesmo, não tem um projeto alternativo de sociedade. A oposição se tornou função do sistema de poder vigente, expediente com

o qual seu próprio jogo se movimenta e dinamiza. Os projetos alternativos não têm mais como se sustentar, porque seus sujeitos e condições se extinguíram.

Nas redes, os embates são agora, em geral, cosméticos, visto haver consenso de que todos devem se integrar e ser aceitos, de que é preciso avançar com a sua democratização. Os processos de formação da opinião, se surgem, em geral têm o sentido de lubrificar as engrenagens do sistema. A capacidade de mobilizar não tem mão única e, onde não há apoio de outras fontes, tende à dispersão, por falta de organização. A pressão que por meio delas às vezes se faz é eventualmente acatada muito mais por uma crença abstrata no poder que emana das redes do que pelo apoio objetivo que elas podem trazer para as campanhas políticas contra o status quo ou às próprias ações dos grupos dirigentes – também eles inseridos em redes e sincronizados com seus movimentos.

2. DO FETICHISMO DA MERCADORIA E O CULTO ABSTRATO DA PESSOA

Posto isso, concluída esta breve avaliação do que se tem teorizado a respeito das redes sociais, podemos passar a relatar nosso ponto de vista de maneira mais positiva. Em síntese, defenderemos a ideia de que as redes seriam bem entendidas se vistas como próteses sociotécnicas, reproduzidas por uma engenharia política anônima e coletiva, com que se faz frente à crescente atomização da sociedade, após termos descartado as opções totalitárias que, no passado, marcaram época.

Os movimentos e regimes totalitários, recapitulemos, visavam conter a hemorragia política que não pode deixar de produzir a moderna democracia de massas com o remédio amargo e em muitos casos assassino da violência estatal e supressão das liberdades individuais. O progresso tecnológico, o aumento da riqueza e a repactuação política entre as forças sociais organizadas permitiram que, nos países de maior desenvolvimento capitalista, esta alternativa fosse, contudo, descartada em meio à história do século que passou.

Ainda assim, vale notar que isso não significa que tais fenômenos tenham importado em solução para os problemas de seu individualismo. Ao contrário, os fatores que contribuíram para a ascensão daqueles regimes e movimentos são os mesmos que tendem a radicalizar esta tendência, a do individualismo, e os problemas de interação social, para não falar de

outros conflitos mais sérios, que, de diversas formas, variantes conforme o grupo e classe social, vitimam o homem contemporâneo.

As redes sociais, macro ou micro, especializadas ou não, encontram ressonância na medida em que vêm conferindo nova projeção ao culto do indivíduo, tentam tornar este culto sucedâneo das associações comunitárias e do fervor político do passado, fator de restabelecimento do social com que o homem moderno procura criar mediações cotidianas com seu semelhante.

O processo econômico e tecnológico que torna as pessoas mais independentes e, assim, distancia umas das outras é o mesmo que coloca suas vidas na dependência de movimento sobre os quais elas têm muito pouco ou nenhum controle, chegando a arrasar a existência entre os mais frágeis e atrasados. As redes sociotécnicas seriam, em nosso ver, uma emanção de sua engrenagem, uma forma mais ligeira, dinâmica e democrática de ocupar a experiência vivida ou subjetividade nas condições de existência assim determinadas.

O movimento que, para o bem e para o mal, liberta as pessoas do trabalho e, assim, reforça a vontade poder que nos vai tomando conta há alguns séculos encontrou nas redes uma forma avançada de lidar com o vazio em que tudo isso importa, ao nos cercar de bens de consumo e desocupar nossas faculdades relacionais. A civilização dos costumes que as relações mercantis fomenta ingressa com as redes em uma dialética na qual está em jogo um narcisismo coletivo. As tensões que assombram o primeiro processo, o estranhamento que o outro nos provoca, são sublimadas, por seu intermédio, em um cenário dinâmico, no qual cada um se mantém senhor de si sem perder o contato com o outro; em que as pretensões de poder que nos sugere o dinheiro tendem a se harmonizar no palco eletrônico universal e privado de maior mal-estar criado por meio da internet.

Do ponto de vista propriamente sociológico, o fato maior seria que as redes só importam para a ação empresarial de indivíduos e organizações: estas precisam ajudar a mantê-las, para explorar suas potencialidades como forma de mercado. A instrumentalização política é tentada por quem tem interesse e possui os meios para tanto, mas esta alternativa não parece ser a sua vocação. As redes não seriam tanto um instrumento, mas antes um ambiente em que, de forma muito racional e sistemática no tocante ao formato, se projeta coletiva e relacionalmente a experiência vivida numa era em que a economia de mercado se torna total e planetária.

Aí, as concepções tradicionais de vida, conforme as quais essa teria um sentido (religioso, político, familiar, profissional), cedem lugar ao culto coletivo da imagem de cada um, em que ver e ser visto, tuitar e ser tuitado, apesar de tudo, mantêm a vontade poder em equilíbrio dinâmico e estado de graça, mediante a criação de uma espécie de mística narcisista da solicitude em comum. Aí os conflitos políticos, religiosos e morais não estão ausentes, imprimindo-lhes as marcas da realidade histórica maior, mas a tendência é, como dito, as oposições se tornarem cosméticas, uma encenação necessária à retroalimentação dos contatos e certificação das consciências.

De fato, pouco ou nada se decide política e moralmente neste fenômeno. A regra é a banalidade cotidiana. O horror e o sublime que, nas redes, eventualmente algo nos causa duram pouco tempo. A urgência é a de repassar a nova aos demais, já que outros posts estão vindo, trazendo as notícias do aniversário de uma prima e da visita de um amigo a um restaurante recém-inaugurado. A violência, a estupidez, a pobreza espiritual, como os exemplos de valor, coragem e altruísmo rápido se volatizam, ao converterem-se em capital com que se pode se expressar e interagir – nada mais é tabu, mas tudo está anulado, pouco ou nada deixa ou provoca em cada um.

As redes revelam-se, por tudo isso, uma espécie de passatempo articulado pela forma mercadoria, cuja novidade em relação a outros é o cunho de exercício individual; o conteúdo imediato é estético; e o sentido social é a busca de prestígio sob a forma de popularidade.

Querem muitos levá-las a sério demais, atribuindo-lhe sentido político, por exemplo; mas este não nos parece que seja o caso, em que pese sua eventual exploração com objetivos extremistas. As redes sociais tendem a instituir o seu lugar absorvendo os conflitos, mesmo os cotidianos, sendo em essência um espaço de simulação do contraditório, muito mais do que da conscientização a seu respeito. A proteção que representa a distância na comunicação e que os impressos começaram é, nelas, maximizada pela presença de formatos que, embora possam desencadear a discussão racional, se inserem em circuitos que, antes, favorecem ou estimulam o reassuramento de nossa identidade narcisista e afiliação grupal (ainda que provisória e múltipla).

O fenômeno sinaliza, para quem puder ver, que a opinião se tornou uma categoria social ultrapassada, um produto obsoleto, em processo de

liquidação ou pela qual ninguém está disposto a pagar muito. Nas redes, a capacidade de expressar livre e publicamente nossa opinião encontra seu paradigma no sujeito que, carecendo de conhecimento de causa e sem ter noção de ou respeito por quem eventualmente o elabora, opina sobre tudo e sobre todos irresponsavelmente. Por isso, a atenção e, às vezes, o espaço que lhes conferem os jornais não se deve à sua influência política ou conteúdo intelectual, mas à tibieza e oportunismo empresarial da própria imprensa.

A máquina liberou o homem para, agora em massa, entregar-se ao vazio que não pode deixar de surgir, sempre que falta emprego de sua potencialidade criativa ou esta inexistente. As redes correspondem ao momento em que esta humanidade tende a oferecer-se a si mesma o espetáculo de sua banalidade, postando fotos, retransmitindo mensagens, produzindo vídeos caseiros e recitando textos – ao mesmo tempo em que cada um monitora o outro para rivalizar sem fechar a porta para a visita do alheio.

Familiarizados com as regras da sociedade do espetáculo, os sujeitos recorrem à infinidade de ferramentas ficcionalizantes disponíveis no mercado para se autoconstruir. A meta é enfeitar e recitar o próprio eu como se fosse um personagem audiovisual. Não é muito difícil, pois a mídia oferece um farto catálogo de identidades descartáveis, que cada um pode escolher e emular: é possível copiá-las, usá-las e logo descartá-las para substituí-las por outras mais novas e reluzentes (Sibila, 2008, p. 241-242).

As relações de hierarquia e subserviência, que das redes não estão ausentes, é certo, não constituem a sua essência, mas aspectos menores de um movimento em que as estratégias de acumulação do capital simbólico e as prestações de vassalagem, além de abstratas e politicamente insignificante, tendem à soma zero. O fato de, nelas, virtualmente todos poderem igualmente se inserir e se expressar e, portanto, poderem em tese igualmente disputar prestígio em seu respectivo nicho social sinaliza o cunho essencialmente democrático, ainda que anódino do ponto de vista concreto, das redes sociais.

O egocentrismo da vontade de poder que nos joga redes adentro tem sua origem ou é promovido por nossa dependência existencial a um sistema de relações mercantis baseado no desenvolvimento tecnológico – mas se agencia por meio da moeda vulgar da popularidade, como bem

notou Lee Siegel (2008). As pessoas logram por meio das redes abstrair sua existência, editar o seu melhor e se apresentar às outras em condições ideais. As fantasias de poder sobre si e sobre o outro que, postando seu ego ideal e vigiando o alheio, as redes sociais agenciam em escala de massas são as fantasias de controle sobre seu eu e sobre o modo como os outros deveriam se relacionar consigo, carecendo de maior relevância política e sociológica, menos pelo fato de serem fantasias do que pela sua flagrante esterilidade.

Significa que as redes sociais importam socialmente sobretudo pelo seu sentido dramático ou ritual, embora não se possa descartar totalmente outros aspectos, obviamente. A forma generalizada de comunicação ou moeda de troca que as viabiliza é uma emanção da mercadoria: a popularidade. A fantasia não se sustenta sem gratificação: esta, nas redes sociais, provém do fato de olhar e pretender-se olhado, de seguir e possuir seguidores, de postar e receber postagens, de granjear aplauso, etc.

Segundo Durkheim ([1950] 1983), recordemos, a religião dos modernos é a pessoa humana, a substituição do culto à coletividade e seus representantes pelo culto coletivo do individual. O respeito pela pessoa passa, em nossa era, a ser acompanhada do culto do indivíduo. Ocorre que o indivíduo que se cultua tende, em geral, a ser o sujeito desprovido da obra, feitos e arte. O progresso tecnológico que permite a expansão da riqueza e o aumento da população é o mesmo que nos vai reduzindo a corpos sem capacidade criadora e habilidade prática, tendencialmente incapazes de elaborar inventivamente sua situação.

O consumismo abstrato a que tende a modernidade é a reação mais genérica e de mais longo alcance com que nosso tempo se encaixa nas tendências materialistas que lhe estruturam o movimento. As redes sociais permitem que, como os meios anteriores, este consumismo a que se dedica nosso tempo avance sobre o próprio indivíduo e, em parte, sobre o próprio sujeito mas, em contraste com eles, realizem esta última tarefa em compartilhamento com os demais. O narcisismo coletivo que as movimenta se caracteriza por fazer de espelho os olhos alheios e, por isso, não exclui antes requer o voyeurismo. A vontade de poder que exerço sobre o outro é a mesma que lhe autoriza a exercer meu narcisismo – mas será que isso tudo esgota a decifração do fenômeno?

Para nós, não é o caso, a ocupação da experiência vivida com a celebração abstrata do individualismo democrático promovida pela sua captura

nas redes organizadas pelo capital não esgota o entendimento com que, em tese, se pode ir além das teorias em circulação a respeito das redes sociais. A fixação virtualmente maníaca que miniredes como as que permitem formar os aplicativos de última geração nos aparelhos de mídia portáteis existentes e por surgir apontam para um fenômeno mais abrangente. A vontade de poder que se manifesta via redes sociais não tem a força daquela que nos projeta para seu interior e nelas nos amarra.

3. O APARATO E AS REDES: FETICHE TECNOLÓGICO?

Jodi Dean (2010) nos abre perspectiva para aprofundar o assunto, observando que, através da internet, estamos sendo capturados em e nos tornando prisioneiros de redes sociotécnicas que, vendo bem, se mantêm através da mobilização de impulsos em vez da satisfação de nossos desejos ou da ação transformadora. O principal em relação às mesmas não está no conteúdo por elas agenciado, mas no sequestro e dinamização da experiência vivida pelo aparato tecnológico. A autora leva as redes a sério o suficiente para discuti-las em referência aos movimentos políticos que nela intervêm, mas não por isso se impede de concluir que sua migração para e aparente intensificação neste território importam na paulatina sublimação sociológica destes últimos.

Há que denunciar os processos de comunicação e a interatividade promovida pelas redes sociais, observando que as mensagens que por elas circulam não estimulam sequer mudanças de atitude, porque, em geral, não são mais que mensagens para serem registradas, passadas adiante e arquivadas (para nunca mais ser consultadas), quando não é o caso de serem apagadas. As pessoas conquistaram com as redes mais que o poder de expressar publicamente sua opinião: através destas redes, elas de fato estão exercitando-o, ao postar, votar, comentar, compartilhar, etc. – mas isso não tem se revelado um avanço, defende a autora.

A comunicação pública se tornou um imperativo, um fato social no sentido durkheimiano, mas nisso há um ardil. O livre emprego da palavra não trouxe esclarecimento. As massas foram capturadas pelas redes, em vez de pô-las a serviço de uma práxis transformadora. O resultado disso é que, agora, o estado e as empresas não precisam mais se esforçar para divertir as massas, mantendo-as na ilusão e passividade. As massas mesmas assumiram esta tarefa. Os espetáculos da mídia corporativa e a propaganda abominável que essas massas supostamente contestavam

se tornaram objeto de sua própria criação, projetando em novo patamar a submissão voluntária a que se haviam imposto durante a primeira era da indústria cultural.

As pessoas se conectam e interagem livremente, conversam e debatem sem parar, o tempo todo, sobre os assuntos que bem entenderem; escrevem, filmam e fotografam – mas onde o tema não é pura e simplesmente banal, o que aparenta ser uma discussão, no fundo é uma falação carente de argumentos e finalidade. A mensagem pede ou recebe leitura superficial, não muda ninguém, em meio a um fluxo contínuo e avassalador de mais e mais mensagens, onde em geral são somente reações que circulam e, no máximo, se transacionam afeto (Dean, 2010, p. 91-126).

Muniz Sodré resume a tese, observando que:

Na rede eletrônica, as pessoas se conectam, não para comunicar um importante conteúdo, mas pelo êxtase da conexão, que não deixa de ser uma antecipação futurística daquilo já vislumbrado pela neurociência atual: a submersão virtual como contato à distância do cérebro com as máquinas (Sodré, 2014, p. 116).

Podemos deixar de lado o chamamento voluntarista à ação concreta com que Dean reage à situação por ela diagnosticada em termos que não estão distantes dos de Biagini. A autora revela nostalgia pela política e ainda vê futuro para o social. Para nós, fenômenos como as redes sociais, conforme ela nos descreve, são, ao contrário, um indício ou sinal de seu ultrapassamento. A pobreza de ideias ou irrelevância dos conteúdos tão comuns nas redes sociais, o emprego sistemático do recorta e cola, a prática continuada da retuitagem, os memes que se repassa com o conhecido “olha esta, olha aí”, não tem a ver apenas com o culto abstrato e rasteiro do indivíduo na era democrática.

O fenômeno também tem a ver com o fetichismo tecnológico que, impulsionado pelo capital em sua mais recente fase de desenvolvimento, mais e mais se apodera da coletividade na era da cibercultura. A cibercultura tem sido vista por nós como uma forma superior ou estágio avançado da indústria cultural. As redes sociais, pensamos, podem ser mais um trampolim com que nos jogamos no fetichismo tecnológico que lhe é intrínseco, conforme este foi vislumbrado pioneiramente por Adorno (cf. Adorno, 2008, p. 100-102).

Afinal de contas, elas não projetam na experiência vivida a sensação de uma democracia consumada, onde enfim todos estariam ou poderiam entrar em contato e falar de igual para igual com todos os demais? A palavra não é nivelada e posta em um mercado virtualmente transparente, submetido à injunção do sim e do não, da curtida ou rejeição, por parte de todos os outros? O fato de a vigília das novas gerações, atentas a tudo e a todos, estar passando a ficar sempre ligada em seus aparatos, para além da certificação narcisista e o exibicionismo compulsivo com que se cultua a nova personalidade democrática no ciberespaço, todavia indica um movimento mais amplo.

Para nós caberia pensar, com efeito, se este fenômeno não é um aspecto daquele movimento de tomada da humanidade pelo que foi chamado de armação pelo filósofo Martin Heidegger.

Heidegger entendia por tal uma interpelação ao mesmo tempo coletiva e anônima que nos é feita para confiar nosso destino que se consubstancia via avanço da tecnologia maquinística, destacando que este processo contém pelo menos dois aspectos principais. A clausura a que a armação nos conduz, ao nos tornar prisioneiros desta tecnologia, foi, pelo menos por um tempo, pensada por ele em conexão com os conceitos de maquinação e experiência vivida (cf. Heidegger [1936-1938] 2015). O primeiro dá conta da paulatina renúncia à criatividade poética e artesanal que tem lugar em nossa era, a ascensão de uma ordem cada vez mais autômata, anônima e sistêmica, assegurada por um mesmo aparato tecnológico. O segundo, subordinado ao primeiro e que interessa mais diretamente ao estudioso dos fenômenos de mídia, é o consumo da experiência vivida processada por muitos de seus dispositivos.

Quem sabe a compulsão com que nos prendemos aos celulares, muito mais do que às comunicações, cujo sentido não é senão girar em torno de si mesmas, não tem a ver com o chamado da armação? Quem sabe nossa afiliação às redes sociais, para além do culto do indivíduo, não tem a ver também com a fascinação que, no ocaso da figura do animal racional, nos cola os olhos às telas, nos prende às cores, sons e movimentos ao alcance do dedo, mais que à própria imagem, para não falar da palavra que nelas se joga?

No passado, a televisão comprimiu a experiência e a reduziu a simples imagem eletrônica, como o rádio e o telefone haviam feito eletricamente antes com a palavra. Hoje, a mídia digital interativa, especialmente quando

se torna portátil, assim procede em relação a nós mesmos, ao criar um não lugar ao mesmo tempo para o corpo e a ação do sujeito social. A emancipação da experiência vivida, da subjetividade, promovida com o avanço da economia de mercado e o desenvolvimento do individualismo, encontra com tanto defesa para seus efeitos mais deletérios, via a criação de ambientes tecnológicos capazes de produzir sua descarga. O cinema e os eventos de massas deram início ao processo. As formas de comunicação em rede as arrematam em sucessivos estágios de desenvolvimento. Os aparatos celulares lhe culminam o fetichismo.

O processo histórico levou as pessoas a se dispersarem em massas, visto que os fatores para que antes formassem comunidades e associações estão, em toda a parte, declinando. As pessoas se afastam e, no fundo, cada vez mais se estranham em presença das outras, apesar do fascínio que ainda causam as aglomerações e as descargas coletivas que, em meio a tanto, aliviam as tensões oriundas do fato de se viver só. As comunicações não só compensam cotidianamente esta perda de contato direto, mas ajudam a tratar a nostalgia e sofrimentos que ela provoca entre muitos. Os indivíduos podem com elas fazer contato com todos os demais conservando a distância asseguradora da liberdade conquistada por seu eu, porque virtualmente ninguém mais está longe do outro; e todos têm a seu alcance todas as informações que julgam importantes.

O avanço de nossos recursos e meios de comunicação todavia tem um preço – eles nos convertem em abstrações. Os aparatos, por si só, não têm como frear o enfraquecimento de nossa capacidade de agir coletiva e criativamente no plano concreto. O fato é que a palavra está perdendo a espontaneidade, e as expressões corporais, se não embrutecem, são cada vez mais inibidas. As pessoas se encontram cada vez menos qualificadas tanto a se entender como personalidades morais autônomas e integradas, quanto como sujeitos capazes de se apropriar do mundo como todo coerente de que fazem parte. O crescimento da distância objetiva entre suas personalidades e o avanço da impotência política individual que se vivencia no cotidiano, contudo, não nos projeta no vazio, onde logramos empregar nossa capacidade criativa ou, não sendo o caso, encontramos distração.

A experiência vivida com as telas de cristal líquido e a mídia digital interativa se evidencia neste momento, na medida em que nos permite dedicar à distração que nos impede de cair no vazio tempo de vigília não

empregado em uma atividade sistêmica objetiva. As obras e ações que não temos mais como criar por força da desocupação que traz um progresso mecânico têm agora um sucedâneo no manuseio dos aparatos cujos programas e ambientes se multiplicam, a solicitação é a do toque acelerado e contínuo, e o prazer pressupõe ou provém da falta de concentração e da anulação do pensamento.

Cabe pensar se as redes sociais não estão funcionando como via de acesso de uma experiência vivida cujo núcleo é o puro e simples manejar de aparelhos. Viabilizadas pela internet, recordemos, elas não são meras fibras materiais e ligaduras tecnológicas entre computadores. Por outro lado, são mais que simples ambientes de circulação de informações e conhecimento. Quem sabe se, para além de seu sentido específico de expressão do narcisismo coletivo na era da democracia de massas, elas não são também um pretexto ou via de instalação do que se tem chamado de fetichismo tecnológico?

António Fidalgo (2009) defende em sua análise que, mais importante do que o uso consciente ou alienante do aparelho celular, é estabelecer os princípios de sua ética, a fim de distinguir entre seu uso e abuso na prática (p. 95). Será, no entanto, que não nos projetamos em época na qual, para a maioria, a liberdade, o interesse e a conveniência da atitude ética tendem a desaparecer? Seguir por essa linha não conduz, como parece no caso do autor, a pensar em termos de uma etiqueta portadora de pouca relevância política e sociológica, embora saudável do ponto de vista moral e cotidiano?

Para nós, a resposta às perguntas é óbvia. Que o aparelho com que nos conectamos às redes seja útil é algo inquestionável. Que apenas a utilidade comande seu manuseio não o é. Através dele estamos sendo suspensos em redes que sinalizam o advento de uma nova era. A solidariedade moral que o aparato às vezes compromete e as intrusões que seu mau uso provoca na vida alheia são um subproduto de um processo ao mesmo tempo coletivo e impositivo que, abrangente e compulsivo, não tem mais como ser enfrentado com a predicação moral ou o apelo à autenticidade.

Querem alguns pensar que o principal na comunicação ainda é o conteúdo, mas pode ser que a era de o que lhe dava conta, o sentido, esteja ficando para trás, como outros, há tempo, já aventaram. As práticas de postagem e a conexão permanente podem por certo formar uma opinião pública gerosa e, eventualmente, colaborar para a ação política organizada.

Porém, parece-nos, como dito, que não é este o seu aspecto principal. Os processos citados dependem de fatores externos, como mostra a fortuna da chamada primavera árabe e dos protestos anticapitalistas de início da década. Querem outros nos convencer que o sentido destes aparatos reside nas trocas e interações sociais objetivas que eles agenciam tecnologicamente. O ponto a ressaltar é o pouco alcance sociológico da maior parte destas trocas e interações, se excetuarmos os contatos de caráter funcional e, portanto, lubrificantes do sistema social vigente em nosso tempo.

Geser (2004) observou, com razão, que, nos contatos que os aparatos celulares viabilizam a função fática é mais importante do que a informação veiculada, mas cabe pensar se aquela função ainda depende primordialmente de uma dinâmica puramente sociológica. Para nós, o problema com as redes não é que elas reforcem o comunitarismo mais estreito, como pretende o autor. O principal reside, em nosso ver, no fato de que, circunscrevendo a subjetividade ao imediato do equipamento, elas servem de alibi para a regressão da experiência vivida. As redes, pensa o autor, subvertem o social por reduzir o contexto de transação às relações aos seus amigos e contatos: embora isso possa ocorrer, tal não nos parece ser o mais relevante. A hipótese que vale a pena pensar é a de que, assim, elas antes fomentam o fetichismo que, há mais de um século, se desenvolve à sombra de nossos aparelhos de comunicação.

A possibilidade de se comunicar ou estabelecer contato com virtualmente todos os demais passou a ter contrapartida no crescente aprisionamento individual da experiência vivida aos terminais da megamáquina cibernética em que, na raiz, o mundo se vai tornando. A comunicação ubíqua e a conexão permanente se dão menos com os que integram sua rede do que com as formas e funções dos aparelhos a que se acorrentaram. O principal em relação às redes não está na falação que lhe toma conta, mas no sequestro e dinamização da experiência vivida pelo aparato tecnológico, na compulsão maníaca em que se tornou seu manuseio numa era de regressão da consciência.

Jody Dean fica no meio do caminho em sua análise, ao reconhecer a centralidade da “captura afetiva” agenciada pelas redes, sem deixar de postular que seu foco são as mensagens, os conteúdos que circulam nas redes. Pensando em avançar, sugerimos que, cada vez mais, o essencial reside antes no fetiche em que o próprio aparato e seus recursos se tornaram para os usuários. Atualmente, a experiência vivida no ciberespaço

da mídia portátil se gratifica sobretudo com o manuseio da máquina e a exploração de suas dispositivos, o virar das páginas e o clicar em botões, a rotação das fotos e a transmissão de arquivos, o abrir de pastas e a inspeção da trilha sonora, etc. Cada vez mais, “a interação se reduz a um diálogo interminável com a máquina” (Baudrillard, 1990, p. 30).

Paradigma ou arquétipo da experiência vivida na era das redes e da cibercultura é o sujeito que passa o dia preso à tela onde rodam seus games, ao console com que comanda seus lances e à cadeira onde aloja seu corpo, e se irrita com os chamados que o distraem disso; o sujeito que, reunindo todos estes itens, exceto a cadeira, mas com uma câmera monitorando o ambiente e conectado à internet, talvez acoplada a óculos, reage unicamente consigo mesmo em uma cidade onde a vida se tornou zumbi.

4. CONCLUSÃO

As redes sociais estão permitindo às multidões sair da obscuridade, empolgar a própria expressão e, assim, ganhar rosto, mas a via encontrada é problemática. O efeito global de seu movimento em conjunto é o giro cada vez mais rápido e banal de um carrossel de sons, imagens e palavras. As pessoas são ali, mas agora aos bilhões, os fantasmas aos quais o rádio e a televisão, em número pequeno, começaram a dar vida há cerca de um século atrás. O resultado deste gigantismo é a desvalorização da experiência vivida, a compulsão hipertélica por novas, e o conformismo ou a acomodação ao prazer assim descoberto com nossos aparatos.

O avanço das redes precisa ser visto, por isso, como expressão sociológica do individualismo democrático tanto quanto forma de reassuramento ontológico a que recorre uma época em que nos tornamos prisioneiros da técnica planetária: se não o fosse, haveria dificuldade em compreender sua presença em cenários ainda muito marcados pelas relações tradicionais, como exemplifica o caso do Islã. O fato de elas provavelmente reduzirem a sensação de isolamento e o crescente distanciamento moral entre as pessoas só pode ser entendido em conexão com um movimento através do qual somos, pouco a pouco, privados de outras artes que poderiam combatê-los e nos entregamos a próteses que reintroduzem a intersubjetividade em termos essencialmente artificiais e solipsísticos.

Destarte, verifica-se sem surpresa porque atualmente a comunicação, a participação, a interação são exaltadas à revelia do seu conteúdo, tornando-nos todos alunos de escola primária, a quem a professora deve exaltar,

qualquer que seja o conteúdo ou propriedade da manifestação, porque a manifestação vale mais do que a substância do enunciado. Entramos em era na qual a participação vale por si mesma, mas será que isso não é porque o ponto a levar em conta seja outro? Embora não tenha noção de onde e por que, cada vez mais gente se orgulha do fato de pura e simplesmente estar sempre ligado e, por aí, ir se exonerando da vida concreta e sua exigência de engajamento objetivo. Que juízo podemos fazer disso?

Argumentamos nestas páginas em favor do entendimento de que as redes emanam do fetichismo da mercadoria e instituem-se via a dinâmica da popularidade. Os aparatos que as viabilizam, no entanto, também estão envoltos por um fetichismo tecnológico e se sujeitam à dinâmica da armação. As comunicações que naquelas têm lugar são, por isso, menos reveladoras do que a concomitante captura do social pelo aparato multimídia ora em curso. As redes portam um aspecto ao mesmo tempo social e tecnológico. O primeiro diz respeito ao que permite a seus supostos sujeitos operarem; o segundo ao que lhes viabiliza. O aparato multimídia que as sustenta esconde, no entanto, um aspecto essencialmente comportamental, assinalando a redução tecnológica da experiência vivida ao seu aspecto puramente sensível, a uma espécie de sensibilidade residual, puramente “zooética”.

Às pessoas parece importar cada vez menos que se extraia o corpo do contato com a vida, agora que a vida se leva cada vez mais em abstrato, visto que, pela internet, o seu espectro conjunto está em toda a parte e de uma forma que cada uma não poderia experimentar concretamente no contato com seu aparelho, seja fazendo amizades, viagens, compras, sexo, etc. O vazio em que cada um vive em conceito está sendo mascarado pela ilusão objetiva de que tudo está ao nosso alcance de nossas mãos – nada se subtrairia à comunicação. Os conflitos e os diferendos ainda estão aí, inclusive neste plano, mas por meio dele eles, contudo, tendem a ser anestesiados, anulados, uma vez que, colocado na palma da mão, zunindo nos ouvidos e cristalizando a visão, o mundo sensível agora rodopia sem parar, conservando a espécie de fascínio que, antes do abate, paralisa o animal sob a mira da arma com sinal de luz.

A ambiguidade do fetichismo tecnológico correlato à armação e, portanto, da experiência vivida mais comum nas redes sociais provém do fato dele, apesar de tudo, ainda ser uma forma de estar junto, uma expressão, talvez nostálgica, da vontade de estar junto e se relacionar que o poderio

tecnológico vai quebrando, aos nos tornar mais moral e materialmente independentes uns dos outros, quando não é o caso de nos prometer um futuro pós-humano.

Dizia Günther Anders, ex-discípulo de Heidegger, que, com a televisão, o consumo de imagens adquirira mais valor que a experiência imediata da realidade (Anders, [1956] 2002, p. 117-241). Cabe pensar se, com os aparatos interagentes da nova mídia, não se vai além. Isto é, não se entra em um estágio muito mais radical da “obsolescência do homem” a respeito da qual o autor filosofava, visto eles substituírem o contato imediato com o semelhante pela absorção fetichista com a engenhoca como fonte privilegiada de gratificação existencial.

Os aparatos viraram motivo de obsessão, e dela não falta quem se orgulhe. As redes sociais que lhes justificam o uso são o engodo folclórico que nutre nosso romance com as máquinas, podem ser questionadas como mais uma via de nosso crescente e, em parte, silencioso aprisionamento na armação.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Current of Music*. Londres: Polity, 2008.
- ANDERS, Günther. *L'obsolescence de l'homme*. Paris: Ivrea, [1956] 2002.
- BAUDRILLARD, Jean. Videosfera y sujeto fractal. In *Videoculturas de fin de siglo*. Madri: Cátedra, 1990.
- BIAGINI, Cédric. *L'emprise numérique*. Paris: L'échappée, 2012.
- DEAN, Jody. *Web theory*. Londres: Polity, 2010.
- DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia*. São Paulo: Queroz, [1950] 1983.
- FIDALGO, António. O celular de Heidegger. In *Matrizes* n. 1 (81-98) 2009.
- FOX, Kate. *Evolution, alienation and gossip*. Oxford: Social Issues Research Center, 2001.
- FUCHS, Christian. *Social media: a critical introduction*. Londres: Sage, 2014.
- GESER, Hans. Is the cell phone undermining the social order? In Glotz, P.; Bertschi, S.; Locke, C. (eds). *Thum culture*. New Brunswick: Transaction, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.
- JENKINS, H.; Ford, S.; Green, J. *Spreadable media*. Nova York: New York University Press, 2013.
- LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

- LING, Rich. *New tech, new ties*. Cambridge: MIT Press, 2008.
- MATTELART, Armand. *Le profilage des populations*. Paris: La Découverte, 2014
- SIBILIA, Paula. *O show do eu*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SIEGEL, Lee. *Against the machine*. Nova York: Spiegel & Grau, 2008.
- SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- STREETER, Thomas. *The net effect*. Nova York: New York University, 2010.
- TURKLE, Sherry. *Alone together*. Nova York: Basic Books, 2011.
- TURNER, Fred. *From counterculture to cyberculture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Parte 3

Mídias Sociais como Espaço de Cultura

A carne e o bit ¹

EUGÊNIO BUCCI²

Minha líder acadêmica, a professora Maria Immacolata, pede que eu redija um texto sobre uma mesa que passou, ao que acedo enquanto é cedo. Ou antes que eu esqueça o dito e que a fala já feita pereça. Eu não estava preparado para escrever a respeito – e o que se segue é uma prova disso.

Começo por lembranças que parecem ordenadas por metáforas próprias do organismo, metabólicas, reativas, do tipo que nos incitam a ver o mundo como se o mundo fosse um ser vivo. Saí daquela mesa motivado, eu diria mesmo que saí energizado. Houve ali algo de neuronal e, por outro ângulo, algo de intensamente corporal. As imbricações entre o eletrônico e o biológico afloraram à epiderme do objeto de forma um tanto randômica à medida que uma voz deslizava na direção de outra voz. O tema comum seria “As Mídias Sociais como Espaço de Cultura”, de tal sorte que havia, logo de saída, um direcionamento pressuposto para que se abordassem os nexos lógicos – ou, quem sabe, paradoxais – entre a esfera das tão propaladas “práticas sociais”, dos costumes, dos saberes aproblemáticos temperados pelas manifestações estéticas problematizantes, e uma segunda esfera, que com a primeira não disputa espaço físico nem institucional, em que tem lugar a evolução feérica, ou deveríamos dizer, talvez, desmaterializante e luminescente das linguagens

1. Considerações a pretexto do emocionante painel, ou mesa energizante, que me coube a honra de mediar, durante a 14^a Ibercom. O tema seria “As Mídias Sociais como Espaço de Cultura”. Aí a coisa derivou. Ou quem delirou fui eu.

2. Doutor em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). É Professor Doutor do Departamento de Jornalismo e Editoração e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, ambos da ECA-USP, e Diretor do curso de Pós-Graduação em Jornalismo com Ênfase em Direção Editorial da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM, São Paulo-SP, Brasil).

nascidas da técnica e potencializadas pelos recursos algorítmicos do universo digital. Mais que isso, contudo, além disso e muito além do que seria o para-além disso, o que tivemos foram agulhas de sentido espetando a pele humana. Não cybercultura, mas uma “Cyberacupuntura” feita de pós-eletrodos pontiagudos.

Jorge González se pôs de pé e se dedicou a diferenciar humanos dos demais animais. “Mas isso de novo?”, argumentou meu hipotálamo. Equivocado. Jorge não reeditou o lugar comum. Principiou lembrando que teríamos nós (desde que se admita a premissa de humanidade em minha presente condição, o que me tornaria um a mais nesse vasto “nós”) a exclusividade não exatamente da linguagem, mas da metalinguagem. Seríamos então (já comigo incluído), os únicos seres vivos na Terra com a capacidade de falar sobre o que falamos, sobre nossas ações e enunciados, quer dizer, sobre a vida que só podemos viver por sermos seres cuja existência é dada não por células naturais, mas pela cultura (“segunda natureza”, se você quiser, mas essa conversa é velha).

Ele então “metafalou” sobre a memória – e sobre a memória da memória. Quem somos nós? Bichos portadores de memórias que se sabem memórias etc. Essas memórias são postas por nossas formas de representação que são, diretamente, formas de ação (sempre linguística), pois agir é significar. A questão é que representamos o outro (também supostamente humano) e interferimos sobre a representação do outro. Não raro, você de repente pode descobrir que a sua memória de si, ou da sua condição, é produzida pelo outro. Embora ele não tenha dito exatamente isso exatamente assim (coisa que você poderá verificar à vontade, folheando este livro), é assim que reverberou o que ele disse na memória (do outro) que dele me ficou (em mim, mas posto pelo outro que é ele).

Daí para as redes sociais, claro, é só um pulo. Cósmico. História, condição natural, representação digital, tudo se combina e se atrita num moto um tanto irreversível. O humano, que já era diferente de tudo o mais que possa ser considerado vivo no planeta, torna-se também diferente, e muito, do que tem sido até aqui. Considerando que progrido numa libérrima interpretação do que ele disse – interpretação metalinguística, por certo – e que, não obstante, está longe de estar errada, anoto que somos seres diferentes dos animais e mais ainda diferentes do que costumávamos ser, quando já éramos diferentes dos animais. Nossa memória é outra. Nossos processos cerebrais se modificaram.

Jorge me fez coçar a cabeça, massageando os folículos capilares quase extintos que carrego por teimosia. Algo de intrigante se prenunciava. Só aquelas ideias bastariam para desprogramar o roteiro de um painel que tinha tudo para ser mais culturalista do que frankensteiniano (não frankfurtiano), mas ainda havia mais por vir (e eu tentando tomar notas com caneta e papel, assim como era no princípio). Margarita Ledo insistiu um pouco mais no corpo – o feminino, por certíssimo – e desenhou seu percurso intelectual mostrando como por meio de ressignificações insurgentes (palavras minhas) as mulheres tomam posse não apenas do organismo que as identifica mas, principalmente, das narrativas que as constituem de si para si mesmas e, somente depois disso, para os outros. Ela afirma que o feminismo liberta o corpo masculino do próprio machismo e faz com que o discurso machista se desmanche no ar. Eu que não me sei machista me senti mais livre. Um trabalho a menos. Há mais, muito mais, no que ela disse em seu galego que tem pele de pêssego, mas isso que redijo agora há de ser suficiente.

Os presentes batiam palmas. Auditório pleno. Sucesso de público, imagine. E Lucia Santaella começou a ler seu texto bem escrito, com inconfundível caligrafia táctil, embora em tipos de imprensa. Ela tinha digitado sua letra de mão e tinha folhas de papel diante dos olhos. E veio com tudo em cima dessa história de técnica, de natureza, de... corpo e nome e nome do corpo. Lembrou Heidegger dizendo que o domínio técnico da natureza avança como uma fera enfurecida. Devo fazer uma pausa nesse cotovelo do compasso. A fera enfurecida é a selva, a besta, o demônio. A técnica é o suprasumo da civilização. A ideia de capitalismo selvagem flerta com essa de Heidegger. E, agora, o estágio avançadíssimo de monitoramento eletrônico da vida alheia que foi desvelado na NSA (a menina superpoderosa dos Estados Unidos) graças às inconfidências de Edward Snowden, está aí para expor a pulsão bestial que conduz a instituição do Estado supertecnológico. Outra vez, a tecnologia é a besta-fera que, ao dominar a natureza (do inimigo) não governa mais a sua própria. Mídias sociais, estimado leitor, são isso aí: a comidinha da menina superpoderosa.

Lucia Santaella invocou Marx, num dos lapsos em que saiu do texto, para quem o homem, dominando a natureza, dominava a sua própria. Mas agora, e isso quem diz sou eu, ao dominar a natureza pela técnica hipertecnológica, entrega-se a uma natureza superior que ele mesmo não

conhece nem domina. Mas ela foi além, ela também. Não resisto a citar um trecho:

As moléculas sintéticas derivadas do plástico que hoje pululam nas águas dos oceanos estão criando novas formas de vida, pós-biológicas e novas paisagens pós-naturais. São formas de vida de grande complexidade derivadas do surplus tóxico. Se levarmos essa questão às últimas consequências, podemos imaginar uma nova biosfera da qual a vida orgânica tal como a conhecemos desapareceu para dar lugar a novas formas de vida germinadas em ambientes tóxicos.

Ela falou de nós como pacientes de uma novíssima enfermidade, a enfermidade neuronal (conceito que toma emprestado a Byong-Chul Han), numa infecção que não é mais bacteriana ou viral. Corpo e bit, corpo e máquina, organismo e técnica.

Não tem mais jeito. Somos todos ciborgues, uns com inveja do marca-passo do outro, que é mais moderno mas só pode ser comprado na base do contrabando. Ao mesmo tempo, ela avisa, não caíamos no choramingo das crianças mimadas. De minha parte, bem que tenho avisado. A próxima revolução tecnológica será o câncer domesticado: mutação genética a serviço da técnica. A segunda natureza se fará matéria. E essa mesa me deixou saudades.

Tecnofilias y tecnofobias frente a la investigación y desarrollo de cibercultur@

JORGE A. GONZÁLEZ¹

A raíz de una charla inaugural impartida por Derrick De Kerckhove, una de las mesas de discusión se organizó sobre la pregunta: ¿en qué medida es posible pensar en la aparición efectiva de nuevos espacios para la cultura, creados por los medios sociales?

Esta pregunta no se puede responder de forma simple ni solo con los instrumentos conceptuales utilizados tradicionalmente para pensar las complejas relaciones entre la sociedad, la tecnología y la cultura.

Necesitamos una formulación diferente que voy a explicitar apretadamente en cuatro apartados analíticos que componen la estructura de este texto.

- La Sociedad observada desde su producción simbólica.
- Las tres dimensiones de las ecologías simbólicas.
- La relación sistémica entre el cerebro interno y el “cerebro” externo.
- De los Frentes Culturales al desarrollo de Cibercultur@.

Con toda seguridad, el tema que resalta en las modas intelectuales y organizacionales sobre dichos “medios” merece mucho más espacio. Sin embargo, prefiero optar por una colocación más reflexiva de las bases para replantear la pregunta.

I. LA SOCIEDAD OBSERVADA DESDE SU PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Los llamados “medios sociales” ¿crean formas nuevas de cultura?
Comencemos por la cultura.

1. Investigador del LabCOMplex, Área Cibercultur@ y Comunidades de Conocimiento, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

Como sabemos, la cultura no constituye algo aislado o flotante en las sociedades, sino que puede entenderse mejor como el estudio de *la totalidad de las relaciones sociales* desde el punto de vista de los procesos de significación (Giménez, 2006: 329-ss).

Ello tiene algunas implicaciones básicas para su adecuada teorización.

Además de la producción material de su vida, todas las relaciones sociales pueden analizarse pensadas desde los procesos de formación de sus *ecologías simbólicas* (en adelante, ES).

Con la noción de “ecologías simbólicas” designamos el conjunto total de relaciones de sentido que en una sociedad se construyen en la historia con un entorno físico, biológico, psicológico, social y cultural a través de la actividad cognitiva y sus dimensiones más complejas, como la mente, el discurso y la actividad modeladora y adaptativa de las identidades y alteridades de los diferentes y variados colectivos sociales. Esta dimensión cognitiva y simbólica sólo se puede lograr dentro de un ecosistema de soportes materiales de la actividad de representación de la sociedad. Sin ellos, la eficacia de la cultura en la construcción de identidades, en la reproducción de la sociedad, en el establecimiento de las tradiciones, en las vanguardias, es impensable. (González, 2012: 177)

La sociedad se deja entender mejor como una *totalidad organizada* (García, 2000: 68) en movimiento, es decir, como un *sistema complejo y por lo mismo, en equilibraciones dinámicas* y no como una “cosa” fija y estática. Tal y como lo planteó en su tiempo Marcel Mauss, todo hecho social debe ser considerado como un *hecho social total* (1979: 258-259). Un “hecho” simultáneamente *económico* (porque toda producción es siempre producción de algún tipo de valor); *político* (porque ese “valor” generado se produce solo mediante una forma particular de organización colectiva) y *simbólico*, porque tanto la producción como la organización están diseñadas colectivamente y tienen un sentido preciso y compartido.

La sociedad, para la ciencia, solo puede ser concebida como un devenir histórico, es decir, como un *proceso* en permanente construcción.

De este modo, sabemos que toda dimensión simbólica se construye, para efectos de su análisis, como totalidad relativa que considera otras determinaciones (económicas, políticas, históricas) como *activas* dentro del ámbito de su propia especificidad.

En otros términos, no existe (ni ha podido existir) ninguna sociedad humana que no sea productora (y también a su vez, producto) de una *segunda naturaleza* totalmente sígnica, semiótica, textual, discursiva.

A ésta, la escuela de Tartú, le llama *semiósfera*:

«La biosfera tiene una estructura completamente definida, que determina todo lo que ocurre en ella, sin excepción alguna [...] El hombre, como se observa en la naturaleza, así como todos los organismos vivos, como todo ser vivo, es una función de la biosfera, en un determinado espacio-tiempo de ésta». También en las cuestiones de la semiótica es posible un enfoque análogo. Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiósfera. La semiósfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo – de la semiósfera – hace realidad el acto sígnico particular. La semiósfera se caracteriza por una serie de rasgos distintivos. (Lotman 1996: 12)

La extensión que hace Lotman del espacio conceptual de la biosfera hacia la semiósfera, refuerza conceptual y empíricamente nuestra propuesta.

¿Pero cuáles son los componentes centrales de esas *Ecologías Simbólicas*? Para efectos de la teorización de la investigación y desarrollo de ciber-cultur@, consideraré que dichos componentes clave son la *información*, la *comunicación* y el *conocimiento*.

Estos componentes privilegiados, no agotan todas las posibles, pero su tejido y su textura conforman el núcleo tridimensional especial de dichas ecologías simbólicas.

Mediante estos tres componentes analíticos, se ejercen y diferencian las acciones e interacciones sociales, todas significativas, como parte distintiva de nuestra especie.

2. LAS TRES DIMENSIONES DE LAS ECOLOGÍAS SIMBÓLICAS

La dinámica de las ES puede ser identificada y estudiada mediante el diseño de *complejos empíricos* (García, 2000: 69-70) construidos a partir de la objetivación de tres tipos de actividades colectivas propias de la especie humana cuya trama las hace efectivamente inseparables:

- Las dinámicas para *establecer relaciones* entre cosas y hechos mediante signos y códigos, que llamamos **información** (Capurro y Hjörland, 2003),
- Las dinámicas para *organizarse y coordinar* sus acciones, que llamamos **comunicación** (Maturana y Varela, 1990: 165-167);
- Las dinámicas que, entrelazadas con las dos anteriores, conducen a la *resolución de problemas sin solución* mediante innovaciones, inicialmente de índole práctico-abstracto y posteriormente de carácter abstracto-concreto, que llamamos **conocimiento** (Piaget y García, 1982; García, 2000).

Por donde queramos comenzar el recorte, siempre nos encontraremos con las otras.

El fundamento de esta intrincada trenza simbólica ha sido paleontológicamente documentado y está ligado al curso de la evolución social de los sistemas tecno-económicos desarrollados por los humanos como estrategias de resiliencia para adaptarse a un entorno determinado.

Este racimo de adaptaciones viene pautado inicialmente por el entorno de la naturaleza y posteriormente por la innovación multidimensional que representó, en su momento y en su propia dinámica evolutiva, el habitat urbano. Algunos autores llaman "*antropoceno*" al período que comienza en el siglo XVII con la Revolución Industrial y el afianzamiento del capitalismo como sistema-mundo, particularmente como una fase intensamente perturbadora² del equilibrio de los ecosistemas hasta esas fechas (Crutzen, 2002). De ahí que más recientemente se esté generando un espacio interdisciplinario absolutamente necesario para comprender y explicar las complejas relaciones entre la sociedad y los ecosistemas, de tal manera que hoy en día los científicos tanto de disciplinas "duras" como "blandas", se han dado cabal cuenta de que la sociedad y la naturaleza, no pueden ser concebidos (y nunca debieron serlo) por separado.

2. Ver también la coincidencia con las "tres catástrofes" de Flusser, citado por Baitello (2012:27-28).

Esta conciencia ha desembocado en lo que más recientemente algunos estudian como “socio-ecosistemas” (social-ecosystems) que consiste en:

el estudio de las múltiples interdependencias entre procesos naturales y sociales a lo largo de diferentes escalas temporales y espaciales.³
(Becker, 2010: 9)

Y ya lo sabemos, si es social y humana entonces también es una actividad mediada por signos, por textos, por discursos.

De ahí mismo viene el fundamento de la idea de una *ecología simbólica* entendida como una función “elementalmente humana” (Cirese, 1984: 21), es decir, solamente desarrollada por la especie humana como estrategia compleja de *resiliencia*, de adaptación al entorno, siempre, por necesidad, espacial y temporalmente situada.

En esta perspectiva, las críticas que tratan como innatista o idealista la conceptualización de las “formaciones culturales transclásicas” o “elementalmente humanas”, que Cirese refiere siempre a las estructuras de la vida cotidiana de cualquier sociedad humana, no tienen ningún fundamento, pues las características y la estructura de dichas formaciones están siempre inmersas dentro de un proceso que posee coordenadas espaciales, temporales y socio-ecológicas particulares, que nada tienen que ver con esencias o sustancias atemporales.

Entonces, podemos entender una ecología simbólica como una relación compleja en devenir, con todos los niveles de la vida productiva y reproductiva, mediada simultáneamente por:

- a) signos complejos,
- b) formas de asociación complejas y
- c) formas de adaptación mediante innovaciones capaces de romper dependencias y establecer, por así decirlo, protocolos de acción que redundan en la ampliación de las capacidades, simultáneamente simbólicas, tecnológicas y organizativas.

Debemos al trabajo monumental de André Leroi-Gourhan (1997), discípulo de Marcel Mauss, los elementos suficientes para sostener esta idea de *interdefinibilidad* que liga inicialmente a la información, la comunicación

3. “study of the manifold of interdependencies among natural and social processes along different temporal and spatial scales.” (Traducción libre del autor.)

(y posteriormente al conocimiento) como unidad diferenciada distintiva de las capacidades de la especie humana:

... la repentina evolución atribuida a la abolición de la barrera prefrontal, al acceso a un pensamiento superior en el que los signos intervienen como instrumentos para dominar el ambiente externo; tal dominio, inconcebible sin lenguaje, es también inconcebible sin una organización social compleja. (Leroi-Gourhan, 1977:186)⁴

Los procesos de producción de *Información—Comunicación—Conocimiento* así como su compleja dinámica, forman una totalidad inseparable, con características determinantes de interdefinibilidad (García, 2006: 182), en todos los procesos de actividad de las sociedades humanas. Es por tanto imposible concebirlas por separado o mutilando a cualquiera de ellas.

Esta mutilación me parece que acontece con la moda intelectual de estudiar las así llamadas “tecnologías de información y comunicación” sin relación alguna con los procesos de desarrollo y construcción de conocimiento.

Como lo he afirmado en otros textos, toda tecnología de información y comunicación que no se conciba también como una tecnología de conocimiento, se convierte en una *tecnología de desconocimiento* (González, 2012: 197).

Recientemente, varios autores coinciden con la importancia de estudiar la producción social del desconocimiento, las raíces sociales de la ignorancia (Proctor, 2008; McGoey, 2012) para comprender mejor la dinámica de la realidad social contemporánea.

En síntesis, solo cuando consideramos estas tres dimensiones como interdefinibles, podemos acceder a una caracterización menos episódica y solo descriptiva de las ES.

Cabe ahora sí, preguntarnos por esta relación y las interacciones que se generan con las plataformas de software que proporcionan *servicios de redes sociales*. Ni “medios sociales” ni “redes sociales”. Ambas denominaciones

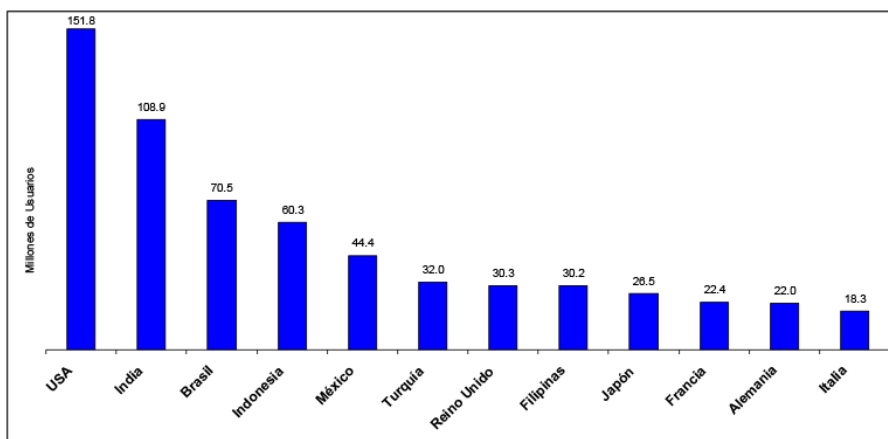
4. “... tale improvvisa evoluzione è stata attribuita all’abolizione dello sbarramento prefrontale, all’accesso a un pensiero superiore in cui i simboli intervengono come strumenti per dominare l’ambiente esterno; tale dominio, inconcepibile senza linguaggio, è pure inconcepibile senza un’organizzazione sociale complessa.”

se prestan a usos metafóricos muy socorridos, pero poco o nada controlados, con lo que pierden toda su capacidad heurística de diferenciación e integración en el proceso de conocimiento.

En otras palabras, aunque parezca obvio, las redes sociales *no son efecto* del software informático o la Internet. Por el contrario, constituyen formas básicas de organización social que pueden ser, en algunos aspectos, potenciadas o limitadas por dichos servicios.

Sin embargo, cabe preguntarnos, ¿cómo están transformándose nuestras ecologías de información, comunicación y conocimiento con el crecimiento exponencial de los usuarios del Facebook, Instagram, Twitter y otras más?

Figura 1. Clasificación de usuarios de Facebook en 2014 (millones de usuarios)



Fuente: <<http://www.statista.com/statistics/268136/top-15-countries-based-on-number-of-facebook-users/>>

Con algunas pequeñas variantes en las cifras según distintas fuentes, en la Figura 1, observamos que salvo por los Estados Unidos y el Reino Unido, entre los primeros ocho países con mayor cantidad de usuarios de Facebook en el mundo, seis de ellos no son países considerados como altamente desarrollados y están por muchos indicadores lejos del centro del Sistema-Mundo.

¿Cómo afectan estas prácticas las respectivas culturas de información, comunicación y conocimiento de dichas sociedades? ¿Qué transformaciones están produciéndose en los sistemas de información, comunicación y conocimiento? ¿Cómo se modulan y modelan sus ecologías simbólicas?

Pienso que estas preguntas no pueden ser contestadas de forma abstracta, sino que deben conducirse en investigaciones empíricas concretas para poder constatar o falsear nuestra idea. Sin embargo, esto es motivo de otro desarrollo que no cabe en este texto. Veamos pues una perspectiva de cómo las “tecnologías” se relacionan con la “mente”, con la inteligencia, como capacidad de resolver problemas concretos mediante el intelecto.

3. LA RELACIÓN SISTÉMICA ENTRE EL

La tecnología a lo largo de toda nuestra historia se desarrolla por el ejercicio de fabricar instrumentos que no sólo son utilizables como herramientas, sino que son directamente utilizados para fabricar *otros instrumentos* llamados adecuadamente *metainstrumentos* por Cirese (1984: 110).

Esto implica la “valoración”, por ejemplo, de un tipo de piedra cuya consistencia es más dura y sólida, para con ella golpear de cierta manera sobre *otra piedra* de consistencia distinta, acción con la que se generan lascas filosas, que servirán como herramientas para cortar segmentos *más finos* de diversos materiales. La flecha o la lanza, operan como instrumentos imprescindibles para una caza efectiva de presas, sean para la alimentación o la defensa. La piedra más dura funciona entonces como un *metainstrumento* bastante complejo (De Beaune, 2004: 139-ss).

En otras especies animales se ha constatado el uso de herramientas como prótesis del cuerpo: los cuervos de Caledonia utilizan varitas de distintos tamaños para conseguir alimentos y junto con otras especies con comportamientos similares, han llamado la atención de los biólogos por su sofisticado modo de resolver problemas (Taylor, Hunt et al. 2007: 1504 y ss).

Pero es en la especie humana donde todas las evidencias acumuladas hasta el momento apuntan a que el proceso de creación de instrumentos complejos ha sido simultáneo al desarrollo de *metalenguajes*, es decir, un tipo de lenguajes complejos que son capaces no solo de nombrar los objetos, sino de *hablar de lo que se habla* sobre los objetos.

No es posible la existencia de tal tipo de complejos *metainstrumentos* sin la copresencia de los *metalenguajes*, que son los que nos permiten anticipar, diseñar, imaginar y generar aquellos. Por correspondencia, no es posible generar metalenguajes sin la compleja relación neurológica (interna) y las coordinaciones externas que producen los metainstrumentos.

De esta forma es preciso tomar distancia, tanto de los *pansemiotismos* (todos “somos” discursos fluidos para desconstruirnos), tan recurridos en el ámbito de los estudios de comunicación, como de los *materialismos* chatos (solo importa, en última –o única– instancia, “lo material”).

Ninguna de estas posiciones extremas es capaz de conceptualizar de forma adecuada la generación de sentido, plenamente simbólico, como actividad concomitante a toda acción tecnológicamente mediada sobre cualquier materia.

Cognición, semiosis y acción material sobre el mundo han ido *siempre juntas*.

Para efectuar estas acciones, los humanos desarrollamos lo que Vygotski llamaba “funciones superiores de la inteligencia” y si tomamos el cerebro biológico como unidad de observación, tales funciones se construyen *de afuera hacia adentro*.

Esta concepción marca claras tomas de posición frente a cualquier reducción cognitivista e intimista de la mente: lo que llamamos la inteligencia humana depende del tipo de mediadores externos, generados por y en cada sociedad específica. En otras palabras, esta postura de la psicología histórico-cultural fundada por Vygotski y su grupo de trabajo, nos lleva a entender, para todas las etapas de la humanidad, la indisoluble relación entre el *cerebro interno* (las funciones superiores de la inteligencia individual) y las “*formaciones extracorticales*”, todo un ecosistema de soportes materiales y de mediadores concretos disponibles en un *contexto específico*, que desde la sociedad se incorporan orgánicamente en el individuo.

Es a partir de dicha incorporación, que se genera un proceso dialéctico entre el cerebro “externo” (todo ese conjunto de mediadores sociales disponibles, cultural y socialmente determinado) y el cerebro interno (biológico, dotado de redes neuronales conectadas y secuenciales en la corteza cerebral).

Los signos, la materia básica de la cultura, operan funcionalmente como *otro tipo* de “neuronas” (a todo título, *sociales*) sistémicamente conectadas con las neuronas cerebrales (biológicas). Es por esta razón que no basta solamente evocar la relación con el “contexto”, sino que su vínculo debe ser explicitado en función de lo que Del Río (1997:127) llama “*arquitecturas culturales*” pasadas y presentes, como modeladoras de las funciones superiores de la inteligencia:

El contexto externo es para el hombre a la vez un contexto natural y psicológico, del mismo modo que nuestro cerebro se construiría tanto con los estímulos naturales como los culturales. Los estímulos son re-presentados o transmitidos, conectados por nuestro sistema nervioso. Y si las neuronas median internamente en escalonamientos sucesivos (o re-presentaciones: hacer presente el estímulo a la neurona siguiente con una modificación semiótico-biológica, y así en conexiones o re-presentaciones sucesivas) los signos culturales median externamente y suponen otro tipo de re-representación. Ambas son sin embargo sistémicamente congruentes. De este modo, tanto las nociones de semiósfera, como de cerebro externo y la de arquitecturas flexibles de la conciencia como “neoformaciones neurales” nos presentan la acción sobre la cultura a la nueva luz de una *acción directa sobre la mente, el desarrollo y la educación* (énfasis nuestro). (Del Río y Álvarez, 1997: 120)

Otra de las virtudes, a mi juicio enormes, de esta propuesta, estriba en que el estudio y el análisis de tales *arquitecturas culturales* generan no solo capacidades cognitivas, sino que ejercen un efecto fundamental de diseño sobre la educación sentimental, la sensibilidad, el gusto, la moral, la ética, la responsabilidad y el compromiso colectivo:

Sólo el análisis cuidadoso de las arquitecturas culturales del hecho humano, pasadas y presentes, permitirá diseñar con lucidez las alternativas más viables de futuro. Igual que es preciso preservar el banco evolutivo del genoma humano, lo es preservar el gran legado histórico-cultural de lo que podríamos llamar el <culturoma humano>: el conjunto de modelos culturales para construirnos nosotros mismos, especialmente en lo relativo a sus elementos morales y directivos. Este legado puede ser aun más precioso que el legado de la salud física en una especie como la nuestra. (Del Río y Álvarez, 1997: 127)

En el trabajo de fundamentación de la propuesta de Frentes Cultures durante el proyecto FOCYP comenzamos a concentrar energía y recursos precisamente en la dirección de construir sistemas de información empírica, básicos para poder entender la especificidad del desarrollo cultural en México, cartografiando así algunas de las transformaciones durante el siglo XX que generaron lo que hoy vivimos en México (González, 1995):

Los públicos no nacen, se van construyendo en relación con un ecosistema de soportes materiales sin los cuales el acceso a las disposiciones que se requieren para degustar las obras es, si no imposible, muy escaso y aleatorio. Esa es la ecología de los soportes materiales cuya historia de su creación, mantenimiento, distribución y oferta en el tiempo todavía nos es invisible. Pero el tercer escenario –el más importante– es cuando la trayectoria se pone en relación con una variedad de ecosistemas de soportes materiales de la cultura. Eso conforma, para mí, una ecología simbólica. (González, 2012: 222)

La investigación neuropsicológica-histórico-cultural contemporánea, continuadora de los trabajos de Vygotski y Luria, paso a paso está documentando empíricamente la configuración funcional de diferentes “neoformaciones” corticales en diferentes culturas⁵, con lo que se establece un puente comparativo interesante y científicamente plausible con otras aproximaciones sociológicas más recurridas en el ámbito de los estudios de comunicación, tales como los conceptos de *habitus*—*campo* de Bourdieu (1979), y la menos conocida, pero no menos importante, *producción antropológica* de Bertaux (1979).

La tecnología no puede ser estudiada de forma rigurosa solo como instrumentos, dispositivos, “extensiones” o prótesis (que podría ser una de sus características o propiedades), sino como un *proceso* y para ello conviene considerarla como un vector, es decir, una fuerza con orientación que permite o impide hacer algo y *hacer hacer* a otros, pero también *con* otros. Desde sus orígenes – ya lo vimos con el nacimiento de una nueva especie de homínidos – la tecnología aporta y habilita o deshabilita diferentes facultades de *poder*.

Si seguimos la argumentación atrás expuesta, toda tecnología de “información y comunicación” es también, de hecho, una *tecnología de conocimiento*.

Si no incluimos los *efectos de conocimiento*, esos procesos de diferenciación e integración de situaciones problemáticas en estructuraciones maximizadoras sucesivas, como bien nos mostró Piaget (2010: 34-ss) dentro de esa tríada indivisible, esta omisión no resulta jamás inócua, sino que, por el contrario, en tanto que mediaciones que habilitan capacidades de poder, las convierte en monumentales *tecnologías de desconocimiento*.

5. Del Río y Álvarez (1997: 120) citan los trabajos de Tadanobu Tsunoda: *The japanese brain*, Tokio, Taishukan, 1985 y de Mecacci: *Identikit del cervello*, Bari, Laterza & Figli, 1984.

Esto es, las TICs se convierten por dicha carencia, en tecnologías de desintegración, indiferenciación, deslocalización, desubicación, insensibilización, desconexión, desorientación y de vaciamiento del vínculo moral de lo que llamaba Flaubert, la “educación sentimental”.

Verdaderas tecnologías de la ignorancia, cognitiva, pero más grave y especialmente *ignorancia emocional*.

No pretendo de ninguna forma satanizar o estigmatizar dichas tecnologías, sino más bien advertir que una enorme mayoría de los estudios y análisis sobre ellas y su impresionante circunstancia, permanece atrapada en lo fascinante y prometedor de sus capacidades (“inteligencia colectiva”, “convergencia cultural” “aldea global”, etc.) así como de sus propiedades de velocidad e intensidad para conectar “prosumidores”, capaces de generar sus propios contenidos en acciones de creatividad remarcable y otras variadas propiedades de los equívocamente denominados “*medios sociales*” o por simple comodidad “*social media*”.

En el fondo Facebook, Twitter, LinkedIn y los demás, son básicamente plataformas informáticas conectadas a la red de Internet que facilitan lo que en inglés se llama “social networking”, facilitan las acciones de conectarse con otros, que ya eran parte de sus redes sociales de convivencia primaria, o con otros “otros” que, sin previo conocimiento o contacto social, se juntan virtualmente porque sienten o gustan de prácticas similares. Justo lo que Bauman (2003) llama “comunidades estéticas”, que bien pueden surgir como grupos de aficionados (*fans*) o como agregado de indignados (¿anti-fans?), como ha ocurrido más recientemente en diferentes movimientos sociales en distintas sociedades (Schachtner, 2012; Galindo y González-Acosta, 2013; Krohling-Peruzzo, 2013). Al llamar metafóricamente “medios sociales” o “redes sociales” a las plataformas tecnológicas más conocidas dentro de la red de Internet de manera simplista perdemos de vista sus interrelaciones, su dinámica y su eficacia, hasta ahora escasamente teorizadas, sobre las ecologías de información, comunicación y conocimiento de toda sociedad en particular. Por ahí es la vía como tiene que estudiarse la relación entre las llamadas “neoformaciones corticales”.

La propuesta de Kerckhove, reconocido como un relevante continuador del pensamiento de McLuhan, para comprender la “nueva” realidad electrónica que vive el mundo, no obstante haber sido en su momento interesante y creativa, se queda sin embargo limitada a constataciones parciales que él imputa a la modulación electrónica de la cultura contemporánea:

El entorno ha dejado de ser un contenedor neutral para nuestras actividades. Está hecho de información, se ha vuelto “inteligente” y a través de los medios, todo está llegando a ser abierto⁶. (Kerckhove, 1997: 179)

El “entorno”, conforme lo que he venido exponiendo de la perspectiva de la psicología histórico-cultural, jamás ha sido un “contenedor neutral de nuestras actividades” y tampoco, en toda la evidencia de la investigación en distintas disciplinas, se está volviendo “inteligente”. Con esta concepción, más cauta en términos sociales, pero igualmente cercana a las tesis sobre la “convergence culture” de Jenkins, me parece que no es posible desarrollar una teoría adecuada, con respaldo científico de los procesos que estudiamos, pues ambas posiciones se concentran más en ofrecer descripciones y detalles de las características de lo que suponen que está sucediendo y descuidan el proporcionarnos una estructura de relaciones, un mecanismo (*a la* Bunge), pero su más grave carencia está especialmente en una representación de las transformaciones que permita no solo entender, sino transformar el objeto.

Con lucidez sociológica, Nick Couldry (2011) critica la debilidad descriptiva y el entusiasmo acrítico, en muchos sentidos pre-científico, pre-sociológico, de la alegre y seductora perspectiva de la “convergencia tecnológica”, de la cuál Henry Jenkins quizá sea tal vez el más conocido e influyente. Coincido plenamente con la crítica de Couldry:

... sería más productivo poner nuestras visiones de lado y atender más de cerca la conflictiva diversidad de lo que sucede por debajo de la esperanzadora etiqueta de la convergencia⁷. (Couldry, 2011: 499)

Es precisamente la desconexión de las descripciones de la “convergencia” con sus determinaciones estructurales e históricas específicas, lo que esta crítica propone, sin negar en absoluto la pertinencia del estudio de los procesos que subyacen al objeto.

6. “The environment has ceased to be a neutral container for our activities. It is made of information, it is becoming “intelligent” and, via the media, everything is coming out into the open.” (Trad. libre del autor.)

7. “... it would be more productive to put our visions aside and attend more closely to the conflicted diversity of what goes on under the hopeful badge of ‘convergence.’” (Trad. libre del autor.)

En la misma línea que la convergencia cultural, los llamados “medios de comunicación” (desafortunadamente sin el menor rigor, se sigue incorporando a la red de Internet en esa pseudo-categoría) han sido entendidos de forma conceptualmente pobre, excesivamente descriptiva y muy poco diferenciante.

Esos objetos de conocimiento no pueden ser entendidos simplemente como “medios”, sino como organizaciones complejas cuyo trabajo primordial es la producción y difusión de visibilidad pública (Thompson, 2005: 35-36), otra forma de llamar al capital simbólico (Bourdieu, 1979: 171-172) por cuya generación, distribución y apropiación luchan los diferentes agentes sociales, colectivos e individuales.

En medio de todas esas tensiones, los mal llamados “medios”, de ninguna manera son neutrales. Son parte activa de la estructura de ejercicio del poder en la sociedad contemporánea a diversas escalas.

Pero si bien no son “medios” (porque lo suyo no es *mediar*), tampoco son de “comunicación”, debido a que la relación histórica que ha construido con sus “audiencias”, ha sido (hasta la llegada de Internet y las llamados “redes o medios sociales”) más agudamente unidireccional, es decir, una relación no dialógica de información unidireccional (Gumucio, 2006: 5-6).

Entiendo perfectamente que *el uso social de las palabras* (y en este caso, debería ser de los conceptos) les otorga un valor y un peso indiscutible en la gestión de la esfera pública, justo como funciona el periodismo. Sin embargo, cuando nociones metafóricas, recurrentes en otros campos y a su vez poco controladas en términos científicos, son empleadas, sin más, en el trabajo de construcción rigurosa de conocimientos, las cosas desafortunadamente, no operan igual.

De hecho, mucho del trabajo de la ciencia ha residido en la deconstrucción de prenociones e intuiciones, sacadas del sentido común, de las letras o del periodismo, que, si bien, nos proporcionan metáforas sugerentes cuyo valor evocativo puede ser inmensamente atractivo y eficaz en la producción misma de capital simbólico, en la medida en que dichas metáforas no diferencian ni integran con mayor rigor el tipo de procesos que están detrás de tales expresiones, al menos en el trabajo de investigación científica, deben ser criticadas y superadas por conceptos y configuraciones de conceptos que permitan volver inteligible, no solo las características y propiedades de los observables (etapa en la que se queda la mayoría de los estudios que los utilizan), sino la inferencia de las relaciones estructurales

que necesitamos para *comprender* dichas propiedades. Pero especialmente, si queremos hacer una buena y potente teoría, la ciencia está obligada a desarrollar una *representación de los procesos sociales y simbólicos* que sea capaz de *explicar*, tanto las estructuras, como las particularidades descritas de su accionar en el mundo social. He sostenido en numerosas ocasiones que los estudios de comunicación han quedado atascados desde hace mucho tiempo en esta trampa. Dichos estudios, al estar centrados en la observación descripción y objetivación de las *propiedades* de los sistemas que estudian, han dependido fatalmente de distintas modas intelectuales basadas en nociones y metáforas *sexies*, sugerentes y atractivas que, sin embargo, en mi opinión, han detenido el desarrollo de una teoría potente de los procesos de comunicación en nuestras sociedades.

Todas las disciplinas científicas – ya nos lo mostraron con plena suficiencia la Epistemología Genética – se establecen como tales, solo cuando son capaces de *representar procesos* (construidos mediante mecanismos *trans-objetuales*), es decir, cursos de acción de transformación de estructuras de relaciones (construidas mediante mecanismos *inter-objetuales*) donde adquieren sentido, comprensión y pertinencia, las regularidades, características y propiedades (construidas mediante mecanismos *intra-objetuales*) de los observables que el trabajo de pesquisa permite recortar y objetivar (Piaget y García 1982: 250-251).

La ciencia no se detiene solamente en descripciones y constataciones de relaciones causales, expresadas, eso sí, en lenguaje atractivo y en el mejor de los casos intuitivo, sino que debe proporcionar *explicaciones plausibles* que convierten a una teoría en un poderoso sistema de transformaciones (García, 2000: 140).

EPÍLOGO: DE LOS FRENTES CULTURALES AL DESARROLLO DE CIBERCULTURØ.

En la apertura de la discusión, De Kerckhove se cuestiona si “debemos temer a la transparencia provocada por los *medios sociales*” [transparencia ¿para quiénes? ¿de quiénes? ¿en dónde y cuándo?] por “si podemos hacer algo al respecto” [¿con quiénes?, ¿contra qué intereses?, ¿desde dónde y hacia dónde?] y sobre “cómo facilitar la transición de ser ciudadanos privados para volvernos un nodo en una red global” [¿son los mismos “ciudadanos” aquellos de una esfera pública totalmente distinta a la conceptualizada geopolíticamente desde el norte?] (González, 2014: 35-37).

Interesantes y agudas preguntas, que desafortunadamente no alcanzan para generar las respuestas honestamente planteadas por él y otros autores, mientras permanezcan arraigadas en pseudo-conceptos, que a su vez generan pseudo-observables y pseudo-teorías de esta aguda cuestión que, tanto a De Kerckhove, como a muchos otros, nos parece, quizás por razones diferentes, crucial.

Sostengo que esta relación entre *información—comunicación—conocimiento* puede ser desarrollada y enriquecida de forma participativa y dialógica para retejer lazos sociales.

En el sentido que Del Río apunta, es posible *rediseñar* la relación entre el cerebro interno y el “cerebro” externo mediante la intervención en los mediadores culturales concretos. Pero esta operación compleja, no será ni fácil ni apresurada. Requiere de tiempo y de diagnósticos adecuados, de conceptos más finos y construcciones necesariamente interdisciplinarias.

Desde la etnosociología, a través del estudio de las formas de luchas, resistencias y estrategias diversas mediante las que se ha generado la relación social de hegemonía tenemos poco a poco diagnósticos específicos en distintos Frentes Culturales (González, 2012: 135-168). Mediante ellos hemos ido documentando bajo la perspectiva de la construcción social del consenso y la legitimidad de cierta configuración socio-histórica de la cultura contemporánea en la religión, las ferias y las telenovelas (González, en prensa).

Gracias al enorme trabajo de la psicología histórico-cultural inspirada en Vygotski y desarrollada por varios colegas en distintas partes del mundo (Wertsch, Del Río y Álvarez, 1997) y al trabajo de la formación y transformación de las estructuras antroponómicas (Bertaux, 2015), el diálogo con la perspectiva de los Frentes Culturales (González, 2012: 135-168) se ha complementado con herramientas más finas a escalas distintas.

La transformación, acompañada de un conocimiento profundo, a la vez detallado y procesual, de las *ecologías simbólicas* y los sectores subalternos, históricamente empobrecidos, desenergetizados y degradados de América Latina (¿dónde están aquellos “ciudadanos privados” inventados?) resulta una condición necesaria, aunque no suficiente, para generar un cambio social cada vez más urgente.

Es mediante el diseño, la apropiación y el ejercicio horizontal y dialógico de sus propios *sistemas de información*, sus propios *sistemas de comunicación y de conocimiento* (el conjunto de mediadores culturales) que las respectivas *culturas de información, comunicación y conocimiento* pueden rediseñarse.

El efecto configuracional de todo ello, implica la transformación de sus propias *ecologías simbólicas*. Para ello pueden o no utilizarse las plataformas de servicios de redes sociales. Eso lo tiene que decidir la propia auto-organización frente a los problemas muy claros y definidos.

Este es el propósito de la perspectiva que yo llamo la *investigación y el desarrollo de cibercultur@* (González, 2012; González 2014), en la que lo importante no son solo los instrumentos, o la conexión tecnológicamente mediada, compulsiva y por cualquier motivo pseudo-conceptualmente supuesto, sino el balance social, cognitivo, directivo y político de enfrentar problemas concretos para generar conocimiento local para superarlo. Romper las estructuras del desconocimiento impuesto. Esto se realiza a través de diversos mediadores, artefactos culturales, que faciliten y potencien las relaciones horizontales, en red (no solo “computacionalmente” mediada, pero reconozco que con ayuda de dicha mediación el efecto puede ser ampliado), sean capaces de producir *conocimiento situado* (González 2014: 40-41).

En otras palabras, la prioridad está en la energía que tenemos que generar y emplear para la construcción de la configuración *nosótrica*, del *nosotros* (Lenkersdorf, 2010) y desde ahí podemos decidir cuáles tecnologías, cuándo y cuántas.

Pero nunca al revés, como las visiones *tecnofílicas* sobre la convergencia, la transparencia y la democracia digital, que se consideran “neutrales”, incluso de manera ingenua y bienintencionada, postulan. Tenemos que romper los círculos viciosos en los que la percepción y la acción colectiva permanecen atoradas, atrapadas, atascadas.

Necesitamos rediseñar, re-ingenierar, arquitecturas culturales solidarias, deliberada y delicadamente construidas para que, como nos lo planteaba con toda pertinencia Miguel de Unamuno, nos permitan y motiven, junto con muchos otros, a pensar *muy alto* y sentir *muy hondo*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, Amélia (Ed.). *Hacia um currículo cultural. La vigencia de Vygotski en la educación*, Madrid, Fundación Infancia y Aprendizaje, 1997.
- ASKANIUS, Tina & Liv Stubbe Østergaard (editors). *Reclaiming the public sphere. Communication, Power and Social Change*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2014.

- BAITELLO JUNIOR, Norval. *O pensamento sentado. Sobre glúteos, cadeiras e imagens*, Porto Alegre, Editora Unisinos, 2012.
- BAUMAN, Zigmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI, 2003.
- BECKER, Egon. Social-ecological systems as epistemic objects, en Glaser, Krause, Ratter & Welp (Eds.) *Human-Nature Interactions in the Anthropocene*, Op. Cit. pp. 37-59, 2012.
- BERTAUX, Daniel. *Destinos pessoais e estrutura de classe. Para uma critica da antropológia política*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- . Le care comme partie émergée de la production de la vie. *Revue des sciences sociales (Vers une société du care?)*, Núm. 52, Édité par Catherine Delcroix, Juan Matas, Daniel Bertaux, Strasbourg, PUS, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979.
- CAPURRO, Rafael y B. Hjörland. *Concept of Information*, 2003, <<http://fiz1.fh-potsdam.de/volltext/stuttgart/04058.html>> (Acceso, Julio 2015).
- CIRESE, Alberto. *Segnicità, fabbrilitá, procreazione. Appunti etnoantropologici*, Roma, CISU, 1984.
- COULDRY, Nick. More sociology, more culture, more politics, *Cultural Studies*, 25:4-5, 487-501, 2011.
- CRUTZEN, Paul. Geology of mankind, *Nature*, 415, 23, 2002.
- DE BEAUNE, Sophie A. The Invention of Technology, *Current Anthropology*, Vol. 45, No. 2, April 2004, pp. 139-162.
- DE KERCKHOVE, Derrick. Internet es un nuevo paso en la evolución humana, *Muy Interesante*, 229, 2000. [<<http://www.muyinteresante.es/cultura/arte-cultura/articulo/derrick-de-kerckhove>>], (Acceso: julio 2015).
- . *The skin of culture*, London, Kogan Page, 1977.
- DEL RÍO, Pablo y Álvarez, Amelia. ¿Saber o comportarse? El desarrollo y la construcción de la directividad, en Amelia Álvarez (Ed.), Op. Cit. pp. 101-131.
- GALINDO, Jesús y José Ignacio González-Acosta. #YOSOY132. *La primera erupción visible*, México, Global Talent University Press, 2013.
- GARCÍA, Rolando. *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- . *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación de la investigación interdisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 2006.

- GIMÉNEZ, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura* (I), México, CONACULTA, 2006.
- GLASER, Marion, G. Krause, B. Ratter & M. Welp (Eds.). *Human-Nature Interactions in the Anthropocene: Potentials of Social-Ecological Systems Analysis*, London, Routledge, 2012.
- GONZÁLEZ, Jorge A. Coordinadas del imaginário. Protocolo para el uso de cartografías culturales, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2/1, 135-161, 1995.
- . *Entre cultura(s) e cibercultur@(s). Incursões e outras rotas não lineares*, São Paulo, UESP, 2012.
- . Researching and developing cybercultur@: Emerging local knowledge communities in Latin América, em Askanius, Tina & Liv Stubbe Østergaard, *Reclaiming the Public Sphere*, Op. Cit., pp. 26-46, 2014.
- . *Mais cultura(s). Ensaio sobre comunicação, cultura e sociedade*, Natal, UFRN, em prensa.
- GUMUCIO, Alfonso. *Tiempo de milagros: tres retos de la comunicación para el cambio social*, Lima, Centro de Competencia en Comunicación para América Latina. 2006.
- HAY, James & Nick Couldry. Rethinking convergence/culture, *Cultural Studies*, 25:4-5, 473-486, 2011. [DOI: 10.1080/09502386.2011.600527]
- KROHLING-PERUZZO, Cicilia. Movimentos sociais, redes virtuais e mídia alternativa no junho em que “o gigante acordou (?)”, *MATRIZES*, 7, 2, jul./dez., São Paulo – Brasil, p. 73-93, 2013.
- LENKERSDORF, Carlos. El ‘nosotros’ en el contexto maya-tojolabal, en Melgar, Ricardo y Cassigoli, Rossana (coords.), *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, México, UNAM, 2010, pp. 33-48.
- LEROI-GOURHAN, André. *Il gesto e la parola* (I). *Técnica e linguaggio*, Torino, Einaudi, 1977.
- LOTMAN, Iuri. *Semiósfera* (I) *Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.
- MATURANA, Humberto y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Debate, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- MCGOEY, Linsay. Strategic unknowns: towards a sociology of ignorance. *Economy and Society*, Volume 41, Issue 1, February 2012, pages 1-16.
- PIAGET, Jean. *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*, México, Siglo XXI, 2010.

- PROCTOR, Robert & Londa Schiebinger (eds.). *Agnotology The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford Stanford University Press, 2008.
- RAYNER, Steve. Uncomfortable knowledge: the social construction of ignorance in science and environmental policy discourses. *Economy and Society*, Volume 41, Issue 1, February 2012, pages 107-125.
- SCHACHTNER, Christina. *Social Movements and Digital Media. Trans-territorial Online Public Spheres in the Middle East and North Africa*, Paper presented into RC 07, Future Research, ISA 2nd Forum, Buenos Aires, 2012.
- TAYLOR, Alex, Gavin Hunt et al. Spontaneous Metatool Use by New Caledonian Crows", *Current Biology* 17, 1504–1507, September 4, 2007.
- THOMPSON, John B. The new visibility. *Theory, Culture & Society*, Sage, London, Vol. 22(6): 31–51, 2005. [DOI: 10.1177/0263276405059413]

Medios sociais e ensaio documental feminista

MARGARITA LEDO ANDIÓN¹

“C onectadas pero segregadas”, unha idea reactiva da cineasta, escritora e investigadora Ursula Biemann condúcenos ao estudo do uso das redes sociais desde unha perspectiva de xénero, e a localizar nun percurso de tres décadas a pasaxe dende determinadas prácticas e actitudes que a penas experimentaban con ou instrumentalizaban as redes, cara a incorporación consciente das mesmas para fins expresivos, organizativos e comunicativos, é dicir, de intercambio con respecto a fins, reelaborado aquel antigo rol de “organizadores colectivos”. No que esta autora, a Biemann, acostuma a definir como un discurso en torno ao traballo migrante (entre España e Marrocos, entre México e USA, no Sahara e na Ucraína, do Leste cara ao Oeste...) entrelázanse algunhas constantes que teñen a ver coas “tecnoloxías do corpo” e, singularmente, con outro modo de pensar a produción colaborativa do coñecemento a traveso da obra artística, a recepción colaborativa e ese paso, tan reclamado, do usuario pechado en si mesmo que devén un axente de empoderamento. Recuperar, resignificar e, outra volta, facer circular, desde un compromiso compartido, é a fasquía contemporánea que define, en tanto espazos de cultura, os Medios sociais.

1. Doutora en Ciencias da Información pola Universitat Autònoma de Barcelona e Catedrática de Comunicación Audiovisual e Publicidade na Universidade de Santiago de Compostela, dirixe o Grupo de Estudos Audiovisuais e o proxecto de I+D+i *Towards the European Digital Space. The role of small cinemas in original versión* (CSO2012-35784). Os seus estudos en torno da imaxe documental fotográfica e cinematográfica reflíctense en obras como *Cine de fotógrafos* (2005). Cineasta e escritora, entre os seus filmes figuran *Santa Liberdade* (2004), *Liste, pronunciado Líster* (2007) ou a ficción *A cicatriz branca* (2012). Preside a Asociación galega de investigadores e investigadoras en comunicación, AGACOM; a Federación lusófona de ciencias da comunicación, LUSOCOM, e é vicepresidenta primeira da Asociación española de investigación en comunicación, AEIC así como da AssIBERCOM.

For no campo da investigación, for no da formación para activar o uso acaído e, obviamente, creativo das TIC, o traballo en rede, que está na cerna dos Medios sociais, entrou na esfera pública como modalidade de relación persoal e grupal, a través da reactualización do pensamento que engarza o activismo co coñecemento, a política cotián coa ocupación crítica de espazos de empoderamento. Das propostas artísticas ate as académicas, un termo, AXENCIAMENTO, é dicir, capacidade de actuar para xestionar o debate e a transformación social, ten cada vez máis a marca colaborativa coa notación “On line”. Secomasí, talvez anuncie un modelo diferente do outrora denominado participativo, matiz que radica –seguimos a Anagramática do proxecto Subtramas – en que non se parte de estruturas predefinidas. Á vista, tamén, eses conflitos sintomáticos que cada proceso xera. Para a súa posta en relación, iremos cara ao *backstage* académico, observaremos algunhas prácticas significativas, relataremos un dos conflitos como peza de aprendizaxe -nin todo é glamuroso no mundo das TIC- e como proposta, iremos recuperar a esperanza á volta do ensaio documental feminista.

Na derradeira entrevista a Stuart Hall (setembro 2013), o teórico-organizador, activista fala de pensamento útil (fronte do grande pensamento da Escola de Frankfurt, por exemplo), fala da Cultura coma un operador que atravesas todas as disciplinas – as humanistas, as sociais e mesmo as tecnolóxicas – e que intervén nas transformacións intelectuais e éticas dun tempo determinado; remarca a necesidade de tomar conciencia das posibilidades da acción e descúlpase – mentres reconece que non hai desculpa posíbel – por ter botado man dun lugar común, dun estereotipo en que dixo, hai ben anos, que o Feminismo irrumpira – nos Cultural Studies, CCSS – “as a thief in the nighth” e como unha amiga lle di que para alén dos valores incorporados – os que configuran o Patriarcado, máxima expresión das relacións de Poder – os actos prácticos condicionan, pesan e por veces teñen máis forza ca o propio pensamento.

Fala, aínda, Stuart Hall, daquel 1964, fai xa 51 anos; da crise do coñecemento convencional (tradicional, aquel que representa un mundo en desaparición) e do emerxencia das identidades, das políticas comunais, da “política dende abaixo” e do estudo do cotián, das vidas, de quen es e do que desexas ti [como muller con posición de clase e como cidadá] en concreto, facer. Non en nome de (as mulleres, a negritude, a comunitas) senón falando por ti que é o que resume na procura do persoal no social.

Imos retornar, xa que logo, a esa ladroa que irrompe no medio e medio da noite e que, en pouco tempo vai trezando unha rede, un cuarto de seu, transversal, transnacional e transdisciplinar, que se expresa por exemplo na publicación *Feminist Media Studies* (2011) e que co mesmo sentido crítico e ao axexo das mudanzas, nunha sorte de balance e de procura de novos itinerarios, advirte da necesidade de investigar o campo da cibercultura e das políticas dos dixital media, o seu impacto nas mulleres, a caracterización do xénero na comunicación contemporánea e, de modo sobranceiro, o xeito no que as TIC as conectan [ás mulleres].

Reivindicando o entrecruzamento entre académicas, activistas e profesionais, a procura de ferramentas intelectuais e a consciencia da necesidade de facer avanzar tanto a teoría coma o rigor e os matices metodolóxicos, as posicións oriéntanse cara ao discurso das relación opresivas de xénero que o neoliberalismo radicaliza, ou cara ao sexismo – por exemplo nos videoxogos –, co corpo como indicador.

Na pasaxe para as aplicacións do devandito, as organizacións que se definen na relación de “política e feminismo” presentan propostas-tipo para a alfabetización dixital, coma o “Kit da loita na internet”, de ACSUR-LAS SEGOVIAS, nunha iniciativa, *Génere, TIC i activisme*, que visa incorporar ao traballo das axitadoras sociais todas as ferramentas para, citámolas en catalán, “difondre, compartir, escoltar, aprendre, dialogar, traballar en xarxa, fer denúncies i convocatòries a gran escala, difuminant les barres espacials i, fins i tot, les jerarquias”². Un dos materiais de traballo refírese, precisamente, ao Ciberfeminismo e a fenda dixital de xénero, con opinións enfrontadas sobre a mesma e admitindo a súa diminución coa tecnoloxía móbil mentres os exemplos van cara as bloggers, cruciais, din, por exemplo no estoupido e difusión da primavera árabe ou na creba de estereotipos machistas.

No reverso da paisaxe, o que pasou en 2012 e que Michelle Goldberg publica so o título “Feminism’s Toxic Twitter Wars” en *The Nation* o 17 de febreiro de 2014. Naquel verán de 2012 un grupo de blogueiras reúnen no Barnard College para tratar, precisamente, do feminismo On line. Da xuntanza sae o informe “#Femfuture: On line Revolution” onde, por exemplo, as súas autoras (Martin e Valenti) din: “Women of color and other groups are already overlooked for adequate media attention and already struggle disproportionately in this culture of scarcity,”

2. <www.acsur.org>.

Ambas autoras – recolle Golberg – tratan do modo no que o activismo on line visibilizou a particular inxustiza que sofren as mulleres transexuais de cor e congratúlase da habelencia da Internet para facer saber ás feministas brancas da exhibición non consciente dos seus privilexios raciais: “a lot of feminist dialogue online has focused on recognizing the complex ways that privilege shapes our approach to work and community;” E con grande intelixencia, a cronista leva o relato dos feitos cara a cerna de dilemas latentes, aínda pouco aprofundados que, coa rede, pasan a ser evidentes:

The women involved with #Femfuture knew that many would contest at least some of their conclusions. They weren’t prepared, though, for the wave of coruscating anger and contempt that greeted their work. Online, the Barnard group—nine of whom were women of color—was savaged as a cabal of white opportunists. People were upset that the meeting had excluded those who don’t live in New York (Martin and Valenti had no travel budget). There was fury expressed on behalf of everyone—indigenous women, feminist mothers, veterans—whose concerns were not explicitly addressed. Some were outraged that tweets were quoted without the explicit permission of the tweeters. Others were incensed that a report about online feminism left out women who aren’t online. “Where is the space in all of these #femfuture movements for people who don’t have internet access?” [tweeted](#) Mikki Kendall, a feminist writer who, months later, would come up with the influential hashtag [#solidarityisforwhitewomen](#).

Desta maneira #Femfuture devén un realizativo do seu propio contradiscurso en que alerta do que xa se anunciara hai décadas: as diferenzas non son reducíbeis ao xénero. O disenso e a crítica aos privilexios das brancas maniféstase ate chegar ao que será cualificado de “ofensas ideolóxicas”, ben lonxe e ben preto das gabanzas que, soamente un ano antes, a crítica Emily Nussbaum lle dirixía ao feminismo na blogoesfera no *New York* magazine: “Freed from the boundaries of print, writers could blur the lines between formal and casual writing; between a call to arms, a confession, and a stand-up routine—and this new looseness of form in turn emboldened readers to join in, to take risks in the safety of the shared spotlight.”

Para alén de coñecermos outras facianas do conflito que os Social Media, nunha nova dialéctica do encontro, traen canda si e que nos levan a botar man daquela “politics of location” que, fuxindo de calquera universalismo, a Teresa de Laurentis argumentara e que a segunda e terceira vaga do feminismo trouxera para a tona en que amosou a pluralidade e as visións diferentes atravesadas non soamente polo xénero e o transxénero como pola etnia, en vencello co lugar que ocupa a ideoloxía, a escolla sexual ou a clase social, imos avanzar cara ao concreto ao abeiro de determinadas propostas exemplares.

Do persoal ao político e ate o persoal é político ou, supoño que máis preto do Gramsci e dos CCSS, o persoal no político, escolmamos un par de casos nos que a tecnoloxía é constitutiva, e nos que se engarza a creatividade artística, a pescuda, a conectividade de grupo e a intervención política.

O primeiro, *Ruta Remake*, un proxecto das artistas lituanas Nomeda & Gediminas Urbonas³, comeza en 2002 no ronsel dunha outra intervención, *Transaction*, que tiña analizado a noción de “víctima” a respecto do rol da muller no cinema e na cultura tradicional lituanas. Unha das participantes, a musicóloga Ruta Gostautienne, propón como unha das múltiples interpretacións do concepto de vítima a “ausencia da voz feminina”. E desta interpretación sae *Ruta Remake* que vai tentar facer da carencia virtude, coa voz como *corpus* – ton, timbre, entoación, ritmo... – precisamente na súa relación co corpo.

A explicación que acompaña esta proposta intelectual e socio-artística dinos que o proxecto componse, para alén de de pezas de arquivo, de entrevistas a mulleres lituanas que traballan coa voz en territorios diferentes: escritoras, lingüistas, musicólogas, cantantes, activistas... para investigar a voz da muller e o papel que desempeña na “construción dun escenario de vítimas”.

Atrás, e como paisaxe que nos engule, o mito de Narciso e a ninfa Eco. Narciso mirase nas augas e prendase de si mesmo, do canon de beleza que el propio define, e a ninfa, dentro das augas, fica prendada da voz masculina. A partir dese momento xa non é quen nin de desenvolver nin, polo tanto, de recoñecer a súa propia voz. Por iso o eco soamente repite. Por iso as mulleres estamos condenadas a repetir – e non podemos nunca

3. Nomeda & Gediminas Urbonas, 2008, *Devices for action*, MACBA, Barcelona. Véxase <www.macba.cat>.

contradidir – o que di o barón. E así, desta xeito tan melancólico, a ninfa Eco non poderá dicir nada sobre si mesma.

Pero, de maneira enigmática, iso que se llama resistencia lábrase con determinadas prácticas en torno e desde o feminino, como é resistencia o pracer de escoitar e a súa pasaxe cara outra existencia, mentres citan a Hélène Cixous a propósito da obra das mulleres e da proximidade do falado coa escrita.

SINAIS PARA RECOÑECER A LONGA ANDAINA

Así, e adentrándonos no audiovisual, segundo todas as pistas as prácticas artísticas do feminino pasan pola auto-referencia, pola reprodución do *self*, e adoito escollen a modalidade do real, do documental. Ou así se desprende da afirmación de Vivian Sobchack a propósito do cinema de non ficción feito por mulleres: “Documentary is less a thing than an experience” (o documental non é tanto unha obra coma unha experiencia). Por iso non é casual a existencia de tratados seminais sobre a auto-conciencia, por exemplo a proposta de Julia Lesage en “Women’s Fragmented Consciousness in Feminist Experimental Art biographical Video”, onde se nos entrega un repertorio de figuras de estilo que sempre convido a localizar. Figuras que nos re-envían a esta conclusión⁴:

For these videomakers, to show and edit an autobiographical work entails their conceptually reformulating relations between women’s mind, body, emotions, and history –especially family history (...) They pursue an epistemological investigation of what kinds of relations might constitute the self, using as a laboratory their own consciousness’

Figuras que agora resumo naquelas que terman da confrontación da voz co documento: a ironía e a retranscrición en relación con fotos, diarios, cartas, metraxe atopado, imaxes publicadas, arquivos, relatos oficiais... e dende unha actitude de exploración do cotián, da vida de a diario no que se etiquetou como “homevideomaking” para ir cara a fabulación como modo de xerar formas de pensamento nos “autobiographical fiction” canda nos chamados “conceptual films”. Ate que, ao luír cos dedos o universo dixital, as mulleres fanse cun arquivo de seu e adoptan a tecnoloxía

4. Véxase Permui, Uqui e Ruído, Marís (eds.) 2005, *Corpos de Producción*, CGAC, Santiago de Compostela.

de proximidade como modo da escrita e como angueira, unha posición espléndidamente encarnada na autora que consegue eliminar a distancia entre argumento e filme, en Agnès Varda.

1997: Primera Internacional Cyberfeminista (*Documenta* de Kassel) organizada por OBN (Old Boys Network). Por alí andaba Donna Haraway – que espeta aquela frase que devén consigna: “todas somos cyborg” –, por alí andaba Sadie Plant canda as indecentes VNS Matriz, e que nos resultan de grande utilidade á hora de prantexarmos unha xeneraloxía das linguaxes que a tecnoloxía trouxo para a arte de xénero e para podermos constatar que aquela sigue marcada polo corpo como grande contedor da opción sexual, da étnia, da idade, da clase social, da cultura, da fala, do artificio expresivo e comunicativo.

2007: Ana Martínez Collado, Rosa Martínez, Virginia Vilaplana... den- de o Espai d’Art Contemporani de Castelló, ESCAC, en “Feminismos en el escenario electrónico”, fálannos da arte como territorio expandido e fannos entender este adxectivo como o deber de intervención e de inclusión, de dar entrada non soamente a novas fórmulas, a outros materiais e propos- tas, senón a un segmento estrañado, marxinalizado da creación, para acti- var a fasquía solidaria na arte, o seu potencial colaborativo e compartido. E en facéndoo, unha palabra anterga retorna a todos os ambientes, a utopía: utopía como actitude, como asociación, interacción, investigación, como diversidade, como comunicación transversal... ancheando o vocabulario e orientándoo cara novas lecturas que no noso contexto nos sitúa, outra volta, no un e no múltiplo como solución, o subxectivo no obxectivo, na tecnoloxía como ferramenta identitaria e intercultural, e que nos leva cara a un recén e interesante texto do prof. Martín Barbero en MATRIZes⁵:

A convergência digital introduz nas políticas culturais uma profunda renovação do modelo de comunicabilidade, pois do unidirecional, linear e autoritário paradigmam da *transmissão de informação*, passamos ao modelo da *rede*, isto é, ao da *conectividade* e da *interação* que transforma o modo mecânico da comunicação a distância pelo modo eletrônico de *interface de proximidade*. Novo paradigma traduzido em uma política que privilegia a sinergia entre muitos projetos pequenos acima da complicada estrutura dos grandes e pesados aparatos tanto na tecnologia como na gestão.

5. Martín-Barbero, Jesús. “Diversidade em convergência”, *MATRIZes*, 2, 2014, São Paulo-Brasil, p.15-33.

Proxectos pequenos, dende una serie de prácticas recoñecíbeis e analizábeis, o que o feminismo contemporáneo desenvolve nas cosmogonías da cibercultura lévannos cara a prácticas que no noso universo próximo se trasforman en plataformas de investigación visual como *Subtramas*⁶, visando a construción de imaxinarios críticos, con conceptos-chave como bio-política, *do it together*, subxectivación... e ate formar o seu “abecedario anagramático”, con extensións a Facebook ou YouTube e ligames a outras plataformas e páxinas de Institucións artísticas. A devandita cineasta, escritora e docente Virginia Villaplana sintetiza así:

En oposición al efecto de realidad y verdad que a menudo utiliza el régimen documental como mecanismo de control biopolítico sobre las formas y prácticas sociales, *Subtramas* pone de relieve las experiencias que han redefinido las fronteras entre la ficción, el ensayo y el documental⁷

Das redes físicas – festivais, editoras, lugares de encontro – ate as dixitais; da necesidade de observar a pertinencia das teorías e confrontalas coa recepción das obras; das mencionadas taxonomías aproximativas que Julia Lesange elabora á volta da idea de conciencia fragmentada e práctica artística no cine de mulleres, a interiorización de que ti fas unha obra para outra persoa na que te inclúes, que ti vas facendo unha película que te vai facendo, explicando, modulando; esta concepción transformativa – que Brecha Ettinger aprofunda⁸ – non podía se non encontrarse como peixe na auga ao conxugar as tecnoloxías do “eu filmo”, o sistema de relacións (mentais, emocionais, corporais, históricas...) que constitúen ese eu, co modo novo de facer viaxar e intercambiar imaxes, de establecer filiacións, de naturalizar o cinema sen cámara –con repositorios iconográficos-, de transcodificar, automatizar, disolver, materializar... cuxo resultado se disemina a través de plataformas que veñen de vello (WomenMakesMovies) ou que son consecuencia directa do novo (Feministfrequency).

Para concluír, situámonos no comén, no título da nosa fala e recollemos ideas que iremos tamén facer públicas na revista TELOS⁹; achegámonos

6. Véase <<http://subtramas.museoreinasofia.es/es/anagrama>>.

7. Intervención en el Foro Internacional “Cinema de Pequeñas Naciones, Alfabetización Filmica e Novas Audiencias” (Proyecto “Cara o Espazo Dixital Europeo”, Plan Nacional de I+D+i (CSO 2012-35784), Santiago de Compostela, 23-24 de octubre de 2014.

8. Ettinger, Bracha, *Regards et espace-de-bord matrixiels*, 1999, La lettre volée, Bruxelles.

9. Ledo Andión, Margarita, “Cine documental, cibercultura, tecnoloxías de proximidad”,

ao ensaio documental, á voz autoral que, sobre unha imaxe de mares en movemento, diríxese a nós, espectadoras e espectadores, e danos noticia de alguén que non é, desa personaxe común que se move nas beiras e que xuridicamente non existe. O plano é un fóra de campo, non mostra, non é un plano indicial, é, pola contra, un plano posuidor dun “realismo ontolóxico” que o fai verdadeiro: estamos en presenza do lugar -material e simbólico- onde as migracións do novo século se debaten. A cineasta, escritora e investigadora Ursula Biemann desenvolveu varios proxectos de fronteira e de trata, que adoita definir como un discurso en torno ao traballo migrante: entre España e Marrocos; entre México e USA, do Leste cara ao Oeste... Mobilidade, tecnoloxía e xénero son as súas marcas, non soamente polo dispositivo dixital que lle permite a máxima performatividade senón pola consciencia da conexión.

A forza (militarización do espazo/Patriarcado), a vixilancia e a fragmentación do corpo como arquivo, como peza a controlar; a pobreza, a crueldade da terra, o abandono, a sexualización canda o desprazamento de mulleres. A trata entre fronteiras – de Ciudad Juárez a Melilla – e a posición dunha autora que non asume o feminismo con categorías universais senón locais, que analiza o movemento global e transnacional de masas humanas e das mulleres seguindo a ruta de outras mercancías.

Todo comeza en *Performing de Border*, 1999, en Ciudad Juárez, coa maquiladora; todo pasa en torno a un enclave onde as mulleres son ensambladoras e nunha zona de desaparicións, de feminicidio na que, como noutras zonas, eses corpos son un número, un catálogo sen datos. E esa frase dunha participante no traballo de Ursula: vendes tu vida, vendes tu tiempo...

Filmado con rapazas de 16 a 23 anos, coas maquiladoras de Ciudad Juárez, unha personaxe robotizada a nivel de proceso produtivo, un componse pasivo do acordo Goberno/Multinacionais, *using time off from the maquila to earn extra Money by prostituting themselves*, recolle na súa crítica Berelowitz, culminaría un itinerario que conduz a activar outra maneira de entender tanto o proxecto de investigación colaborativo *World of Matter*¹⁰, en torno aos recursos naturais e a unha *open plataforma*, coma o grupo que, dende a teoría da cultura, o desenvolve: editores multimedia,

TELOS, 100, 2015, p.81-83.

10. Ursula Biemann, *A World of Matter and Mobility*, <www.geobodies.org>.

artistas, *autonomus media practitioners*, arquitectos, fotoperiodistas...para propiciar, precisamente a través da súa interconexión, distintas lecturas dos diversos materiais.

Rather than full-length videos, all media are edited into a multiplicity of documents and video clips that are configured into clusters and interlinked in a manner to render visible new potential relations between seemingly distinct events, forces, and locations. The idea is that by connecting a visual document about illicit gold mining in the Amazon basin with a video file of the Nigerian oil delta states or Egyptian land use politics, a variety of possible readings about global flows and histories between these sites can be activated.

Xurde, así, alguén diferente do usuario convencional de redes, alguén que recupera, re-significa e pon de novo a circular, non de maneira aleatoria senón dende un compromiso compartido que, neste caso, fala de ecoloxía e, coa súa orixe ben localizada, de discursos públicos descentralizados. É o paso que anticipa, acompañando a tecnoloxía, o ensaio documental feminista.

CODA

“Your body is a battleground” (o teu corpo é un campo de batalla), dende aquela consigna expandida da artista conceptual feminista norteamericana Bárbara Kruger, cada vez que escoitamos a palabra *corpo*, outrora tan oculta, sabemos que nela se entrelazan xénero e política de representación, sexismo e violencia, precariedade e dependencia; sabemos que nela se reactualiza, tal una maldición bíblica, unha das formas máis degradadas de relación humana: a trata.

Somos, ao mesmo tempo ca elas, esa perda total da querencia. Da beleza. Da dispoñibilidade amorosa. Mulleres que sobreviven na representación desa outra que nin son, nin tiveron posibilidade algunha de o ser. Débeda, esta, máis alá da historia. Ferida difícil, moi difícil de corcoser. Mulleres sen dereitos no porto de orixe e no de chegada; mulleres sen papeis, en tránsito continuo, re-encarnadas nas marxes das vías públicas, das fronteiras, dos empregos clandestinos, do traballo portas adentro, das domésticas. Mulleres sen dereitos e sen tempo nin lugar para saberse con dereito a teren dereitos.

Mulleres lonxe de aquelas outras mulleres, das costureiras que, no medio e medio do século dezanove, uníanse á desobediencia de curtidores, impresores, xastres... para ser protagonistas da conquista da noite para elas. Recolleuno para nos todas Jacques Rancière en *La nuit des prolétaires* a través de vestixios diversos, a través dos seus periódicos, das súas follas voandeiras, dos seus poemas, da súa actitude emancipada. Non, non se trataba de rebelarse contra os salarios da fame, contra a explotación sen par. Rebelábanse, como nos explica o filósofo comunista, contra a dor do tempo roubado, contra a perda literal da vida, contra o traballo sen fin e ese sono que só lles serve para recuperar forzas. Por iso deciden darlle o volta á palabra sono e soñar, adentrarse na noite, agruparse, gozar.

Mais si o ronsel luminoso das *goguette*, de eses espazos colectivos nos que se reuniron para beber e para cantar as letras que as e os traballadores inventaban e adaptaban a melodías coñecidas; si ese ronsel esvaeu so prohibición napoleónica en 1851, a praza pública seguiu animándose con estrelas fugaces e con accións que deixaron a súa pegada en espiral para que a historia puidese avanzar. Por iso, a pesar de retrocesos a base de vergallo, de complicidade sen consentimento co poder patriarcal, do retorno á submisión nas tarefas do fogar, á reprodución non consentida, non querida; a pesares de (auto) condenármonos a transmitir a súa xerarquía, os seus valores, a división de roles como natural, as mulleres saben que o seu corpo é, quizais, a súa única e vulnerábel posesión. E como tal acada un lugar de seu nas propostas culturais, coa rede como novo habitáculo común.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMANN, Ursula. "A World of Matter and Mobility" in www.geobodies.org.
- ETTINGER, Bracha. *Regards et espace-de-bord matrixiels* (1999) Bruxelles: La lettre volée.
- LEDO ANDIÓN, Margarita. "Cine documental, cibercultura, tecnoloxías de proximidad", *TELOS*, 100, 2015, p.81-83.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. "Diversidade em convergência", *MATRIZES*, 2, 2014, São Paulo-Brasil, p.15-33.
- MONDZAIN, Marie-Jose. "Pour l'image, présomption d'innocence" in *Images documentaires*, 35/36, 1999.

- NOMEDA & GEDIMINAS URBONAS. *Devices for action* (2008) Barcelona: MACBA.
- PERMUI, Uqui e Ruído, Marís (eds.) *Corpos de Produção* (2005) Santiago de Compostela: CGAC.
- RANCIÈRE, Jaques *La nuit des prolétaires-Archives du rêve ouvrier* (2005) Paris: Fayard.
- VV.AA *A voz e a palavra. Coloquio sobre a batalla dos xéneros* (2005) Santiago de Compostela: CGAC.
- ZURIAN, Francisco A.(Ed.) *Imagen, cuerpo y sexualidad. Representaciones del cuerpo en la cultura audiovisual contemporánea* (2014) Madrid: Ocho y Medio.

A cultura digital na berlinda

LUCIA SANTAELLA¹

No seu curso do semestre do verão de 1928, Heidegger declarou que o domínio técnico sobre a natureza avança como uma fera enfurecida (AGAMBEN, 2015, p. 275). O filósofo não viveu para ver a aceleração desse avanço não apenas sobre a natureza natural, mas, sobretudo, sobre a natureza humana, desde a instauração e incremento da revolução digital.

Com algumas sementes anteriores, a história do computador provém do século XX. Tanto quanto posso ver, e já publiquei sobre isso (SANTAELLA, 1996, p. 195-208), trata-se de uma máquina cujo desenvolvimento deu continuidade às primeiras máquinas e dispositivos rudimentarmente inteligentes da revolução industrial, ou seja, dotadas de uma inteligência sensória, tais como são a câmera fotográfica, cinematográfica e o fonógrafo, seguidos por aparelhos eletrônicos sofisticados como o rádio e a televisão. Na sua evolução, essa inteligência maquinica baseada nos sentidos humanos desembocou no computador, este baseado nas operações mentais, portanto, uma máquina mais propriamente dotada de inteligência que veio dar hoje nas pesquisas e realizações galopantes da inteligência artificial.

Para ficarmos apenas naquilo que diz respeito aos efeitos sociais da cultura do computador que, nos primórdios dos anos 1990, era chamada de comunicação mediada por computador, a fera enfurecida de que falava Heidegger pode ser plenamente testemunhada. Em termos de cultura, o grande toque revolucionário soou quando, de uma caixa fechada para processar e armazenar dados, o computador, por meio de modem e telefone, começou a se abrir para o mundo da comunicação nos anos 1980.

1. Professora doutora titular do Programa de estudos pós-graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. Pesquisadora 1A do CNPq.

Desde então, a febre tornou-se cada vez mais ardente. Foi apenas há vinte anos que a WWW foi implantada, transformando o computador em uma metamídia deglutidora de linguagens, responsável por um formidável salto nos modos de organização da linguagem humana, que vem sendo chamada de hipermídia. Junto com isso, o desenvolvimento das redes foi colocando crescentemente a internet no terminal de usuários. Do início do milênio para cá, esses desenvolvimentos foram progressivamente penetrando nas casas, no trabalho e na educação, quando passamos a habitar ecologias saturadas de tecnologias, algumas delas adaptativas para nos fornecer aquilo de que necessitamos (informação e serviços), de acordo com nossas necessidades e daquilo que estamos fazendo no momento.

Para dar conta da aceleração nas mutações que o incremento da tecnologia do hardware e do software vem produzindo, a cultura da Web passou a ser numerada: Web 1.0, 2.0, 3.0. Tudo isso em não mais do que duas décadas. Os abalos sísmicos culturais tiveram início com a Web 1.0 que vai de 1980 a 1990, quando reinava o desktop com seus sistemas de arquivo, e-mail, servidores, bancos de dados e seus suportes: http, HTML, Java, gerando trabalhos em equipe, intranets, portais. Então, de 2000 a 2010, a Web 2.0 trouxe a explosão das redes sociais, Orkut, Twitter e Facebook, junto com os blogs e as wikis, baseadas no XML/J2EE. A explosão dessas plataformas foi grandemente municida pelo advento dos dispositivos móveis conectados à internet e, portanto, dotados do poder de acesso, comunicação e entretenimento *online* de qualquer lugar para qualquer outro, em qualquer tempo.

Tim O'Reilly, guru do marketing digital, cunhou o termo Web 2.0 para se referir ao modo como o valor das novas redes não depende do *hardware*, nem mesmo do conteúdo veiculado, mas sim do modo como elas atraem a participação de comunidades sociais em larga escala, coletando e anotando dados para os outros usuários. Algumas dessas plataformas requerem a ativa participação dos usuários na confiança de um *ethos* social baseado no compartilhamento de dados textuais, imagens e sons. Outras plataformas dependem da análise automatizada do comportamento coletivo.

A terceira era que estamos atravessando, depois de 2010, é a da Web semântica, da computação na nuvem, a Web com banco de dados, dos agentes pessoais inteligentes, incluindo também as febres do momento, que são a internet das coisas e o *big data*.

Pode-se dizer que, no momento atual, a internet já alcançou sua fase adulta. É, portanto, chegada a hora de um balanço, de um acerto de contas das redes consigo mesmas. Esse acerto de contas vem sendo chamado de pós-digital e pós-mídia. É chegada a hora de avaliar até que ponto a euforia inicial de suas promessas pode se manter e até que ponto caiu irremediavelmente por terra. Nesse sentido, o prefixo pós, em tal contexto, está longe de significar tão só e apenas a cultura e sociedade que sobrevieram ao digital, mas, na realidade, está sendo empregado para marcar as posições críticas que devem ser necessariamente assumidas diante das contradições, paradoxos, ambivalências e dilemas que o universo digital está nos apresentando.

Desde pelo menos um par de anos, nitidamente a Europa Central e Europa do Norte vêm sendo varridas por um desconforto crescente em relação à cultura digital. Um dos eventos internacionais mais importantes nessa área, o Transmediale, ocorre em Berlin em todos os meses de janeiro.

1. TRANSMEDIALE COMO TERMÔMETRO DO ESTADO DA ARTE

Por estar sempre antenado nas últimas tendências conceituais, críticas e artísticas do contemporâneo, esse evento funciona como um verdadeiro termômetro do estado da arte do campo midiático. O núcleo temático de 2014 versou sobre o *after glow*, expressando com isso o resto de luz crepuscular da cultura digital o que não quer ingenuamente dizer que o digital chegou ao fim, mas sim que não se pode mais adiar o enfrentamento com o que sobrou do sonho e das utopias tecnológicas. Para isso, é preciso atacar em três frentes principais, a saber: (a) examinar a materialidade do digital de uma perspectiva geofísica e geopolítica; (b) prestar atenção naquilo que entra pelas portas do fundo do digital, especialmente o hackativismo e (c) analisar as implicações do digital sobre a identidade, sexualidade e prazer como meios para se refletir sobre a política e a cultura.

Dessas frentes derivam reflexões sobre vigilância, o uso e abuso militar dos atributos geográficos, o controle geopolítico crescente, diante dos quais os direitos digitais devem resistir e lutar para preservar a liberdade de expressão, a privacidade *online* e a acessibilidade da informação. Essas são as reivindicações dos hackers, ativistas e artistas. Questões para discussão são também as ambivalências irresolúveis entre o fragmentário e o múltiplo, a vigilância e a privacidade, o analógico e o digital, o físico e o virtual, o real e algo mais, o visível e o invisível, e, certamente, a maneira como o *big data* vem estufando a cultura digital de contradições.

De um lado, o lixo digital invade nossas vidas cotidianas. De outro, o lixo antropogênico está levando a uma crise ontológica da natureza sem precedentes. As moléculas sintéticas derivadas do plástico que hoje pululam nas águas dos oceanos estão criando novas formas de vida, pós-biológicas e novas paisagens pós-naturais. São formas de vida de grande complexidade derivadas do surplus tóxico. Se levarmos essa questão às últimas consequências, podemos imaginar uma nova biosfera da qual a vida orgânica tal como a conhecemos desapareceu para dar lugar a novas formas de vida germinadas em ambientes tóxicos.

Se as redes digitais estão reprogramando nossa vida sensorial, então as intervenções inventivas têm de estar atentas aos processos invisíveis que correm nos subterrâneos das redes. Nesse sentido, os antiambientes da arte, de que falava McLuhan, devem funcionar como contrapontos ao habitat estatístico invisível no qual vivemos. Intervenções em rede são, por natureza, trabalho de arte. O ponto não é produzir objetos artísticos, mas gerar contextos de conectividade que são emergentes e imprevisíveis.

De 2014 para 2015, o tom pessimista do Transmediale acentuou-se. Sob o título de *Capture all*, o Transmediale 2015 entrou decididamente na escuridão da noite digital. O grande malfeitor, que tudo captura, são os algoritmos. Nada mais no universo escapa da lógica de seu poder invisível e onipresente. O governo e as corporações, as economias, a cultura, a vida, nossos pensamentos, nossos hábitos e nosso eu, as coisas, o tempo e o espaço estão submetidos à governabilidade algorítmica. Nesta versão renovada da sociedade de controle do capitalismo digital, tudo virou dados mercantilizados.

O que vem acontecendo com a vida em meio à avalanche de algoritmos? Quais são os impactos da lógica da padronização e da engenharia sobre os sistemas vivos? Qualquer direção que possamos tomar, sugestões, recomendações e estatísticas fisgam nosso olhar, transformando nossas vidas em índices de monetarização.

A multifacetada sociedade de vigilância ubíqua, operativa também no trabalho, visa nos tornar mais produtivos. Mas será que queremos nos engajar em uma sociedade que tudo traduz em aceleração do trabalho? Quando o trabalho é cada vez mais definido por algoritmos, rotinas de regulamentação controlam e intensificam a performatividade. Qual é a possibilidade de recuar, sem ser marginalizado do mercado de trabalho?

Em 2014, os ideais do Transmediale alimentavam-se da figura heroica do hacker. Em 2015, entretanto, as alternativas que sobraram para os hackers não soam mais muito alentadoras: ou eles são perseguidos e presos, ou se protegem na marginalidade de uma atuação que seja capaz de encontrar vias desviantes do sistema, ou são contratados pelas grandes corporações com altos salários. Na descrença do ideal hacktivista, resta apenas a ironia como único e minguado farolete para se locomover na escuridão da noite digital.

O que se lamenta fundamentalmente são as pretensas perdas relativas ao eu, ao *self*. Lastima-se o eu quantificado, a automercantilização, a coisificação do eu, a perda da privacidade pessoal, o imaginário capitalista que permeia o planeta com seu modo próprio de captura, abraçando desde a subjetividade até a ecologia, desde o involuntário às racionalidades conscientes.

O diagnóstico dessas perdas, com entonações autorais *sui-generis*, atingiu seu clímax na palestra mais esperada e mais celebrada do Transmediale, a do sul-coreano alemão Byong-Chul Han. Com 56 anos de idade e aparência de 30, hoje alocado na Universität der Kunst, de Berlin, na qual trabalha com filosofia e novas mídias, esse filósofo está fazendo furor na Alemanha, com repercussões também na Escandinávia e Espanha. Sua biografia, sobre a qual não cabe aqui discorrer, tem lances extraordinários de genialidade. Alguns o consideram sucessor de Baudrillard ou Agamben. Vem publicando de um a dois livros, bem curtos (por volta de cem páginas), todos os anos e alguns deles já estão traduzidos para doze línguas. Os títulos dos livros primam pela força sugestiva. Seguem alguns deles: *Hiperculturalidade* (2006), *A arte da permanência* (2009), *Por que dói o amor* (2009), *A agonia de Eros* (2012), *Sociedade da fadiga* (2012), *Sociedade da transparência* (2013), *No enxame* (2014). O que une todos esses livros é o diagnóstico, que o autor realiza, das patologias psíquicas das sociedades atuais (aliás, baseado em Han, esse será o título de um dos capítulos “patologias psíquicas do pós-digital” do livro, *Temas e dilemas do pós-digital. A voz da política*, que estou no momento tentando terminar). À luz desse diagnóstico, a fadiga, por exemplo, traduz-se em fadiga de si mesmo, como foi magistralmente tratada no filme *Melancholia*, de Lars von Trier.

Toda sociedade apresenta suas próprias enfermidades. Para Han, da enfermidade bacteriana, passamos para a viral e, agora, enfrentamos a enfermidade neuronal. A exposição de suas ideias – pontilhada de

expressões breves e contundentes, tais como implosão psíquica, *surplus* de positividade, competição consigo mesmo, exibicionismo beirando o pornográfico etc. – tem provocado enorme atração inclusive para um público jovem.

Felizmente, o evento não tinha por intenção levantar apenas críticas, mas buscar caminhos de resistência nos três eixos do trabalho, do jogo e da vida. O que se busca, portanto, é abrir brechas de luz na escuridão, discutindo os equívocos e ofuscamentos daquilo que costuma ser compreendido como governabilidade dos algoritmos. Na realidade, ainda existe uma certa crença na possibilidade de resistência civil e artística ao domínio onipresente do *big data*. Consequentemente, em vez de simplesmente copiar a mímica do *big data* da ciência, as artes e humanidade devem explorar novas alianças críticas com as formas que a sociedade civil pode ter de produzir barulho público de modo a garantir a integridade e a disseminação ética da informação. Por exemplo, como práticas P2P podem ser usadas para construir cenários lúdicos para espaços urbanos e sociais? Como as formas de contraorganização podem se manifestar através dos vãos e excessos das redes cibernéticas?

Como saldo de todas as ideias que correram pelo evento, fica a lição de que a grande maioria dos discursos críticos só gasta saliva e silício, sem levar a nada, sem consequências pragmaticistas. Em suma: criticar não é falar, mas fazer, especialmente porque, diante das imensas complexidades do capitalismo digital, a maior parte das críticas acaba por soar como mensagens morais e cívicas de pastores no púlpito.

2. PROBLEMATIZAÇÃO DOS DIAGNÓSTICOS

Não obstante os elementos positivos da busca por caminhos alternativos, tanto quanto posso ver, os diagnósticos do estado da arte acima apresentados merecem alguns reparos. Antes de tudo, o que as lamúrias que se fazem ouvir contra as redes sociais acabam revelando é que a inteligência e psiquismo coletivos, espalhados pelas redes planetárias de comunicação, não conseguiram abalar em quase nada o apego nostálgico ao eu cartesiano, ou seja, um eu unificado, senhor de si mesmo, autônomo e impermeável às transformações, instabilidades e incertezas que a alteridade produz em nós.

O que também parece faltar a esses lamentos relativos a perdas ilusões egóicas é a atenção ao fato de que as redes estão prenhes de paradoxos,

contradições e ambivalências. Basta um exemplo, enquanto governos e indivíduos comuns reclamam da invasão da privacidade, jovens hoje se expõem e se exibem até o limite da obscenidade, sem qualquer preocupação com valores próprios da privacidade, o que transforma a defesa pessoal desses valores em reivindicação de tiozinhos e vovozinhas.

Está, sobretudo, em falta a densidade do método genealógico que foi ensinado por Foucault e bem apreendido por Agamben. Para este, a genealogia, como já dizia Foucault (ver 1979, p. 171), não implica “retirar todas as máscaras para desvelar finalmente uma identidade primeira”. Implica, isto sim, “uma análise minuciosa dos detalhes e dos episódios, das estratégias e das táticas, das mentiras e das verdades, dos *détours* e das vias principais, das práticas e dos saberes” para tentar substituir uma pergunta previsível por perguntas menos óbvias (AGAMBEN, 2013, p. 97).

Colocar nos ombros dos algoritmos o peso de toda a vilania dos poderes atuais não passa de uma obviedade, no sentido de que, a rigor, os algoritmos são apenas a ponta visível de um *iceberg* bem mais intrincado. Desde Foucault (1999), sabemos que toda sociedade é um arquipélago de poderes que se constituem por justaposição, enlace, cruzamento e hierarquia de distintos poderes sustentados por distintos saberes e vice-versa. Concentrar todo o poder nos algoritmos é uma simplificação que repousa sobre a ignorância de que eles cumprem hoje funções decisivas para a precisão do funcionamento hipercomplexo da economia política do biopoder, ou seja, da estatização do biológico. Isso não começou com os algoritmos, mas já no século XVIII, quando a genealogia foucaultiana veio reconhecer um conjunto de processos relativos à natalidade, longevidade, enfermidade, mortalidade populacional e um conjunto de outros elementos configuradores de uma problemática econômica, jurídica e política. Às preocupações trazidas pelas epidemias, adicionou-se o levantamento de dados estatísticos sobre as endemias, enfermidades que atacam a população e provocam a diminuição da força de trabalho e as consequências econômicas que disso resultam, e especialmente hoje nos custos dos seguros. Nas palavras de Foucault, em um conjunto de problemas,

o corpo – corpo dos indivíduos, corpo das populações – surge como portador de novas variáveis: não mais simplesmente raros ou numerosos, submissos ou renitentes, ricos ou pobres, válidos ou inválidos, vigorosos

ou fracos e sim, mais ou menos utilizáveis, mais ou menos suscetíveis de investimentos rentáveis, tendo maior ou menor chance de sobrevivência, de morte ou de doença, sendo mais ou menos capazes de aprendizagem eficaz. Os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição, mas o aumento constante de sua utilidade. (FOUCAULT, 1979, p. 198)

Técnicas do poder disciplinar – que já eram comuns no século XVIII, agora, sob o manto dos algoritmos, típicos da passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle (Deleuze, 1992, p. 209-226) – para ficarmos apenas no campo da educação, são técnicas que se perpetuam em seus vários estágios, que vão dos jardins de infância aos programas de pós-graduação, especialmente nos países periféricos do capitalismo global. Ora, o foco irradiador do poder disciplinar sempre esteve voltado para o corpo dos indivíduos, por meio da supervisão, da vigilância estrita, do adestramento físico e domesticação mental, em prol do incremento da força de trabalho e, hoje também, em prol dos gráficos estatísticos acadêmicos, cuja quantificação, em total negligência e esquecimento do qualitativo, é posta a serviço do orgulho nacional perante os mapas internacionais comparativos.

Portanto, a vigilância ubíqua e invisível, agora sustentada pelos algoritmos, não é outra coisa senão um incremento, uma sofisticação e refinamento da economia política no capitalismo digital. Assim, a biopolítica, que encontra hoje nos algoritmos, nos *big data*, seus maiores coadjuvantes, tem a ver com o poder que, regulado pela política científica, medicinal e jurídica, é exercido sobre a biologia, sobre a vida das populações que crescem cada vez mais, ocupando todos os espaços disponíveis sobre o globo.

Last but not least, o que ainda faltou a muitos dos diagnósticos vigentes de que o Transmediale é um dos arautos são considerações sobre a diversidade geopolítica. Quando as condições de vida social do hemisfério norte são comparadas àquelas do hemisfério sul, sem nem mesmo precisarmos ir tão longe quanto o Nepal, denúncias sobre o poder dos algoritmos daqueles que permanecem embrulhados no eurocentrismo não podem soar aos nossos ouvidos senão como choramingas de crianças mimadas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2013). *Opus Dei. Homo Sacer, II-5*, Francisco Arruda do Nascimento (trad.). São Paulo: Boitempo.
- . (2015). *A Potência do pensamento. Ensaios e conferências*, Antonio Guerreiro (trad.). Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica.
- DELEUZE, Gilles (1992). *Conversações*, Peter Pál Pelbart (trad.). Rio de Janeiro: Ed. 34.
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder*, Roberto Machado (trad.). Rio de Janeiro: Graal.
- . (1999). *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)*, Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão (trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- HAN, Byung-Chul. (2013). *La sociedad de la transparencia*, Raúl Gabás (trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- . (2014a) *La agonía del Eros*, Raúl Gábas (trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- . (2014b). *En el enjambre*, Raúl Gabás (trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- . (2014c). *A sociedade do cansaço*, Gilda Lopes Encarnação (trad.). Lisboa: Relógio D'Água.
- SANTAELLA, Lucia (1996). *Cultura das mídias*. São Paulo: Experimento.

Introdução

Maria Immacolata Vassallo de Lopes

Ética de transparência na era do *Big Data*

Derrick de Kerckhove

(A massa sem corpo), (o corpo sem massa), (a massa sem massa), (o corpo sem corpo). As redes sociais como ambientes de ausência (e fundamentalismos)

Norval Baitello Junior

Novas massas e novos poderes.

Massas na era da Internet

António Fidalgo

As redes e a armação: Da cultura do narcisismo ao fetichismo tecnológico

Francisco Rüdiger

A carne e o bit

Eugênio Bucci

Tecnoflias y tecnofobias frente a la investigación y desarrollo de cibercultura

Jorge A. González

Medios sociais e ensaio documental feminista

Margarita Ledo Andión

A cultura digital na berlinda

Lucia Santaella

ISBN 978-85-7205-149-1



9 788572 051491

Promoção e realização:

