

Cultura e Cibercultura: princípios para uma reflexão crítica

Culture and Cyberculture: principles for a critical reflection

Francisco Rüdiger | frudiger@pucls.br
Doutor em Ciências Sociais, professor na PUC-RS, Porto Alegre, Brasil.

Resumo

O relato ensaia uma reflexão sobre a força e propriedade do conceito de cibercultura, procedendo a uma revisão histórica do termo cultura que lhe informa. O argumento explora o caráter fantasmagórico que esta última, a cultura, teria naquele âmbito, tomando a sério a hipótese de havermos entrado em uma época de pós-cultura. A conclusão defende que, em vez de o abandonarmos, o conceito de cibercultura deve ser, antes, objeto de um monitoramento crítico por parte dos que se preocupam em estudar suas manifestações.

Palavras-chave: Cibercultura – cultura – pós-cultura

Abstract

This short essay aims to reflect about the theoretical force and propriety of cyberculture as concept, outlining a historical revision of the word ‘culture’ that informs it. We explore the phantasmagoric features that this noun has in that context, considering seriously the hypothesis according to which we have entered in a post-culture epoch. Concluding we argue that, instead of abandon it, cyberculture is a concept that should be an object of a critical monitoring by everyone that aims to study its expressions.

Keywords: Cyberculture – culture – post-culture

Norbert Elias (1990) ratifica sua filiação ao pensamento historicista ao observar, em sua obra maior, que os conceitos com que lidamos no estudo dos fenômenos sociais são criados pelos seus próprios sujeitos, com base no material linguístico que lhes legou o passado. As categorias com que procedemos à hermenêutica sociológica do mundo histórico só muito raramente se originam da elaboração puramente abstrata. A tendência é a de eles surgirem da própria vida social e, com o tempo, com sua aclimação societária, eventualmente se tornarem referências analíticas dos seus respectivos processos de reflexão.

Depois de emergirem, segue o autor, o curso mais comum é o dos conceitos se enraízarem ou não entre o grupo destinatário, adquirindo, no caso da primeira hipótese, uma forma e um sentido mais estáveis, que se desenvolvem pela fala e pela escrita, até se tornarem instituições. Nesse caso, eles se tornam parte do falar diário de um coletivo, senão passam a ser caixa de ressonância de toda uma época e sociedade. As pessoas terminam por usá-los sem saber sua origem e sem ter claro qual sua importância, porque, quando vêm ao mundo, os encontram disponíveis para estruturar simbolicamente seu modo de vê-lo e intermediar suas relações com os demais.

Uma geração os transmite a outra sem estar consciente do processo de sua formação como um todo, e os conceitos sobrevivem enquanto esta cristalização de experiências passadas e situações retiver um valor existencial, uma função na existência concreta da sociedade – isto é, enquanto gerações sucessivas puderem identificar suas próprias experiências no significado das palavras (Elias, 1990, p. 26).

Por outro lado, continua ele, os conceitos assim institucionalizados também podem hibernar por tempo maior ou menor, conforme as circunstâncias, ou adquirir outro significado, continuando a ser reempregados sem referência objetiva aos processos que lhe deram origem no passado. Ele acrescenta que em outras ocasiões, porém, eles, alternativamente, podem morrer: as experiências e funções sociais nelas inscritas, aos poucos, vão se desfazendo ou começam a se transmutar, adquirindo novas feições e formas de expressão (Ibidem, p. 27).

Desejamos no que segue pensar a cibercultura, que se abre e se projeta em nosso horizonte à luz dessas coordenadas, estruturar sua discussão em referência ao conceito de cultura que naquele termo está contida. Durante o último século, podemos convir que a cultura tornou-se motivo de um fetiche intelectual, que não para de se expandir e, agora, impera sobre todos os estratos e segmentos das camadas médias urbanas de todo o mundo. Defendendo o que chamam de virada cultural nas ciências sociais, os acadêmicos e suas clientelas, em todas as áreas, estão criando em escala de massas uma nova versão da figura do filisteu culto que, outrora, quando a sociedade era burguesa, denunciara Nietzsche.

Por outro lado, os sinais de saturação, senão de esgotamento do termo, estão por toda parte. O principal nisso, aliás, nem data de hoje. Provém de pelo menos meio século a sua definição como ‘tudo o que o homem faz com algum sentido’. A explosão social e histórica do conceito por aquele tempo, a respeito do qual falaremos, não importou em seu abandono. Ocorreu, antes,

sua neutralização. Ele foi reduzido a termos puramente classificatórios e operacionais: tudo o que é humano é, em alguma medida, cultura. Os resultados mais recentes, deletérios e grotescos disso podem ser encontrados nas menções, muitas vezes academicamente respaldadas, à “cultura da pobreza” ou, ainda pior, à “cultura da violência”.

Aceita-se que, reflexivamente, o conceito de cultura possa ser de serventia para, por exemplo, distinguir o campo de estudos em que intervêm ou interessam os fenômenos portadores de significados daqueles outros no qual intervêm ou interessam os fenômenos passíveis de explicação nomológica. Deixando isso de lado, verifica-se, contudo, que cultura é um conceito histórico-normativo, o qual só se pode empregar em termos classificatório-formais às custas de sua propriedade hermenêutica, senão da adulteração grotesca da semântica que lhe deu um destino histórico.

Afinal, apenas para esclarecer, a pobreza não é algo para ser cultivado, e a violência é o total oposto do que, no marco que ainda será referido, originário da expressão, se entende por cultura. A pessoa que, em um país ocidental, escarra no chão diante de seu semelhante ou que, no mesmo âmbito, se entrega ao ódio contra aquele que julga ser diferente, não está cultivando nada. Exceto, é claro, se admitirmos a palavra num sentido genérico e naturalista que, reflexivamente, não representa nenhum avanço na escada da vida intelectual ou ganho do ponto de vista do entendimento do modo como funciona o mundo social e histórico naqueles contextos.

A fortuna da expressão cibercultura, e os problemas históricos que lhe subjazem, cremos, se conectam em origem e perspectiva de esclarecimento com situação semelhante. Como se sabe, a expressão foi se tornando moeda corrente em alguns círculos intelectualizados nos anos 1990, quando a internet começou sua trajetória de popularização. Criado pela fusão dos termos cultura e cibernética, o neologismo passou a ser empregado com intenção classificatória, à medida que ia progredindo a exploração mercadológica e publicística da nova plataforma de comunicação. Isto é o que se pode ver, por exemplo, no emprego essencialmente retórico da palavra, verificado nas primeiras abordagens do fenômeno, nos textos a ele dedicados por autores de obras díspares em sentido daquela época, como Timothy Leary (1994) e Mark Dery (1996).

Arturo Escobar (2000) pretendeu romper com este tipo de emprego e fazer valer a eventual pertinência acadêmica do termo para a antropologia, conceituando-o como campo de estudo formado “pelas novas tecnologias de duas áreas em especial: a da inteligência artificial (particularmente as tecnologias de informação e computação) e a da biotecnologia”. Para ele, estas tecnologias estão criando novos regimes de sociabilidade, que são a tecnossocialidade, “um vasto processo de construção sociocultural posto em movimento pelas novas tecnologias [de informação]”, e a biossocialidade “uma nova ordem de produção da vida, da natureza e do corpo, acionada pelas intervenções tecnológicas lastreadas biologicamente”.

Em resumo, “ambos os processos, a bio e a tecnossocialidade, formam a base para o que está sendo chamado aqui de regime da cibercultura”; eles

corporificam “a percepção de que estamos vivendo e nos construindo em um ambiente tecno e biocultural indelevelmente estruturado por novas formas de ciência e tecnologia [e que se pode chamar de cibercultura]” (1994, p.56-57).

Destarte, cibercultura se converteu no termo a que a consciência mais elaborada passou a recorrer para dar conta dos processos e situações surgidas cotidianamente à volta da informática de comunicação e seus maquinismos cibernéticos. As referências à biosocialidade, crescentes, não lograram se vincular à palavra de modo particularmente notável, e o conceito assumiu a condição classificatória que lhe dera uma ciência social de inspiração essencialmente metodológica. A expressão não desenvolveu a sua semântica e, epistemicamente, acabou se restringindo à condição de construção típico-ideal com que se deseja designar o conjunto dos fenômenos cotidianos agenciados ou promovidos com o progresso da mídia digital interativa e, mais genericamente, das novas tecnologias de comunicação.

Contudo, na época em que fora proposto pela primeira vez, o conceito de cibercultura revelou-se portador de outro entendimento e sentido. Apresentou-se em termos que não apenas guardavam relação com o sentido formador contido em qualquer menção enfática à cultura, mas que ainda hoje, não fosse o estado totalmente carente de esperança em que se encontra a visão de uma forma de vida moral e politicamente mais avançada, talvez pudessem fazer parte do trabalho de análise crítica e transformação da sociedade. Fundadora do Instituto de Pesquisas Ciberculturais (1964), Alicia Hilton, com efeito, foi pioneira ao usar a expressão com o sentido substancial, referindo-se com ela a uma exigência política e moral da nova era da automação e das máquinas inteligentes. Para a engenheira, informata e empresária norte-americana, a revolução que esta põe em marcha coloca à sociedade um desafio ético de escala universal. A humanidade está agora diante do desafio de ter de escolher entre a educação emancipatória e o lazer criativo, de um lado, e a adaptação mecânica e a idiotia apática, de outro (Hilton, 1964, p. 143).

Norbert Wiener, criador da cibernética, não era um simples cientista, nem cego tecnocrata, mas um intelectual de ampla envergadura, para o qual a pesquisa tecnológica era inseparável da elaboração de diversas preocupações sociais e políticas, senão da antropologia filosófica. O pensador estava convencido da imperfeição constitutiva do modo de ser humano, o que conduziria este aos mais variados infortúnios: da fome e das doenças epidêmicas às violências políticas e guerras cada vez mais destrutivas. A cibernética, conforme por ele concebida, poderia ser um veículo para enfrentar este problema, na medida em que comportaria a possibilidade de criar uma sociedade em que o exercício do poder, entregue a mecanismos de retroalimentação democráticos, de controle racional, eventualmente autorreguláveis, evitaria o surgimento de suas formas violentas e tirânicas.

A cibernética – escreve um comentador – apresenta-se como um neo-iluminismo que se impõe ao conjunto dos conhecimentos científicos, votando-os a uma espécie de devir logotécnico, não só dos conhecimentos científicos acerca do mundo da

tecnicidade tradicional ou do mundo natural, mas também dos que têm a ver com o mundo subjetivo, com o mundo intersubjetivo e com o mundo da linguagem (Rodrigues, 1990, p. 87).

Signatária do Relatório da Tríplice Revolução apresentado ao Presidente Johnson, também em 1964, a visionária Hilton endossou seletivamente este ponto de vista, sugerindo que o progresso da tecnologia daria origem a uma “cibernação” que, com o tempo, ganharia proporções planetárias e na qual uma situação espiritualmente regressiva só seria evitada com a promoção do que chamou de cibercultura. A revolução cibernética exige uma reestruturação dos programas e processos educacionais destinados à massa da população. Era nisso que ela pensava, uma vez que, só “os seres humanos que aprenderem a usar a máquina com sabedoria serão por ela liberados para alcançar a sua excelência” (Hilton, op. cit., p. 146).

Embora o termo “cibercultura” não apareça, verifica-se, curiosamente, que não é outra a perspectiva com que, mais ou menos na mesma época, se desenvolve a reflexão sobre os efeitos sociais e históricos da citada revolução em alguns países do bloco comunista. A sociedade na encruzilhada, relatório de estudos comissionados pela Academia de Ciências da então Tchecoslováquia, é prova disso, das proposições, mais que analíticas, carregadas de espírito utópico e emancipatório com que se entendia o surgimento da era cibernética. Redigido por Radovan Richta em 1966, parte o mesmo da premissa de que o socialismo só avançaria em direção a uma forma superior de organização, a comunista, superando o sistema industrial e promovendo uma completa transformação das forças de produção, incluindo-se aí os recursos humanos, mediante o desenvolvimento das tecnologias de informação e a adoção cotidiana e refletida do pensamento cibernético por parte da sociedade. Profético à época, o relatório postulou que “os próximos decênios [trariam uma] completa transformação do mundo e no modo de vida que o mundo criará para si mesmo: e para que esta transformação [fosse] mais rápida, era preciso dar início à revolução científica e tecnológica” (Richta, 1972, p. 12)

Oferecendo um relato que, como o escrito pela americana, se caracteriza por ultrapassar o âmbito dos que lhe seguiram, ao menos até o início dos anos 1980, o texto explora os fatores antropológicos e aspectos culturais envolvidos na questão, preconizando que a educação, “antes mesmo que a impetuosa corrente da tecnologia material, revela-se a si mesma condição imprescindível da [nova forma de] vida”. Afinal, a verdadeira tarefa do socialismo seria a de abrir as portas para o desenvolvimento integral da espécie, “buscando variantes humanas para a sociedade tecnológica”, e, por isso, enquanto expressão do humanismo socialista:

A revolução científica e tecnológica deve vir a ser a maior revolução cultural da história, porque ela transfere a cultura, que até agora teve tendência para ficar à margem, para o centro da própria vida (idem, p. 152; cf. Barbrook, 2009).

Deixando de lado eventual detalhamento dessas propostas, podemos passar direto e com vantagem para a reflexão que, exatamente à mesma época e partindo de premissas e preocupações convergentes, elaborou sobre o assunto George Simondon. Simondon (1989) acompanhou com fascínio, apesar de expressar reservas, os primeiros passos do pensamento cibernético, entrevendo por meio deles as bases para uma eventual reconciliação entre cultura e tecnologia que, em seu tempo, e para boa parte do público intelectualizado, ainda eram vistas como forças antagônicas e virtualmente irreconciliáveis.

As máquinas [contemporâneas] são regidas por uma cultura que não foi elaborada de acordo com elas e da qual elas estão ausentes: esta cultura é inadequada e não as representa. [...] A falta de homeostase social [com os maquinismos] provém do fato de que este aspecto da realidade [o dos maquinismos] não é representado na relação reguladora [entre eles e o homem] que é a cultura (Simondon, [1958] 1989, p. 151).

O que passa despercebido para muitos de seus leitores, é que a cultura à qual o autor se refere, não é, contudo, qualquer uma ou aquela do conceito que lhe opõe à natureza, mas a cultura burguesa moderna, que tende a opor o homem à máquina. A cultura pré-moderna, observa ele, estava integrada aos processos técnicos, através de esquemas e simbolizações que formavam o homem segundo um mesmo princípio, que era o da ação artesanal. A cultura atual, foco de sua obra, ao contrário, se caracteriza por um distanciamento em relação àqueles processos, por um atraso em relação aos progressos e mudanças sobrevivendo aos objetos técnicos depois da Revolução Industrial.

A cultura atual é a cultura antiga, na medida em que incorpora os padrões das técnicas artesanais e agrícolas dos séculos passados como base estruturadora de seus esquemas dinâmicos [de intervenção e compreensão da realidade]. Estes esquemas servem de mediação entre os grupos sociais e suas lideranças, criando, devido à sua inadequação, uma distorção fundamental na abordagem e entendimento das técnicas mais contemporâneas (Ibidem, p. 14).

Por isso, as reflexões sobre a técnica que propôs podem ser vistas como filosofia num sentido forte, embora hoje ultrapassado: elas pretendem servir de guia para uma prática de escala universal. As proposições reflexivas e analíticas sobre o objeto técnico e sua gênese, seja ele artesanal ou fabril, são apenas um ponto de partida. O problema de fundo é o da resistência oferecida pelos princípios humanistas da cultura burguesa ao avanço do mundo tecnológico. O principal, senão a razão de ser de tudo, era, no entanto, o desejo de superar a defasagem entre a consciência social dominante e o desenvolvimento virtualmente autônomo dos processos articulados tecnologicamente. Segundo Simondon (1989), a solução para tanto está em promover uma reforma em nossos sistemas de ensino e, eventualmente, em nossas principais instituições, visando desenvolver uma educação tecnológica, prática, mas também histórica e reflexiva. Para o autor, chegou a hora de colocar a educação do indivíduo e o cuidado com sua formação, no mesmo plano da produção dos objetos técnicos. O

homem precisa se inserir nas redes que estes objetos estão engendrando, se ele não quiser ficar anacrônico e se é para estas mesmas redes desenvolverem todo o seu potencial em harmonia com a humanidade. A cultura (como formação) deve se renovar em princípios e se pôr em dia com a técnica (maquinística):

A cultura é o meio pelo qual o homem regula sua relação com o mundo e sua relação consigo mesmo: ora, se a cultura não incorporar a tecnologia, continuará comportando uma zona obscura e não poderá aportar sua normatividade reguladora ao [desejável] acoplamento entre homem e mundo (Ibidem p. 227).

As contradições e antagonismos que surgem entre o homem e a máquina são, portanto, um problema que só poderá ser superado com uma revolução cultural, com um esforço coletivo, cujas condições objetivas, todavia, ele não analisa. O sentido de tal revolução seria o de harmonizar aquele último processo à criação de sujeitos efetivamente cultivados, através de uma educação tecnológica filosoficamente orientada, seja na escola, seja no mundo profissional.

Coube a Jean Baudrillard, passado um primeiro momento de encanto, revelar as insuficiências desta filosofia da técnica. Para ele, a técnica precisa ser estudada a partir de um exame de seu papel e de sua função no contexto histórico. “Uma análise concreta da técnica deverá considerar a relação que através dela os homens ou grupos sociais mantêm entre si (análise sociológica), o modo de produção dos seus meios e, ainda, quais são as estruturas de poder em que esta produção se articula (análise histórica)” ([1967] 2001, p. 43).

Poupando o nome de Simondon e partindo deste pressuposto, o pensador conclui que, conforme o capitalismo avançou a cultura burguesa entrou em colapso e acabou sendo suplantada por uma nova ordem coletiva, que ele, mais tarde, chamaria de ordem dos simulacros. O progresso tecnológico foi apropriado por uma nova linha de força, em que desmoronam ou se esvaziam de sentido as velhas instituições, incluindo a cultura e os sistemas de ensino e educação. Em seus primeiros estudos, o autor nota que a técnica, concretamente, é função do sistema social, por isso não é uma cultura albergada nele, ainda que intencionalmente inovadora, que irá alterá-lo, se é que isso seja algo factível, porque poderíamos nos perguntar de onde viriam seus sujeitos. A fortuna das técnicas, via de regra, é determinada pelas práticas da sociedade, e estas, agora, não estão mais presas às imagens com que se cultivara a era burguesa, mas a um imaginário de caráter cada vez mais tecnológico e maquinístico.

Atualmente, a criação da vida cotidiana se separa cada vez mais das referências que lhe conferiam a cultura burguesa. A tecnicidade mesma está se convertendo em mitologia, fonte de esquemas com os quais se pretende reordenar, ideologicamente, é claro, o mundo, como prova, por exemplo, nosso culto ao automatismo. Afinal, o automatismo, além de princípio tecnológico, não é menos expressão “do sonho de [ver] um mundo dominado, de [ver] uma tecnicidade formalmente executada a serviço de uma humanidade inerte e sonhadora” (1973, p. 119).

Sendo assim, verifica-se, porém, que os tempos modernos precisam ser vistos como que habitados pela fantasia coletiva de um mundo-máquina, de

uma mecânica universal, de uma simulação generalizada, daquilo que será mais tarde acusado pelo filósofo de “hiperrealidade” (2000). A tecnicidade, embora com ela se desenvolva, é, em nossa era, assombrada pela crença irracional de que todo problema humano “pode ser previsto, prevenido e resolvido antecipadamente por meio de um objeto técnico, racional, absolutamente adaptado [à solução dos problemas do mundo]” (Ibidem, p. 125).

O capital engendrou um sistema de vida em cujo âmbito nós nos encontramos cada vez mais prisioneiros de um código abstrato ou princípio de simulação, que reduz nossa capacidade de ação à operacionalidade e engendra um processo de desilusão radical da existência. O que gera, no mínimo, uma completa “evacuação da criatividade poética”, cuja tendência só aumentará com os futuros desenvolvimentos da informática de comunicação.

Detrás de cada tela de televisão e de computador, em cada operação técnica com que se defronta diariamente, o indivíduo é analisado função por função, provado, experimentado, fragmentado, acossado, obrigado a responder, convertido em um sujeito fractal, que se difrata através das redes, em troca da mortificação de seu olhar, de seu corpo, do mundo real (2000, p. 57).

Por isso, finaliza o autor, o maquinário virtual só excepcionalmente tem relação com a informação, o encontro, a cultura ou o conhecimento. O principal que ele nos oferece é, antes, um certo tipo de imagem, na qual mergulhamos com a possibilidade de modificá-la, sem realmente sairmos de seu âmbito. A existência se artificializa, a tal ponto que, agora, vivemos em um modelo ambiental completo, feito de respostas espontâneas e incessantes, de feedbacks automáticos e contatos irradiados, passando, por toda a parte, a estarmos numa hiperrealidade, onde não há mais propriedade em falar de cultura.

Desde então, avançou-se pouco em relação ao assunto, no tocante ao que há propriamente de cultura na esfera da cibercultura, com exceção do esforço feito em sentido contrário, ainda nos 1990, por Pierre Lévy. Para este, cibercultura merece uma reflexão conceitual. Tal categoria “especifica o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (1999, p. 17). A perspectiva é relevante porque o autor inclui em sua definição, tanto os aspectos materiais, quanto os aspectos espirituais de algo cuja natureza é prática e, por óbvio, ainda que não se refira de modo ostensivo, social. Em nosso entendimento, o problema está não apenas no sujeito ao qual o autor atribuirá as operações deste conjunto, mas no caráter e sentido que ele atribui àquelas e, portanto, à cibercultura.

Para Lévy, a cibercultura, conforme acima definida, contém um programa sem objetivo, nem conteúdo, e carece de sujeito que lhe seja destinatário individual, porque seu móvel é uma inteligência coletiva. Como ele diz, os processos em que se materializa têm um significado deletério para os homens, visto estarem em constante mutação, serem fluídos, desprovidos de qualquer sentido estável e central. Embora ele esboce uma divisão entre os que participam e os que estariam fora deles, o autor conclui que, de fato, na cibercultura,

“cada um de nós se encontra em maior ou menor grau nesse estágio de despossamento [intelectual da existência] (1999, p. 28).

Em seguida a I Guerra Mundial, Spranger, entre outros, já observara que “o livre desenvolvimento de uma personalidade altamente refinada estava deixando de ser a meta final de nossa atual civilização”, que a nova meta era “a personalidade que recebe seus melhores valores da totalidade social e a esta dá os seus em retorno”, porque chegara um tempo em que “unicamente o indivíduo incorporado numa organização supraindividual pode receber tudo o que este tempo pode lhe oferecer”. (Spranger apud Bruford, 1975, p. 265).

Lévy não está muito longe deste entendimento, mas totalmente inserido no seu respectivo contexto, ao esclarecer os fundamentos do que chama de cibercultura. O movimento que a constitui, nota, é tão imperioso e avassalador, que mesmo os mais inteirados a seu respeito encontram-se, em diversos níveis, ultrapassados pelo processo: ninguém pode participar ativamente da criação e da assimilação das transformações do conjunto de especialidades técnicas que o agenciam, nem das ideias e experiências por ele postas em circulação.

A contrapartida, contudo, existe, e está no que seria a essência ou principal motor da cibercultura: a inteligência coletiva. As comunicações em escala molecular e global, permitidas pela mídia digital interativa, estabelecem uma sinergia cooperativa entre as competências, recursos, projetos e ideias de todos os que, mais ou menos, se integram às redes. Com isso, ativa-se uma inteligência que procede mediante a agregação e colagem de contribuições pontuais, para gerar conhecimentos, práticas e situações passíveis de apropriação terminal por todos os sujeitos integrantes do universo telemático.

A cibercultura seria, pois, produto da aspiração em construir um laço social fundado na reunião em torno de centros de interesses particulares, no compartilhamento de pequenos saberes, na aprendizagem parcelar mais cooperativa e nos processos de sinergia colaborativa. O programa que a moveria seria o do universal sem totalidade: universal, já que a interconexão deve se estender a todos, qualquer um deve poder acessar de qualquer lugar as diversas comunidades virtuais e seus produtos; mas sem totalidade, porque o processo seria por princípio inacabável e disperso: as fontes são cada vez mais heterogêneas, os mecanismos mutantes e as perspectivas de apropriação de tudo isso só tendem a se multiplicar (Lévy, 1999, p. 130-132).

Jacob Burckhardt (1973) ensina que na Itália da Renascença teria ressurgido a tendência para o desenvolvimento no mais alto grau da personalidade que nascera com os antigos gregos e que, “quando ela se casava com uma natureza realmente poderosa e um espírito ricamente dotado, capaz de assimilar ao mesmo tempo todos os elementos da cultura de então, via-se surgir o homem universal” (1973, p. 111). Segundo Pierre Lévy, estamos entrando, via mídia digital interativa, em uma era de cultura universal na qual nada e ninguém, exceto talvez uma megamáquina ainda a ser construída, é capaz de totalizar. Neste contexto, estamos nos tornando mais abertos e criativos, graças às possibilidades de interconexão em escala mundial, porém, como indivíduos e em última análise, não estamos ficando mais inteligentes: continuamos sendo as

mesmas pessoas de sempre, como afirmou o autor em entrevista para o jornal Folha de São Paulo (caderno Ilustrada, 28/05/1999, p. 15).

A pergunta que nos fazemos diante disso não é, no caso, sobre a propriedade da interpretação do que, via mídia digital interativa, está ocorrendo com a formação da inteligência e da subjetividade, mas sim, se ela faz bom uso do conceito de cultura e, nos ajuda, com isso, a entender de forma reflexiva e abrangente o que está em jogo na chamada cibercultura. O estudioso faz bem em notar que sua definição da cibercultura como expressão de uma inteligência coletiva, para não falar desta figura mesma, constitui um campo de problemas antes que uma solução.

Desejamos que cada rede dê à luz a um grande animal coletivo? Ou o objetivo é, ao contrário, valorizar as contribuições pessoais de cada e colocar os recursos dos grupos a serviço dos indivíduos? A inteligência coletiva é um modo de coordenação eficaz na qual cada um pode considerar-se como um centro? Ou, então, desejamos subordinar os indivíduos a um organismo que os ultrapassa? (Lévy, op. cit., p. 131).

Para nós, trata-se, no entanto, de perguntas retóricas, visto que as respostas podem ser facilmente deduzidas da leitura de seu livro: a rede é uma figura na qual se supera o indivíduo, pelo menos do ponto de vista da sua formação cultural. Os processos de abstração do contato social e a fragmentação da experiência que ela estimula, combinados com os recursos de que se passa a dispor e as motivações provenientes do contexto histórico mais abrangente, tendem a prender o sujeito em situações cada vez mais fugazes, fungíveis e superficiais. Nessas, faltam os estímulos à integração objetiva, e não meramente formal da consciência, está ausente a interação concreta e, por isso, responsável com os outros, e, enfim, suspendem-se os incentivos à totalização horizontal, mas também vertical da experiência individual contida na ideia de autoformação (cf. Sloterdijk, 2011).

Na continuação, perguntamos se, por tudo isso, na cibercultura, a referência ao termo cultura não seria, antes de tudo, um expediente retórico com que nosso tempo oculta a si mesmo o que precisamente lhe falta; se, nessa referência, em vez de um processo possuidor da devida propriedade, não se encontra apenas a fantasmagoria, talvez terminal, do que, devidamente compreendida em seu processo de criação e posicionamento histórico, foi, durante toda uma época, chamado de cultura. A cultura sempre tivera o caráter de ideologia, mas nem por isso deixou de ser uma ideia com que gerações, ainda que selecionadas socialmente, e só até certo ponto, estruturaram um modo de ser bem característico e determinado. Agora, pode ser que inclusive o caráter de ideologia a que ela se reduzira com o filistinismo burguês e seus sucedâneos, esteja em vias de desaparecimento.

Visando entender o problema, vale a pena repetir que, via de regra, a cultura, academicamente, é trabalhada atualmente não apenas como uma categoria classificatória e formal, cujo sentido é estabelecer algum tipo de contraste com a de natureza, mas, ainda, como categoria em si mesma sem história, quando veremos que ela é, antes, algo histórico num sentido radical. A cultura, pensada bem, revela-se, de fato, como algo que não existiu sempre, mas sim

que passou a existir a partir do momento em que saímos do estado de natureza. O processo que com a expressão se designa, rigorosamente falando, é um fenômeno dos tempos modernos, cujas práticas, referências e sentido estão sujeitos a mudança e a um eventual esgotamento em meio ao movimento histórico.

Raymond Williams (ano) nos ajuda a esclarecer o ponto, observando que, “como substantivo independente, como processo abstrato ou produto deste, cultura não é importante antes do final do século XVIII, nem comum antes de meados do século XIX” (Williams, 2000, p 88). Antes da era moderna, só por analogia com a agricultura, cultivo do solo, o termo aparecia na sintaxe histórica dos assuntos humanos. Cícero assim o emprega, por exemplo, para referir-se ao cultivo da mente, em suas *Tusculanae Disputatio* (45 a.C.). Durante o século XVII, começou, porém, a aparecer um novo sentido, que, mais elaborado, se firmaria por volta de 1900 e segundo o qual “cultura” podia ser também o nome do eventual patrimônio material tido por um indivíduo ou comunidade. No século seguinte, entretantes, acrescentou-se ao termo outro sentido: a ideia de processo de desenvolvimento interior das capacidades superiores do indivíduo, por meio de certas práticas, obras e instituições (cf. Bruford, 1975).

Adorno dá conta das conexões existentes entre uma e outra acepção, nem sempre elaboradas e conscientes entre os que empregam a expressão, salientando que, criticamente, cultura precisa ser apreendida em seu duplo aspecto, se é para a vermos com propriedade reflexiva e perspectiva histórica. Como ele diz, a cultura remete à sociedade em meio à qual emerge, mas também é uma mediação entre aquela e o indivíduo. A palavra designa um processo que, se por um lado, está encravado nos mecanismos de reprodução material da existência, de outro, só adquire sentido como cultura sendo o seu processo de apropriação intelectual e, por extensão, o de autotransformação do corpo, alma e modo de ser de um indivíduo.

Segundo este pensador, ocorre, porém, que, conforme avança o movimento da indústria cultural, a cultura, assim entendida, isto é, em sua força e propriedade históricas, entra em colapso, convertendo-se, pelo lado subjetivo, no que ele chama de pseudoformação.

A cultura revela um duplo aspecto: é cultivo do espírito, por um lado, e domínio da natureza, adaptação, por outro. A formação [do indivíduo] encerraria dentro de si ambos os momentos. A tensão entre eles, contudo, se esfumou na maior parte. A cultura do espírito como algo substancial mal se experimenta agora, excetuados os que se ocupam disso profissionalmente. A adaptação à rede social universalmente socializada converteu-se em algo que tudo domina e já quase não inclui a recordação de algo autônomo espiritualmente (Adorno, 2004, p. 533).

Acompanhando em parte as análises sobre o que foi chamado de cultura afirmativa por Marcuse (1997, p. 89-136), o filósofo nota que as sementes desta metamorfose já estavam plantadas em plena época de apogeu da formação. “Tudo o que hoje ocorre ao espírito objetivo estava inscrito nele já

nos tempos do liberalismo ou, pelo menos, exige o pagamento de velhas dívidas” (Adorno, op. cit., p. 95). A burguesia que a promoveu como direito de todos, comandou a estruturação de uma sociedade em que ela, a cultura, por um lado, permaneceu de fora do campo de experiência das camadas trabalhadoras e, de outro, se sublimou em um entendimento predominantemente espiritualista, associado, na prática, às artes, letras e humanidades.

A conversão da indústria cultural em sistema rompeu com este privilégio e ampliou as perspectivas de seu campo, mas em condições que acabaram por estimular a esterilização política, moral, estética e filosófica da criação cultural e por submeter o processo de formação ao fetichismo da mercadoria. O resultado disso é uma situação objetiva que tende a impedir as massas de, senão os promoverem, pelo menos de se apropriarem de forma viva, concreta e individual dos chamados bens culturais e, por extensão, de cultivarem a experiência e desenvolverem progressivamente sua individualidade, conforme era o programa contido originariamente no conceito de cultura. (p. 232).

No clima de pseudocultivo, os conteúdos objetivos da formação cultural, coisificados, com caráter de mercadoria, sobrevivem [onde o logram] à custa de seu conteúdo de verdade, de sua relação viva com sujeitos vivos, desta correlação que define o próprio conceito de formação cultural (p. 234).

Por isso, conclui o autor, o conceito de cultura perdeu sua atualidade: as condições sociais e econômicas de nosso tempo não comportam mais, só por exceção, o surgimento de seus respectivos sujeitos. A expressão sobrevive como rótulo degenerado historicamente, em que se inscrevem estratégias mercadológicas, em vez de processos de apropriação individual criadores e emancipatórios em relação às condições de vida existentes. O progresso das condições materiais de vida, elogiável, é pago com o embotamento da experiência e o bloqueio dos processos de autocultivo progressivo e emancipatório. Isso quando a regressão da consciência e a entrega voluntária ao barbarismo não despontam como alternativas mais estimulantes de ocupação do corpo e da subjetividade (cf. Rüdiger, 2003).

A tragédia da cultura, conforme postulará, começa a partir do momento em que o sujeito, submetido às condições de vida modernas, se torna incapaz de extrair dos bens e pessoas com que se relaciona os elementos e ideias capazes de, por sua própria iniciativa e atividade, promoverem o desenvolvimento de sua individualidade. O sujeito, contrariamente em épocas e contextos anteriores, se vê, neste novo momento, incapaz de assimilar os fatores objetivos e formas espirituais que circunscrevem sua vida como fatores e formas possuidoras de sua própria estrutura e sentido e, com base na sua eventual apropriação sensível e intelectual, promover o seu próprio avanço e aperfeiçoamento como indivíduo.

Nesse contexto, sem dúvida, nos tornamos mais instruídos, nos tornamos finalistas, mais ricos em prazeres e em capacidades, senão melhor formados, mas nosso cultivo

não guarda passo com isso, pois vamos desde um ter e um poder mais baixo até outro mais alto, mas não desde nós mesmos em um plano inferior, para outro, mais elevado (Simmel, 1988, p. 219).

A cultura só pode significar objetivamente o progresso individual em que o sujeito se transforma e aperfeiçoa ao desenvolver, mediante a apropriação e elaboração de certos conteúdos objetivos, os poderes e o saber com que faz avançar o conjunto de sua individualidade em relação às suas circunstâncias históricas concretas. A criação do mundo histórico, promovida por esse mesmo sujeito, todavia, resulta no aparecimento de processos que, cada vez mais complicados do ponto de vista técnico e de sua apreensão intelectual, apesar de aprimorarem as condições de existência, tendem a bloquear, pela complexidade, o desenvolvimento da personalidade individual que, em sua origem e motivação, supunha o conceito de cultura.

Então, o homem se converte em mero portador da coerção com que esta lógica submete o seu desenvolvimento e passa a conduzi-la em linha tangente àquela pela qual esta lógica, fosse outra a situação, poderia regressar ao homem e promover o seu desenvolvimento cultural – e isto é bem o que chamamos de tragédia da cultura (Simmel, 1998, p. 227).

George Steiner (1992) merece menção neste contexto, não só por convergir com esta linha de entendimento, mas, sobretudo, por tirar-lhe as últimas consequências, explorando-a conceitualmente com uma noção ainda hoje inovadora e tremendamente provocativa: a de pós-cultura. Isso se torna relevante se considerarmos que a cultura, como dito, virou fetiche não apenas entre as camadas médias globalitárias, mas também entre as novas gerações de acadêmicos. O ensaísta, com efeito, provavelmente foi pioneiro ao, titubeante, cunhar, em 1971, o termo pós-cultura, com o objetivo de caracterizar a época da história que ele entrevia se abrir ao mundo, após o final da II Grande Guerra.

Segundo ele, a cultura, propriamente falando, é algo exclusivo de uma época e de uma certa civilização. Apenas a Europa burguesa pode reclamar para si a condição de época cultural, conjuntura portadora de uma estrutura simbólica singular e profana que, marcada por um tipo único de homem e uma série de expressões artísticas, literárias e intelectuais muito características, é agora, no máximo, motivo de memória ou objeto de uma mitologia nostálgica.

Para a imensa maioria dos seres pensantes e, de modo indubitável, para os jovens de hoje, a imagem da cultura, incluindo a consciência da sua superioridade e integrando no seu quadro a soma quase total das energias intelectuais e morais de todo o mundo, transformou-se ou num absurdo com laivos racistas ou numa peça de museu [escrevia ele, em 1971] (Steiner, 1992, p. 71)

Depois da II Guerra, as forças oriundas de uma nova configuração social e civilizatória se conjugaram para fazer entrar em declínio a ideia de cultura que surgira com a era burguesa. Steiner comenta, entre outros eixos, o papel da informatização nesse processo. Para ele, o computador, estava bem claro já, não era uma máquina cujos recursos podiam ser vistos apenas de acordo com o modelo da instrumentalidade controlável e pré-definida que regeria os maquinismos anteriores.

Em ligação com as linhas telefônicas ou com canais de transmissão mais sofisticados, escrevia ele há exatas quatro décadas, os computadores polivalentes serão em breve uma presença rotineira em todos os escritórios e na maior parte das casas de família.[Também] É provável que este córtex eletrônico [de cunho coletivo] reduza a singularidade do indivíduo, ao mesmo tempo que expanda imensamente o seu horizonte de referência e intervenção (p. 129).

Os processos por meio deles articulados transformam as relações entre a inteligência humana e o potencial de conhecimento disponível pelo coletivo, entre as escolhas que fazemos e as possibilidades existentes para a humanidade. O foco se torna o exercício do poder e este não será, crê o autor, contido por nenhum apelo à razão, porque somos criaturas que vivemos em meio aos escombros do tempo em que aquela almejava ter um valor cultural formativo. O fato é que ultrapassamos um limiar e que, vendo bem, “não há regresso, não podemos optar pelos sonhos da ignorância. Abriremos, penso eu, a última porta do castelo, embora ela possa levar, ou talvez porque pode levar, a realidades que estão para além da capacidade de entendimento e controle humanos” (p. 141).

O resultado disso é uma ruptura que atinge o centro do próprio conceito de cultura, é a substituição de seus princípios, ritmos e promessas, fundados na ideia de transcendência espiritual. Tal rompimento se deu pela procura desordenada da gratificação imediata dos sentidos via mecanismos de consumo, bem como pela experimentação tecnologicamente obsessiva com tudo o que nos fornece um modo de vida doravante indiferente em significado, senão furioso em suas tendências, mas sempre fascinante a nossa vontade de poderio.

Se o dur désir de durer foi a mola decisiva da cultura clássica, talvez a nossa pós-cultura se caracterize por preferir não durar a ter que se despedir dos riscos do pensamento. A capacidade de encararmos a autodestruição como um possível, prosseguindo o debate com o desconhecido, não é mais uma perspectiva de somenos (p. 142).

Steiner pretende retomar ou retirar de seu texto todas as conclusões das notas para a reafirmação do conceito de cultura propostas meio século antes por T. S. Eliot, mas são às observações sobre cultura e anarquia de Mathew Arnold que permitem melhor entender suas proposições, assim como as de Adorno, citadas acima. Escrevendo em 1869, Arnold esclareceu o conceito de cultura diante da ameaça representada pelo avanço social e político das camadas populares e o culto à máquina a ele associado para dentro da vida do espírito. Kant estabeleceu o conceito de cultura em seu sentido forte, postulando que “o homem tem necessidade de cuidado e formação” (Kant, 1994 p. 14). Porta-voz do iluminismo, o filósofo expressou a crença que seria de toda uma época, ao afirmar que o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela cultura e a educação. A conquista disso depende de um processo formativo que, no limite, se estende por toda a vida. “Quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto”, porque só pelo cultivo de si mesmo, físico e metafísico, se pode avançar “em direção à perfeição da natureza humana” (p. 16).

Arnold consagrou este conceito referindo-se com ele ao cultivo da perfeição individual do ser humano, aos refinamentos materiais e espirituais que, livremente, pode se dar à vida humana individual, ao aperfeiçoamento moral, embelezamento integral e desenvolvimento da inteligência. O essencial nele era a procura da perfeição por todos os meios e em todas as áreas, senão a busca pela excelência em tudo, é “a preocupação em ser completo em todos os aspectos da vida, em desenvolver total e harmoniosamente a nossa humanidade” (Arnold, 1996, p. 58). A cultura significava formação integral do ser humano para o emprego da razão e da liberdade, o refinamento dos seus sentidos e dos instintos, o fortalecimento da sua saúde física e mental, a conquista da plenitude dos seus poderes individuais e “a fruição mais bela e livre da vida”, como antes dissera (Herder, *in* Marcuse, 1997, p. 101-102).

Segundo Steiner, tudo isso não é mais o caso com o colapso da era burguesa e o avanço social e político das massas, com o materialismo aquisitivo da sociedade contemporânea e sua vontade de poder, fundados no desenvolvimento tecnológico. Nesse contexto, o público passa por uma metamorfose e, embora se amplie à escala de massas, perde a condição de eco esclarecido da criatividade proveniente de um talento individual, uma formação que responde, diferenciando-se internamente, à sua atividade singular, para se transformar em um agregado de forças avulsas e indistintamente estimulador, senão mesmo co-criador do que lhe diz respeito e faz algum sentido. Os pressupostos que haviam feito surgir a ideia de cultura são abolidos, e vem abaixo o que sustentava suas obras e manifestações, fazendo-nos pensar que “o antigo vocabulário se esgotou, que as formas da cultura clássica, à escala global, já não podem ser reconstruídas” (p. 98).

A cultura era objeto de um projeto que visava à aquisição de conhecimentos, mas também. e por esta via, a formação integral e distinta de indivíduos cada vez mais perfeitos, que se inseria, reunindo tanto um quanto outro processo, em um relato emancipatório de cunho mais ou menos totalizante ou universal. As experiências particulares e os conhecimentos específicos eram vistos aí como momentos formadores de um movimento mais amplo, que seria o percurso de autoformação do próprio indivíduo em meio à sua época histórica. As práticas a partir das quais se materializava o cultivo de si se legitimavam através de um discurso em que se previa a realização de todas as potencialidades do indivíduo singular, tanto quanto a virtual emancipação do conjunto da humanidade em relação a tudo o que, em cada momento, ainda a mantém acorrentada em seu inacabável processo de desenvolvimento.

Agora, porém, o cultivo de si mesmo parece ter perdido a validade que continha, seja porque as práticas formativas se dissolveram, ao sucumbirem ao fetichismo da mercadoria, seja porque o seu sujeito perdeu sua referência no cuidado com o bem comum ou no compartilhamento de uma mesma destinação histórica. A relação consigo mesmo e com os outros, para não falar dos bens que o mundo nos oferece, se desvincula de ideais e, onde sobrevive estruturada, passa a se nortear pelas noções de performance e competências especializadas.

O princípio que anima as pessoas em meio à era das massas não é mais a apropriação integral, mais singular de suas circunstâncias, como pregava o discurso da era burguesa, passando a ser a liberdade, nem sempre benfazeja, de se conduzir de acordo com suas competências individuais e as oportunidades que cada um encontra nos vários mercados em que se distribuem as esferas de existência.

Como disse Lyotard, relacionando este processo todo com nossa entrada na pós-modernidade, agora:

A relação com o saber não é mais a da realização da vida do espírito ou a da emancipação da humanidade; é a dos utilizadores de um instrumental conceitual e material complexo e dos beneficiários de suas performances, [...] que não mais dispõem de um metarrelato para formular-lhes o bom uso e a finalidade [do ponto de vista coletivo] (Lyotard, 1986, p. 94).

Com o avanço da indústria cultural, continuamos para concluir, o princípio de que a aquisição do saber é indissociável do cultivo do espírito cai em desuso; a cultura, em sentido enfático, não é de outra coisa que se trata, torna-se fantasmagoria. Com tanto e muito mais, claro, o saber passa a ser produzido para ser vendido e consumido, para se aproveitado em processos de valorização mercantil, seja de bens, seja das capacidades que têm apelo nos mercados. Os conhecimentos, noutros termos, perdem sua relevância formativa em meio a uma época na qual nosso enredamento com os mecanismos de mercado tende a se tornar total, ainda que deles possamos nos beneficiar, como bem notou Georg Simmel.

Por isso tudo, o conceito de cibercultura, menos que um construto simbólico a ser descartado, deveria continuar a ser pensado, mas criticamente, como sinal de um problema, que é o das condições de formação do indivíduo no que seria, reflexivamente, um estágio avançado da indústria cultural convertida em sistema. A reflexão sobre suas manifestações nos fornece várias razões para crer que os espaços para elaborar conhecimento, em vez de meramente receber informações, e efetivamente desenvolver uma formação individual, em vez de meramente interagir à distância com os demais, oferecidos via internet são muito limitados.

A internet, é fato, nos ajuda a acessar as informações que desejarmos virtualmente sobre todos os assuntos pensáveis, a conectarmos-nos com outros sem correr riscos e a ter responsabilidades maiores. Leva-nos a interagir com um número de pessoas e situações que não nos seria impossível na vida imediata, – só em simbioses densas, engajadas e objetivas com outros, podemos aprender a usar e desenvolver nossos poderes e capacidades, assimilar um pouco das conexões que constituem a realidade do mundo concreto e eventualmente explorar os compromissos sociais que dão ou retiram sentido à existência (cf. Dreyfus, 2001).

As redes telemáticas e os seus ciberespaços nos atraem e seduzem porque, exceto em condições extraordinárias, restringem nossa responsabilidade, percepção e entendimento do mundo, dependentes da inserção, engajamento e vulnerabilidade do corpo em situações concretas compartilháveis

com nossos semelhantes – mas é bem isso que, entre outros, nos fornece bons motivos para proceder à sua investigação. A cibercultura se movimenta sobre o pano de fundo da paulatina expansão do mundo da informática e, por tudo o que dissemos, em vez de o fazer como meio de elaborar o sentido da experiência vivida, pode ser que, antes, atue como enorme formação reativa ou mecanismo de defesa aos efeitos perversos do projeto de domínio do mundo e recriação artificial da existência contidos, sob as condições da economia de mercado total, naquela expansão.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Escritos sociológicos I*. Madri: Akal, 2004.
- ARNOLD, Matthew. *Cultura e anarquia*. Lisboa: Pergaminho, 1994.
- BARBROOK, Richard. *Futuros imaginados*. São Paulo: Piriápolis, 2009.
- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *El intercambio imposible*. Madri: Cátedra, 2000.
- BRETON, Phillipe. *L'utopie de la communication*. Paris: La Découverte, 1995.
- BRUFORD, W. H. *The german tradition of self-cultivation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Renascimento italiano*. Lisboa: Presença, 1973.
- DERY, Mark. *Escape velocity*. Nova York: Grove, 1996.
- DREYFUS, Hubert. *On the internet*. Nova York: Routledge, 2001.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- ESCOBAR, Arturo. *Welcome to cyberia*. In David Bell & Barbara Kennedy (orgs.): *The cybercultures reader*. Londres: Routledge, 2000.
- HILTON, Alicia. *An ethics for the age of cyberculture*. In *Proceedings of the Spring Joint Conference*. Washington: Spring Joint Computer Conference, 1964, p. 139-153.
- KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Unimep, 1996.
- LEARY, Timothy. *Chaos and cyberculture*. Berkeley: Ronin, 1994.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- _____. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade I*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- RICHTA, Radovan. *Economia socialista e revolução tecnológica*. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1972.
- RODRIGUES, Adriano. *Comunicação e cultura*. Lisboa: Presença, 1993.
- _____. *As estratégias da comunicação*. Lisboa: Presença, 1990.

- RÜDIGER, Francisco. *Baudrillard e a técnica*. Caxambu: 34º. ANPOCS, 2010.
- _____. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural*. Porto Alegre, Edipucrs, 2003.
- SIMMEL, Georg. *O conceito e a tragédia da cultura*. Barcelona: Península, 1988.
- SIMONDON, George. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- SLOTERDIJK, Peter. *Tu dois changer ta vie*. Paris: LMS, 2011.
- STEINER, Georg. *No castelo do Barba Azul*. Lisboa: Relógio d'Água, [1971] 1992.
- SUBIRATS, Eduardo. *A cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel, 1989.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- WILLIAMS, Raymond. *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2000.
- _____. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1969.