

Para Além da Pele e da Tela

*Desmarcando as Fronteiras Entre o Humano e a Máquina no Ciberespaço*¹

Jean Segata

Doutorando em Antropologia Social

Universidade Federal de Santa Catarina

GrupCiber – Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia

jeansegata@gmail.com

Resumo: Os recentes debates na antropologia em torno dos grandes e polivalentes conceitos que edificaram a disciplina desde o século XVIII, tais quais sociedade, indivíduo, natureza, cultura, têm cada vez mais posto em dúvida os seus valores analíticos, especialmente quando tomados como pares opostos, criando fronteiras que sugerem dimensões ontológicas independentes entre si. Um de meus intuitos, desde que eu comecei a pesquisar “o ciberespaço”, há cerca de quatro anos, não tem sido de o de pôr ou não à prova a operacionalidade de tais conceitos, tampouco o de procurar neste campo, no ciberespaço, evidências que pudessem demarcar com maior rigidez tais fronteiras. Ao contrário, cada vez mais eu tenho me preocupado em analisar as evidências que *desmarquem* essas fronteiras. É neste sentido que tenho sugerido que a emergência das redes sociotécnicas no ciberespaço multiplica as perspectivas de estados de natureza e de sociedade, de individual e de social, de representação e realidade, sugerindo que essas dimensões se compõem mutuamente, como uma só dimensão, tais quais as reflexões extraídas de etnografias ameríndias, melanésias e do círculo polar ártico, onde se tem dado cada vez mais atenção à proeminência do plano relacional, da socialidade, que inclui humanos e não-humanos, naquilo que se tem chamado de “antropologia pós-social”. É no propósito de extrair as consequências destas sugestões é que delimito esta reflexão: afinal, que variação de mundo é esta, onde humanos e máquinas compõem aquilo que tratamos por *relação social*? Mais que isso, que variação de mundo é esta, onde humanos compõem a máquina e as máquinas compõem o humano? Enfim, é a partir da minha etnografia de mestrado, cujo campo foi o orkut e a partir dos atuais trabalhos de campo, também no orkut que proponho uma reflexão sobre socialidade no ciberespaço, que vai para *além da pele e da tela*, desmarcando as fronteiras entre o humano e a máquina.

Palavras-Chave: Humanos, Máquinas, Ciberespaço, Socialidade, Redes Sociotécnicas.

Foi no ano de 2003 que comecei a pesquisar em um campo, na época ainda *sui generis* nas Ciências Sociais, o ciberespaço. As literaturas que eu encontrava na época, em sua maioria, originárias das Ciências da Comunicação, ou da Filosofia já incorporavam o termo ciberespaço, de maneira até espontânea em seus vocabulários de discussões de pauta, à maneira de outros termos, para mim também ainda novos na literatura acadêmica, como ciborgues, biotecnologia, cibercultura, inteligência artificial, ou mesmo redes sociotécnicas. No ano seguinte, concluí o bacharelado em Psicologia, com uma monografia que consistiu em uma etnografia em um “laboratório de informática”, que funcionava como extensão das demais

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008. Porto Seguro/BA, Brasil.

disciplinas da grade curricular do Ensino Fundamental e Médio de uma Escola Pública, no interior de Santa Catarina. Naquele trabalho, eu me dediquei mais especificamente à produção de subjetividade na relação com o que eu tratava na época por “*nova tecnologia* em sala de aula” (Segata, 2004). Foi por intermédio desta pesquisa que eu me aproximei da Antropologia e naquele mesmo ano ingressei na Pós-Graduação com um projeto de etnografia nas salas de bate-papo “lésbicas e afins” do grupo “sexo”, do portal UOL de internet, a fim de investigar relações de gênero neste campo, no contexto do GrupCiber/PPGAS-UFSC (Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia), grupo pioneiro neste campo, na Antropologia Brasileira. Passados alguns meses, eu mudei de campo, com a emergência do orkut na época, quando então passei a investigar a formação de grupos que entrecruzavam a dimensão *on-line* e *off-line* das redes sociotécnicas no ciberespaço, borrando as fronteiras entre localidade e globalidade (Segata, 2008).

Passados quase cinco anos do início de minhas pesquisas, eu agora avanço para meu ponto de partida: minha atual preocupação reside em explorar mais profundamente isso que tenho tratado, de maneira até mesmo natural, por *relação social no ciberespaço*, no âmbito das interações mediadas por computador, ou ainda nas interações com o próprio computador. De maneira mais ampla, tenho me questionado: em que mesmo implica o adjetivo “sócio” de redes já adjetivadas por “técnicas” no ciberespaço e como elas, com seus humanos e não-humanos, formam coletivos?

Assim, por se tratar de um “estado da arte”, neste trabalho, de caráter ensaístico, proponho-me a uma releitura parte de minhas etnografias anteriores em diálogo com literaturas antropológicas de que recentemente tenho me aproximado, a especificar neste trabalho, mais restritamente, Tim Ingold, Bruno Latour, ou Roy Wagner que compõem parte de um quadro teórico-metodológico mais amplo, que especialmente no círculo USP/Museu Nacional, tem sido chamado por alguns antropólogos, de “Antropologia Pós-Social”.

O Social e os Sujeitos no Ciberespaço

Uma das grandes bandeiras, e talvez a mais pesada, que eu mesmo ajudei a sustentar quando me engajei aos trabalhos do GrupCiber, no PPGAS/UFSC, interessado primeiro nas salas de bate-papo e em seguida no orkut, foi a de nós não nos filiaríamos aos chamados discursos apocalípticos que atribuíam ao ciberespaço um valor extremamente negativo, da simulação, do

irreal, do distante, ou do vazio, ou mesmo do fim da “vida social” (Baudrillard, 2002; 2003; Virilio, 1999; 2000), tampouco aos discursos apologéticos, que lhe atribuíam um valor extremamente positivo, da inteligência coletiva, da conectividade generalizada, do espaço de “todas as culturas”, do surreal, do novo (Lévy 2002; 2003a; 2003b; 2004; Lemos, 2001; 2002; Maffesoli, 2004a; 2004b). Nosso discurso procurava mostrar que como em qualquer campo antropológico de pesquisa, encontramos no ciberespaço uma complexidade de eventos cuja negatividade ou positividade não são assim tão demarcadas, nas vivências, nem mutuamente exclusivas, quando chegam a ser valoradas.

Nossa crítica se dirigia especialmente aos tratamentos que as ciências da comunicação, a sociologia e a filosofia davam ao ciberespaço, cujos valores de positivities, ou negatividades estavam nos discursos dessas disciplinas e não nas vivências das pessoas naqueles espaços e a nossa resposta a estes trabalhos foi sempre a de se preocupar justamente com essas vivências e não com os rótulos a elas atribuídos (Rifiotis, 2008a, 2008b).

Outra bandeira, aparentemente menos dura de sustentar, levantada em a favor do nosso ponto de vista antropológico sobre o ciberespaço, era a de que ele não deveria ser tratado meramente como um *meio* de comunicação, mas sim como um *espaço social* (Guimarães Jr., 2000; Máximo, 2002; 2007; Segata 2008). É em relação a este tratamento de *espaço social*, tomado como consolidado em nossos trabalhos, que reside a primeira parte de minha reflexão.

A idéia de sociedade, ou de maneira mais ampla, a idéia de *social*, está presente nas ciências sociais, desde o seu surgimento, até mesmo como condição para o seu surgimento. Mas o que é o social, pergunta-se Bruno Latour (2007)? Eis uma simples pergunta, cuja sombra percorre boa parte dos trabalhos deste autor, especialmente os mais recentes. De fato, não é uma pergunta de resposta fácil, pois é justamente a resposta fácil, aquela que damos prontamente, é a resposta que Latour (2007) quer contrapor, em favor de uma redefinição do que são laços sociais.

Segundo Latour (2007), o adjetivo “social” do “cientista social”, ou de “ciência social”, não é problemático se pensado nos termos originais de desígnio de estabelecimento de afetos, ou conjunto de laços. O problema é quando esse social torna-se uma entidade, ou domínio, quase tomado de maneira sólida, ou material, como em boa parte das respostas que se dá à sua pergunta. A proposta do autor é mostrar como o social não é uma construção material, domínio, ou espaço, mas sim um estado de afetos.

Segundo Latour (2007), a primeira solução que se dá à questão do que é social remete pensar em uma espécie de contexto – “contexto social”, ou “dimensão social”, ou “ordem social”,

ou “prática social”, ou “estrutura social”, ou mesmo aquela pela qual optei em meus trabalhos anteriores: “espaço social” – onde domínios da realidade, como a economia, a biologia, a geografia, o direito, a psicologia, para citar alguns, estão em parte situados. Neste caso, o social aparece de maneira negativa, como aquela instância que faz perder a pureza de algum desses domínios, cuja totalidade deve prever aquelas nuvens dos “aspectos sociais”, ou dos “fatores sociais”, que geralmente são tomados como o fator de desordem – aquilo que não se pode ter o controle do rigor científico, justamente por não se saber ao certo as conseqüências daquelas dimensões obscuras e mutantes.

Da mesma forma, quando tratamos especificamente dos sujeitos, tomamos o cuidado de não esquecer as influências sociais que este pode receber – “influenciado por determinado contexto social o sujeito fez...” – de maneira que há aparentemente um tom de distância, de deslocamento daquilo que é social. Somos algo, ou conjuramos um domínio do saber que se relaciona com o social, de maneira a parecer que este é uma instância deslocada, ou externa. Por outro lado, quando assumimos o social como algo interno, ou inerente, atribuímos a ele um tom de tumor, como uma espécie de resíduo dentro de nós, ou dentro de um domínio do saber.

Há, assim, uma naturalização daquilo que se compreende por social: ele é auto-explicativo. Isso aparece nos discursos desde os jornais, às revistas, dos discursos políticos, aos discursos “científicos”, nas histórias de amor, na moda, ou no senso comum. Antropólogos como Tim Ingold (1996), ou Marilyn Strathern (1996) também têm se esforçado nos últimos anos em argumentar que da maneira como têm sido utilizados os conceitos de “social” e de “sociedade” na antropologia [estendendo a crítica também ao conceito de “cultura”], seu valor analítico tem se tornado cada vez mais obsoleto, justamente por suporem uma unidade ontológica capaz de prever identidades, significados, ou essências determinantes daqueles [e naqueles] que os constituem.

Por outro lado, há uma tendência a recuperar a idéia de social, como associação – especialmente no resgate dos trabalhos de Gabriel Tarde – que nega a existência de “contextos sociais”, ou “dimensões sociais”, como algo adicionado a outros campos, feito resíduos de especialidade de sociólogos, ou antropólogos:

In the alternative view, ‘social’ is not some glue that could fix everything including what the other glues cannot fix; it is *what* is glued together by many *other* types of connectors. Whereas sociologists (or socio-economists, socio-linguists, social psychologists, etc.) take social aggregates as the given that could shed some light on residual aspects of economics, linguistics, psychology, management, and so on, these other scholars, on the contrary, consider social aggregates as what should be explained by the specific

associations provided by economics, linguistics, psychology, law, management, etc. (LATOUR, 2007, p. 05).

Neste caso, enquanto que muitos cientistas tendem a chamar o social como uma coisa homogênea, Latour (2007) sugere que se pense em associações entre elementos heterogêneos. Em outras palavras, a palavra social não deve designar coisas em si, ou por si só sociais, mas deve ser pensada como o tipo de conexão entre coisas, que não são sociais por si mesmas. Isso ajuda a compreender porque *“social”, ou “sociedade” não são domínios, mas sim movimentos* e a sociologia pode então ser compreendida como aquela disciplina cujo domínio de conhecimento, não é um domínio, mas movimentos de conexões entre coisas. E neste ponto, como nos dizeres de Vargas (2007) ao comentar o trabalho de Gabriel Tarde, a solução proposta, além de radical, é saudável, já que consiste em sugerir que não há como continuar pensando nas coisas em si mesmas, ou que elas existem em si mesmas e que as conhecemos por que estamos distantes delas; se podemos conhecê-las e dizer algo sobre elas, é porque estamos mais próximos delas do que imaginamos. Nas palavras desse autor:

A questão é que em Tarde a palavra social tem um significado muito peculiar, posto que não define um domínio específico da realidade ou uma zona ontológica particular reservada aos humanos, mas designa toda e qualquer modalidade de associação; de forma que, em vez de substância, social é sempre relação, logo, diferença (VARGAS, 2007, p. 21).

Dessa forma, como também tem proposto Latour (2007) é preciso pensar os não-humanos como atores também nesses coletivos, afinal, *“há sujeitos por toda a parte”* (Ibid, p. 23). Assim, fazer antropologia no ciberespaço significa não apenas se preocupar com a vivência dos humanos naquele espaço, mas pensar muito mais amplamente em quem, ou o que, também são atores naquelas vivências. É se abrir para pensar que o computador, a tela, as teclas, os *sites*, e tudo aquilo que não é humano, mas que me transforma, que me associa, que faz parte da relação, também são sujeitos nessas associações e justamente por se estar falando em redes sociotécnicas, se está falando em algo que não é apenas técnica, nem apenas social, mas que são sujeitos híbridos que se estendem coletando humanos e não-humanos, os transformando e por eles sendo transformados, em constante movimento.

Nos termos de Latour (2007), pode-se pensar sobre a diferença entre os intermediários e os mediadores: o ciberespaço não intermedeia apenas humanos para se associarem, tal um meio, ou um canal, mas também não se reduz à minha antiga forma auto-

explicativa de espaço social. O ciberespaço é um mediador: o zanzar pelos *sites*, as cores, os sons, os movimentos, são sujeitos, me transformam. *Bits, bytes, pixels*, e tudo o mais que me afeta naquele espaço, humanos, ou não-humanos, são sujeitos. As associações borram a separação entre minha pele e a tela de meu computador; eu me associo à máquina, ao computador e eu já não sou apenas humano, tampouco ele é apenas máquina. Formamos um coletivo.

Em *Jamais Fomos Modernos*, Latour (2005) deliberadamente propõe uma antropologia simétrica, a partir de um *princípio de simetria* (Latour, 1994), que *desmarque* as barreiras entre sujeitos e objetos, entre humanos e não-humanos, entre os campos científicos naturais, ou daquilo que chamamos de social; antes ainda, o ensaio é uma tentativa de mostrar que jamais conseguimos, de fato, separar esses domínios uns dos outros, tal como projetado na modernidade e as suas práticas de purificação. Essa prática de purificação, segundo Latour (2005) começa a entrar em crise com aquilo que ele chama de proliferação dos híbridos:

Um mesmo fio conecta a mais esotérica das ciências e a mais baixa política, o céu mais longínquo e uma certa usina no subúrbio de Lyon, o perigo mais global e as próximas eleições ou o próximo conselho administrativo. As proporções, as questões, as durações, os atores não são comparáveis e, no entanto, estão todos envolvidos na mesma história (LATOUR, 2005, p. 07).

O apogeu dessas crises, para Latour (2005), é o ano de 1989, onde a queda do muro de Berlim representa a derrota do socialismo e com ele a derrota das ciências políticas, ao mesmo tempo em que começam a se realizar as primeiras conferências sobre as ações dos homens sobre os ecossistemas, em esfera global, que para o autor simbolizam o fim de um período capitalista cujas esperanças ilimitadas de dominação total sobre a natureza. Assim, preocupações e domínios, antes supostamente separados pela grande ordem das coisas naturais e sociais, pelos fatos e pelos fetiches, pelos objetos e pelos sujeitos, agora, deliberadamente se misturam, se hibridizam, desafiando-nos a “falar simetricamente de nós como dos outros sem acreditar nem na razão nem na crença” (LATOUR, 2002a, p. 09), uma vez que somos atravessados, ou mesmo constituidores de ambos os domínios, tendendo a acreditar que somos puros – ou lutando pela pureza. Segundo ele quando em seus trabalhos, do ponto de vista da sociologia, ou da antropologia, se está falando de eletrodos de pilhas, filamentos de lâmpadas incandescentes, da bactéria do antraz, ou dos peptídeos do cérebro, não se está falando de domínios exclusivos das técnicas ou das ciências, tampouco da natureza dessas coisas em si, mas do seu envolvimento com os coletivos e de suas qualidades de sujeitos.

Neste sentido, a noção de rede que Latour (2005) emprega em boa parte de seus trabalhos torna-se então necessária para pensar em como chegar à simetria, mediando ambos os pólos no exato ponto em que supostamente se separam, uma vez que ela remete pensar algo mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a estrutura, ou mais empírica que a complexidade. São nas redes então, “este seres de topologia tão curiosa e de ontologia ainda mais estranha, nos quais residem as capacidades de conectar e de separar” (LATOUR, 2005, p. 76), que está o ponto simétrico, onde é possível a mediação dos pólos, transformando-os (transcendência) mantendo-os (imanência) os mesmos. Eu arriscaria chamá-las de *redes de mediação*. É a rede, ou rede sociotécnica que cruza os pólos e faz ligar humanos e não-humanos em um coletivo e o ciberespaço é uma de todas as muitas redes que podem ser constituídas, mas que traz consigo uma positividade em potencial: as redes sociotécnicas no ciberespaço (que também deve ser compreendido como parte de outras redes sociotécnicas), parece pôr em evidência essas associações entre sujeitos humanos e não-humanos.

As redes possuem uma elasticidade capaz de ligar esses humanos e não-humanos e é nelas que podemos passar do império da separação e da busca pelas essências, ao império dos acontecimentos. Esses quase-objetos, quase-sujeitos traçam redes e “são reais, bem reais e nós humanos não os criamos. Mas são coletivos, uma vez que nos ligam uns aos outros, que circulam por nossas mãos e nos definem por sua própria circulação” (LATOUR, 2005, p. 88). Nos termos desse autor, a difícil tarefa da antropologia é se colocar no exato ponto da não-modernidade [que não é moderna, nem pós-moderna – essa última irrealizável, uma vez que jamais fomos modernos]. A tarefa não é fácil, uma vez que a antropologia é constituída pelos modernos para investigar aqueles que não o eram – ou ainda, que a antropologia fora constituída no pólo dos sujeitos [aqueles da política e do social] para estudar o pólo dos objetos [aqueles das essências e das naturezas]. Dessa forma, é preciso desorganizar o que a assimetria antes organizava: a assimetria punha em lugar de vencido um pólo que podia ser estudado por outro pólo, o vencedor – sujeitos sempre poderosos em relação aos objetos. Em outras palavras, buscar uma antropologia que não mais se figure na realização de um antropólogo que compare culturas pondo a sua de lado na sugestão que ela reine em uma natureza universal: no não-lugar de mediação/purificação – ponto exato do encontro de quase-sujeitos, quase-objetos, ele compara naturezas-culturas. Naturezas e culturas que se medeiam e se transformam em variações cuja do antropólogo é somente mais uma.

As redes, compreendidas então não como essências, mas como eventos, são algo que não podem nem ser definido pelo que as sustentam, nem pelo o que elas produzem., como no exemplo da discussão entre os materialistas e os sociólogos em torno do uso de uma arma. “Armas matam pessoas” é o *slogan* materialista daqueles que pretendem controlar a venda livre de armas, supondo que estas ajam de acordo com os seus componentes materiais, irredutíveis às qualidades do atirador, que mesmo sendo um sujeito bom e ordeiro, se torna perigoso com a arma (Latour, 2001). “Armas não matam pessoas; *pessoas* matam pessoas”, é a resposta da associação de fabricantes de armas, cuja defesa sociológica sugere que a arma por si só não é perigosa; seus componentes não a tornam destrutiva. Ela só se torna uma ameaça em função da pessoa que a porta. Ela é neutra. A arma é um veículo da maldade humana (Latour, 2001). A briga está entre objetos que acrescentam algo à sujeitos e sujeitos que transformam objetos e vice-versa. No caso, nessas associações traçadas entre humanos e não-humanos nos pontos de mediação/purificação, a idéia é mostrar que um sujeito com uma arma na mão (objeto) não é mais apenas um sujeito, nem a arma é apenas uma arma. O duplo equívoco está, tanto do lado materialista, quanto do lado sociológico, em evocar as essências, tanto dos objetos, quanto dos sujeitos. “Quando as proposições são articuladas, elas se juntam numa proposição nova. Tornam-se ‘alguém, alguma coisa’ mais” (LATOURE, 2001, p. 207), um composto coletivo de humano e não-humano.

Sob este prisma, as naturezas são tão naturais quanto sociais, enquanto que as sociedades são tão sociais quanto naturais, uma vez que se medeiam, que promovem esses coletivos de humanos e não-humanos. Somos tentados a compreender que apenas um dos pólos pode se associar: humanos com humanos, da mesma forma que objetos, com objetos. Quando arriscamos uma associação de pólos, tendemos a reduzir um em outro (Latour, 2004a). O desafio é pensar antropológicamente em coletivos de humanos e não-humanos de maneira simétrica, sem submissão, sem redução e especialmente sem evocar essências.

Os objetos podem sim ter agência, uma vez que já não são mais apenas objetos (Latour, 2007), da mesma forma como as tecnologias podem ter moral (Latour, 2002), ou o corpo ser uma entidade tão humana, quanto não-humana (Latour, 2004b), uma vez que objetos não são apenas objetos, mas são quase-objetos por serem também quase-sujeitos. Assim, muitas naturezas e muitas culturas podem ser tomadas como mundos que não estão em guerra, mas que se constituem entre si, em redes (Latour, 2002c). Somente assim, posicionando-nos neste ponto de mediação, próprio das redes, podemos voltar ao problema inicial dessa evocação desse subitem: pensar o social, mas também pensar o ciberespaço como um domínio, ou uma entidade, mas sim

como um mediador, ator de associações que são traçadas entre humanos e não-humanos, formando coletivos que se compõe e se transformam mutuamente, enredados.

Para ilustrar essas reflexões, ou provocar discussões, trago a seguir dois exemplos etnográficos de minhas pesquisas no ciberespaço, um de uma experiência nas salas de bate-papo Lésbicas e Afins e outro de meu trabalho no orkut. Em ambos, eu estava preocupado com a constituição de pessoas no ciberespaço.

Apelidos, Perfis, ou Humanos-Não-Humanos no Ciberespaço?

Em um trabalho apresentado sob o título *Como Construir para Si Um Corpo Sem Gênero* (Segata, 2007), eu procurei explorar o valor dos apelidos em salas de bate-papo *Lésbicas e Afins* do Portal UOL de Internet. “Apenas Olhando”. Foi este um dos muitos apelidos que escolhi para entrar nas salas Lésbicas e Afins enquanto eu fazia campo para minhas pesquisas. A cor era cinza, apagado, disfarçado. Dias antes eu havia entrado com a cor vermelha e alguém me disse que eu estava “com fogo”. Percebi que a escolha do apelido era algo que poderia me exigir um pouco mais de reflexão. Resolvi me camuflar, com “Apenas Olhando”. Na ocasião, eu não queria que meu apelido chamasse a atenção dos participantes do bate-papo e, a bem da verdade, fui bastante verdadeiro – entrei para apenas olhar, não queria falar com ninguém, mas sim observar um pouco as conversas: como se apresentavam, o que diziam, o que perguntavam, o que respondiam, entre si – não comigo; minha perguntas eram “muito acadêmicas”. Eu ainda não falava o idioma daquela “tribo”. De todo modo, *meu mito de antropólogo camaleão*, em referência à obra malinowskiana, discreto, sem chamar atenção era insustentável, tanto que naquela ocasião fui interpelado com um “tá olhando pra mim?”, e um outro “tá gostando do que vê?”. Minha reflexão se originava na seguinte anedota:

Eu havia procurado construir um “corpo feio”, cinza, que eu achava não interessante e, para desviar das perguntas, me apresentei para “Querida” e expliquei o que me motivava a entrar, perguntando sobre os motivos dos participantes insistirem em sair da sala e continuar a relação no MSN, já que naquela altura esse convite já havia sido me feito. Ela me disse estar com pressa (eu, de fato não parecia interessante), mas me explicou que a sala de bate-papo é como uma festa: você entra, vê várias pessoas desconhecidas dentro de um mesmo espaço, como numa “balada”. Essas pessoas entreolham-se, avaliam a beleza, o jeito, o corpo (no caso, lêem os apelidos), tomam coragem, se aproximam para conversar, ou flertar. Se o papo for bom, se a pessoa for interessante, “a gente chama pro canto e pega que nem na balada e se der, ainda leva pra cama”, dizia-me ela (SEGATA, 2007, p. 04).

Minha resposta a esta provocação era a de que em certo sentido, os apelidos falam sobre (e pelas) pessoas na sala, como uma espécie de corpo mesmo – daí a importância de perceber a grande utilização de apelidos como “peitudinha”, “bundinha”, “tesudinha_sp”, “safadinha-msn”, “loirinha-quer-sexo” ou, “molhadinha_cam”, que muito mais do que falar sobre um corpo que se tem, dão a impressão de falar sobre um corpo que se deseja – são corpos sustentados pelo desejo e fantasias mútuas: a “peitudinha” pode construir, para ela, o corpo da “loirinha”, enquanto a “loirinha” pode construir o corpo da “peitudinha” uma para a outra: o referente da “peitudinha” está na “loirinha” e vice-versa. Em suma, o corpo que uma tem para si, pode não ser o mesmo que a outro tem. Um pacto de fantasias.

Nas palavras de Campbell (2004), os apelidos são a primeira impressão que se tem da pessoa quando se entra na sala como na “balada”. Segundo ele, “the online nickname, however, can prove to be a profoundly personal aspect of an interactant’s identity on a given channel and needs to be treated with due care by the researcher” (CAMPBELL, 2004, p. 48). Em seu trabalho, *Getting It On Online*, Campbell (2004) faz uma interessante etnografia em canais gays do IRC, onde ele investiga a construção de identidades a partir das vivências nos canais. Para ele, a possibilidade de se construir (corpo, subjetividade, identidade) no ciberespaço, é para os participantes desses canais, a possibilidade de romper com as estruturas opressivas de identidades de gênero, marcadas por matrizes heterossexuais ocidentais:

[...] the fact that in these virtual spaces we witness the exploration and expression of alternative modes of sexual practice (muscle worship, gaining) or new configurations of the sexual body (bodybuilders, musclebears, chubs) does not suggest that these individuals are emancipated from dominant power relations or that these individuals are not equally capable of reproducing repressive hierarchies. However, there is cause to argue that these alternative sexual constellations surrounding the body do indicate the constructedness and artificiality of binary understandings of sexual (male/female) and sexuality (heterosexual/homosexual), and therefore hold the potential of unsettling those “truths” fundamental to dominant power structures (CAMPBELL, 2004, p. 149).

Campbell (2004) faz seu trabalho de campo em dois canais, “#gaymusclebears” e “#gaychub”, mostrando como gays musculosos (#gaymusclebears) e gays obesos (#gaychub), têm a oportunidade de falar sobre seus corpos e sentir prazeres, desejos, enfim, viver a sua sexualidade a partir da auto-imagem que eles são, ou que podem construir do seu corpo através da escrita e das interações e relações que eles estabelecem no canal. Segundo ele as interações *on-line* dependem, e muito, desse corpo, seja ele representado graficamente, seja ele descrito por

meio de palavras ou apelidos, construído na sala de bate-papo: ele é “a primary component of online identity” (ibid, p. 06). Segundo ele ainda, estes corpos, principalmente os construídos nos apelidos dos participantes, são especialmente orientados pela exploração da erotização das imagens dos corpos *off-line*, que no caso de seu trabalho se referem aos corpos masculinos. Nas suas palavras, “the body remains present in cyberspace because what we refer to as “the body” is at once a physical form and a discursive configuration apprehending the physical, and it is this discursive configuration that accompanies individual into these virtual environments and shapes online interaction” (id.). Nesse caso, objetividade e subjetividade são elementos que carregam os apelidos: por um lado podem indicar os meus interesses na sala, por outro podem dar aspectos de meu corpo, meus traços físicos “reais”, mas especialmente, sugerem aqueles traços físicos que possibilitem que o outro me construa de forma a me desejar – aqueles que eu quero que o outro tenha para mim, de mim. Os apelidos, pode-se dizer são construídos em função da relação que espero do outro em relação a mim na sala, como eu quero que me vejam, como quero que me olhem entre tantas pessoas nesta festa e, mesmo que não se tenha tal intenção, como no antropólogo “Apenas Olhando”, era sujeito também de transformação, que tomado por *voyeur*, com candidatos prontos à exibição, é chamado a ver o que quiser ver, do outro, em si. Neste sentido, concluía eu que os apelidos parecem uma matriz não referencial (que não organiza ontologicamente) de construção de corpos, identidades de gênero e subjetividades (Segata, 2007).

Já no caso do orkut, onde fiz minha etnografia de mestrado, em parte eu me preocupei com aquilo que a plataforma nomeia de perfil, ou o que “os nativos” chamam de “meu orkut”, como que num processo de personalização do orkut:

Esse processo de “personalização” do *meu orkut* é constituído por um conjunto de etapas onde é preciso preencher uma série de questões – algumas com opções de respostas (múltipla escolha), outras descritivas – a fim de constituir um *perfil*, dividido em *social*, *profissional* e *peçoal*, com informações que variam desde o local de nascimento e onde vive atualmente, até orientação sexual, preferências culinárias, cinematográficas e literárias. Há, também, a possibilidade de uma construção mais “visual” dessa “página pessoal”, adicionando uma “foto de exibição” e construindo espaços como “meu álbum” e “meus vídeos”; enfim, uma série de atributos que o caracterizem naquele espaço. A afirmação de que cada participante do orkut parece ser, potencialmente, um espaço de interação parece uma boa pista para iniciar a descrição da construção do chamado *meu orkut*: há, neste espaço, a possibilidade de *adicionar* outros participantes, ou ser *adicionado*, à intitulada *amigos* e de criar e participar das chamadas *comunidades*. Em *meu orkut* há espaços para comunicação e interação entre os participantes, seja pelo envio de mensagens, ou troca de recados (SEGATA, 2008, p. 55).

O ponto central de minha discussão em relação aos perfis, ou aos “meus orkuts” era a de que antes de tudo, eu não estava me associando com uma página da internet, mas com uma pessoa, que estava ali, na minha frente, na tela. O segundo ponto de minha discussão é de que cada orkut (cada pessoa) era um espaço de interação, uma vez que nele se pode escrever, circular, conectar a outros “orkuts”:

[...] é zanzando de um ponto para outro, ou seja, de um participante para outro, ou de um nó (*comunidade*) para outro, à procura de algum lugar ou de alguém conhecido, que vai-se enredando, fazendo ligações, religações e construindo-se como espaço de interação [...]. Dessa forma, parece, de fato, ser nesse zanzar que se permite reconhecer alguém, que conhece alguém, que conhece alguém, onde se pode tecer uma malha de ligações e religações (SEGATA, 2008, p. 58).

Mas, de fato, que mecanismo era aquele que me permitia ver pessoas, ao invés de páginas do orkut? Talvez uma pista para se chegar a alguma resposta possa ser encontrada ao traçar um paralelo analítico entre as discussões entre animalidade e humanidade presentes especialmente nos trabalhos de Tim Ingold, e este fenômeno entre humanos e máquinas.

É costume, aponta Ingold (2000), que no Ocidente, falar de pessoas é falar de pensamentos, intenções e ações de seres humanos. *Pessoa* e *Humano* são totais e sinonímicos, mas estendem-se para falar dos animais não-humanos, como no caso dos animais de estimação (*pets*), dos quais se fala *como se* fossem pessoas, vivendo na casa de humanos e sendo quase membros de suas famílias. Isso, segundo o autor, obscurece novamente as fronteiras entre humanidade e animalidade uma vez que vestindo roupas e sendo-lhes atribuídos sentimentos humanos, os animais de estimação têm sobre eles estendida a nossa humanidade. Mas, se ser uma pessoa é ser um humano, os animais podem ser apenas pessoas, se estendermos nossa humanidade a eles (Ingold, 2000).

Outro exemplo dessas fronteiras borradas entre humanidade e animalidade aparece nas fábulas infantis, onde humanos se tornam, ou são tornados em lobos, ursos, gatos, peixes e outras criaturas. De toda forma isso nunca sugere que esses humanos sejam uma coisa – são *apenas estórias*. Os personagens animais servem para ilustrar distintivamente disposições humanas e comportamentos e pensamentos estranhos, como o cervo inocente, o nobre leão, o conceituado sapo. Enfim, o personagem animal é usado para trazer-nos comentários sobre a natureza da sociedade *humana*. Mesmo assim, desde cedo as crianças são ensinadas a distinguir entre *estórias contadas* e fatos recontados, daí de não se confundir a vida dos anfíbios com o

personagem da *princesa e o Sapo*, ou o comportamento dos lobos com *Chapeuzinho Vermelho* (Ingold, 2000).

Tanto os animais de estimação e as fábulas ilustram a técnica conhecida por antropomorfismo – atribuir qualidades humanas a seres não-humanos. No primeiro caso a atribuição é metonímica – o animal como extensão do humano – e no segundo caso, é metafórica – o animal substitui o humano. Assim, assumindo novamente que apenas humanos podem ser verdadeiramente pessoas, a atribuição de “personificação” (*personhood*) aos animais é um salto para serem antropomorfizados (*anthropomorphic*).

Ingold (2000) chama a atenção para o fato de que somos acostumados a chamar animais e plantas de coisas vivas (*living things*), enquanto que chamamos a nós mesmos de seres humanos (*human beings*). Entretanto, tomada a premissa de que plantas e animais (humanos e não-humanos) são todos organismos – Ingold (2000) questiona: um organismo é uma coisa ou um ser? Para ele, se a vida for uma propriedade de coisas, então seria preciso reduzi-la a algum princípio interno de posse; uma coisa que possui vida, como que emanada de seu interior. Se tomado como um ser, seria então preciso estar atento ao seu desenvolvimento e às suas interações com o ambiente. Assim, se *vida* significa o mesmo que *ser* então nós teríamos que considerar o organismo não apenas como uma coisa viva (*living thing*), mas deveríamos pensá-lo não como contendo vida, ou expressando ela, *mas emergindo juntamente com a vida*, em seu próprio processo. Entretanto, é interessante pensar que os trabalhos das Ciências Biológicas e Evolucionistas desenvolvidas no Ocidente só têm sentido se aceitarmos para nós mesmos a condição de propriedade objetiva, ou de aceitarmos, em outras palavras, sermos uma coisa. Neste caso, paradoxalmente, se organismos são coisas, então para olharmos para nós mesmos como organismos, nós precisamos ser mais que organismos. É muito precisamente por este *excesso*, sugere Ingold (2000) que nós estamos inclinados a definir um alcance comum de nossa humanidade: ursos ou chimpanzés aponta ele, são todos organismos, mas nós seres humanos, podemos dizer que somos um organismo *plus*. Em outras palavras, para além da natureza orgânica, é supostamente a nós adicionado um fator que chamamos de volição, ou autoconsciência, que pode não apenas apreender o externo, mas nos capacita a ter conhecimento de nossas identidades, memórias, sentimentos e intenções.

A humanidade é um paradoxo da ciência moderna, construída sobre a premissa de que todos os organismos, incluindo também os humanos, não são coisas, mas são *seres*. Como seres, pessoas *são* organismos e sendo organismos, eles – ou mesmo nós – não são observantes

imparciais da natureza, mas participantes ao mesmo tempo de um contínuo da vida orgânica (Ingold, 2000, p. 90). Ao recuperar as preocupações da Psicologia Ecológica de Gibson, para quem é preciso *aprender a perceber*, o que depende da aquisição de competências para tal ato, que se consegue apenas no envolvimento e engajamento com o ambiente, Ingold (1991) argumenta que tornar-se pessoa não é um processo de aculturação, ou socialização, mas de habilitação (de aprender *habilidades para* – *skillment*). É preciso desenvolver competências e essas desenvolvem o organismo e a pessoa conjuntamente. Em resumo, tanto a capacidade de ação, quanto de percepção, surgem no processo de desenvolvimento do organismo-pessoa.

Em termos gerais para a nossa disciplina, tal proposta rejeita ambos pontos de vista ortodoxos: o da biologia que compreende a socialidade como inerente ao organismo e o da antropologia que compreende a socialidade como força da coletividade. Para Ingold (1991) a socialidade é a qualidade constitutiva dos relacionamentos. Está nos relacionamentos e através dos relacionamentos – a socialidade é o potencial relacional entre pessoas e entre pessoas e ambiente. As relações sociais e a consciência não são causa e efeito, são engajamentos. Essa idéia de socialidade ligada à teoria da percepção é que permite pensar na possibilidade de pessoas se envolverem em experiências partilhadas comuns em seus campos de percepção. Neste caso, ela depende de um desenvolvimento perceptivo de habilidade para a socialidade. Assim, temos que repensar a divisão entre biológico e social, entre filogenia e ontogenia, entre desenvolvimento e evolução. Segundo Ingold (1991), elas nos impedem de compreender campos relacionais. *A vida social é parte integrante da vida biológica e as diferenças culturais decorrem de habilidades biológicas que são socialmente e criativamente desenvolvidas.*

Como estudioso dos povos do Círculo Polar Ártico, Tim Ingold traz exemplos de seus trabalhos e de outras etnografias desta região, especialmente dos Ojibwa, do norte do Lago Superior, no Canadá, para os quais, por exemplo, a idéia de *pessoa* pode trazer uma grande variedade de formas, das quais *a humana é apenas uma*. Eles podem aparecer na variedade de disfarces animais, de fenômenos meteorológicos, como ventos e chuvas, corpos celestiais como o sol, ou como objetos tangíveis, tais as pedras, que nós tratamos como inanimadas. Nenhuma dessas múltiplas formas em que a pessoa aparece é mais básica, ou literal, do que as demais. Para os Ojibwa a capacidade de metamorfose é a chave de ser uma pessoa e um índice crítico de seu poder: quanto mais poderosa uma pessoa, em mais formas ela pode se metamorfosear.

Seria então a humanidade algo atribuído às coisas? Ou mais diretamente tratando o orkut, seriam aquelas páginas humanizadas pelos humanos para que com elas se possa ter relações sociais entre sujeitos humanos?

Ainda em Ingold (2000) podemos encontrar pistas para esta reflexão, tomando o exemplo de uma anedota de um velho Ojibwa que questionado se todas as pedras são vivas, responde depois de algum tempo: “Não, apenas algumas são”. Segundo Ingold (2000), na gramática Ojibwa há uma separação entre substantivos animados e inanimados e as pedras são gramaticalmente animadas. Entretanto, recorrendo a noção Ocidental de animação e inanimação, percebe-se que desde a filosofia de Platão e Aristóteles, por animado se compreende todas as coisas que possuem alguma propriedade de vida, as demais coisas, que não possuem esta propriedade, são ditas inanimadas. Atravessando todo o debate, desde a filosofia da Grécia Antiga à descoberta do DNA (da vida secreta, como provoca Ingold, 2000) há uma idéia fundamental que não é questionada: *que a vida é um qualificador atribuído aos objetos*. Segundo o autor, nós olhamos para eles em um mundo que já consiste de coisas-por-elas mesmas, como uma essência dada, sem considerar os posicionamentos deles e os seus envolvimento com campos mais amplos de relações. Já entre os Ojibwa, estes tipos de coisas – pedras, árvores, pássaros – que são denotados por classes gramaticais chamadas substantivos, são gramaticalmente animadas. Mas, não é qualquer pedra que é animada, e algumas são mais que outras; o ponto crucial que testa a animação de uma pedra, por exemplo, é *a experiência*. Dito de outra forma, é preciso observar um campo mais amplo de relações que esta pedra tem (como uma pedra que rola durante uma cerimônia, ou outra que possui um desenho em formato de boca, segundo os exemplos do autor): “animacy, in other words, is a property not of stones *as such*, but of their positioning within a relational field which includes persons enlivens as foci of power” (INGOLD, 2000, p. 97). Assim, a animação da pedra não é tão somente uma coisa viva como um ser vivo. Uma pedra estar ou não viva depende do contexto em que isso é experienciado. Isto também explica porque animação é atribuída a artefatos (chaleiras, cachimbos) que são destinadas a viver com pessoas. Mesmo assim para fazer sentido a idéia de uma distinção entre coisas vivas e não-vivas é preciso acentuar que as pessoas dividem universalmente os *objetos naturais* em duas classes: todo e qualquer objeto é, ou não é de um tipo vivo (*living kind*). No caso dos Ojibwa, o ponto não está nessas classificações, mas que na sua ontologia, *a vida não é uma propriedade de todos os objetos, mas uma condição de ser*. Assim, é preciso atentar para as experiências que temos com dados não-humanos, neste caso, com os *bits* e *bytes* das páginas do

orkut. Assim como os Ojibwa têm experiências com pedras, com ursos ou com outros não-humanos, tal os ameríndios com jaguares, ou pecaris (Viveiros de Castro, 2002), ou os iniciados do candomblé têm com mortos (Goldman, 2006); para estes sujeitos, os não-humanos são também sujeitos – atores no coletivo, no orkut então nossas relações sociais podem ser com as páginas de cada participante. *É a experiência que medeia os dois mundos*, e os engaja (Ingold, 2000) – o das máquinas e o dos humanos. A experiência, aqui, equivale a um tipo de participação sensória, um duplo movimento de si próprio para uma consciência dos aspectos do mundo. O conhecimento não é hipotético, ou da ordem da crença, mas é pessoal, da ordem da sensibilidade íntima. A pessoa somente existe como um *ser no mundo*, como participante engajado do seu ambiente. Seja este ambiente *on-line*, ou *off-line*.

Abrindo-se à Experiência de Mútua Transformação

Como olhar para tudo o que me cerca no ciberespaço, seja no orkut, nas salas de bate-papo, seja em relação à própria máquina, sem reduzi-los a objetos, ou a símbolos, frutos de atividade humana, mas que não são humanos e por isso também não são sujeitos? Talvez uma das saídas seja abrir-se à experiência de mútua transformação; perceber que há mais sujeitos ao nosso redor e que eles têm agência sobre mim e obviamente, sobre minha antropologia.

Tal o pintor, descrito por Merleau-Ponty (1980), que vai descobrindo o mundo a cada pincelada na tela, o antropólogo se investe no mundo e o inventa. O contexto aonde ele estuda não é antecipatório de culturas, ou sentidos. A experiência é mediada por esse jogo de invenções entre o antropólogo e o nativo, cada qual trazendo um mundo (convenção) consigo e inventando-se a si e ao outro no encontro entre ambos. Nas suas palavras: “the dialectic of invention and convention is a plausible ground for cultural meaning and motivation, that it grounds, and is grounded in, the treatment of individual and collective” (WAGNER, 1986, p. x). Nesse caso, é preciso tomar nota de que é na metáfora, ou nas figuras de linguagem que se pode equacionar, entre antropólogo e nativo uma referência para ambos: o que pode ser, na metáfora, uma convenção, pode ser uma invenção e, o “melhor” a se fazer, é abandonar a convenção e mergulhar na metáfora. Em outros termos, levar o nativo a sério! O que em termos mais amplos supõe que não apenas o antropólogo deva ser levado a sério; não é apenas a cultura do antropólogo a convenção – ontológica – tampouco apenas a do nativo que é inventada; ambas são objetificadas: a do antropólogo pelo nativo e a do nativo pelo antropólogo, simetricamente, da

mesma forma que ambas são agentes, a do antropólogo e a do nativo. Estudar o ponto de vista do outro não se resume a cercar esse ponto de vista dentro de um modelo conceitual do antropólogo, mas sim inquirir sobre o ponto de vista que o nativo tem de seus pontos de vista – não o ponto de vista do antropólogo sobre o ponto de vista do nativo. Neste caso, haveria uma ressonância entre dois pontos de vista – é a relação do antropólogo com o ponto de vista do nativo: *não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação* (Viveiros de Castro, 2002; 2004; Overing, 1985).

Assim, tomar essas idéias dos outros (metáforas, invenções) como conceitos é recusar a explicação transcendente (e etnocêntrica) de contexto (ecológico, político, econômico), em favor de uma invenção imanente do problema – um campo problemático onde as idéias estão implicadas, nesse caso, não se está buscando interpretações do pensamento do nativo, mas se está buscando uma experimentação com ele, reciprocamente, com o nosso e isso é fazer antropologia reversa – eu, antropólogo não sou o único sujeito nas relações, tampouco os humanos o são. Para onde os não-humanos me levam em campo, quais são as associações, ou que coletivos são formados? Porque insistimos na antropologia em reduzir os não-humanos a contextos, resíduos ou meros objetos, anulando a diferença e privilegiando sempre os humanos, tomados como únicos sujeitos (ainda assim tratados como objetos)?

Como se pode resumir nessa passagem de Wagner (1981): “the ethics and methodologies of fieldwork should become ‘transparent’ to the creativity being studied. We should subordinate their assumptions and preconceptions to the inventiveness of the ‘subject peoples’, so as not to preempt their creativity within our own invention” (WAGNER, 1981, p. 159 – grifos no original). Nem a cultura do antropólogo, nem a cultura do nativo são dados *a priori*, elas são efeito da relação entre ambas. Mais que isso, antropólogos e nativos, humanos e não-humanos são inventados na relação. O conhecimento antropológico simétrico se dá, neste caso, como uma experiência de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004): investe-se na metáfora, experiencia-se a imaginação, toma-se os fatos sociais por sujeitos e inventa-se mutuamente, já que, se assumimos que sujeitos humanos podem assumir formas não-humanas, por que não perceber as formas não-humanas como sujeitos?

Na forma resumida de Viveiros de Castro (2004), para fazer antropologia, é preciso apenas comparar antropologias – as do antropólogo e as do nativo. Entretando, parafraseando Vargas (2007) ao comentar o trabalho de Tarde, *desmarcando* as fronteiras entre humanos e não-

humanos, para além da pele e da tela, há muito mais sujeitos se inventando mutuamente no ciberespaço, do que nossas vãs antropologias supõem.

Enfim, a positividade de pensar o ciberespaço com um sujeito privilegiado de pesquisa antropológica reside no fato de que, como já antecipei, ele parece pôr em evidência um sem fim de atores que constituem esses coletivos, que tendemos a não perceber com muita frequência em outros campos antropológicos. Sugiro assim, pensar uma antropologia que encontre na emergência dessa construção e apropriação social de espaços no ciberespaço um lugar privilegiado para refletir sobre vivências e multiplicidades de variações dessa pluralidade de mundos onde sujeitos, humanos e não-humanos se inventam e se associam formando coletivos de que se inventam de mil maneiras (De Certeau, 2003) na contemporaneidade.

Referências Bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. **Power Inferno**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

_____. **Tela Total**: mito-ironias do virtual e da imagem. 3.ed. Porto Alegre: Sulina, 2003.

CAMPBELL, John Edward. **Getting it on Online**: cyberspace, gay male sexuality and embodied identity. New York: Harrington Park Press, 2004.

DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes de Fazer. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOLDMAN, Marcio. **Alteridade e Experiência**: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, pp. 161-173.

GUIMARÃES, JR. Mário J. L. **Vivendo no Palace**: etnografia de um ambiente de sociabilidade no ciberespaço. Dissertação de Mestrado (Não Publicada). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2000

INGOLD, T.; STRATHERN, M.; PEEL, J.; TOREN, C.; SPENCER, J. "Debate: The Concept of Society is Theoretically Obsolete". In: INGOLD, Tim (ed.). **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

INGOLD, Tim. **Becoming Persons**: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4 (3): 1991, pp. 355-378.

_____. "A Circumpolar Night's Dream". In: _____. **The Perception of the Environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000, pp. 89-110.

LATOUR, Bruno. **Pragmatogonies**: a mythical account of how humans and nonhumans swap properties. *American Behavioral Scientist*, vol. 37, n. 6, May 1994, pp. 791-808.

_____. **A Esperança de Pandora**. Bauru: Edusc, 2001.

_____. **Reflexão Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches**. Bauru: Edusc, 2002a.

_____. **Morality and Technology**: the end of the means. *Theory, Culture & Society*, Vol. 19 (5/6): 2002b, pp. 247-260.

- _____. **War of the Worlds: what about peace?** Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002c.
- _____. “Segunda Divisão: as associações de humanos e não-humanos”. In: _____. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia.** Bauru: Edusc, 2004a, pp. 134-143.
- _____. **How to Talk About the Body?** the normative dimension of Science Studies. *Body & Society* Vol. 10 (2-3), 2004b, pp. 205-229.
- _____. **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. **Reassembling the Social:** an introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LEMOS, André. **Les Communautés Virtuelles.** 2001, pp. 01-05. Disponível em: www.facom.ufba.br/pesq/cyber/lemos/artigos.html.
- _____. **Cibercultura:** tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- LÉVY, Pierre. “Uma perspectiva vitalista sobre a cibercultura”. In: LEMOS, André. **Cibercultura:** tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- _____. **A Inteligência Coletiva:** por uma antropologia do ciberespaço. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. “O ciberespaço como um passo metaevolutivo”. In: MARTINS, Francisco M.; SILVA, Juremir M. (orgs.). **A Genealogia do Virtual:** comunicação, cultura e tecnologias do imaginário. Porto Alegre: Sulina, 2004, pp. 157-170.
- MAFFESOLI, Michel. **Notas Sobre a Pós-Modernidade:** o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004a.
- _____. **Le Rythme de la Vie:** variations sur les sensibilités postmodernes. Paris: La Table Ronde, 2004b.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “O Olho e o Espírito”. In: _____. **Os Pensadores:** textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 85-192.
- OVERING, Joanna. “Today I Shall Call Him ‘Mummy’: multiple worlds and classificatory confusion. In: _____ (ed.). **Reason and Morality.** London: Tavistock, 1985.
- MÁXIMO, Maria Elisa. **Compartilhando Regras de Fala:** interação e sociabilidade na lista eletrônica de discussão Cibercultura. Dissertação de Mestrado (Não Publicada). Florianópolis, PPGAS/UFSC, 2002.
- _____. **Blogs: o Eu Encena, o Eu em Rede.** Cotidiano, performance e reciprocidade nas redes sócio-técnicas. Tese de Doutorado (Não Publicada). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2007.
- RIFIOTIS, Theophilos. “Antropologia do Ciberespaço: questões teórico-metodológicas sobre pesquisa de campo e modelos de sociabilidade”. In: LACERDA, J.; MÁXIMO, M.; RIFIOTIS, T.; SEGATA, J. (orgs.). **Por uma Antropologia no Ciberespaço:** questões teórico-metodológicas. Florianópolis: EdUFSC, 2008a, pp. 12-28 [NO PRELO].
- _____. “Duas ou três coisas sobre elas, as comunidades virtuais”. In: LACERDA, J.; MÁXIMO, M.; RIFIOTIS, T.; SEGATA, J. (orgs.). **Por uma Antropologia no Ciberespaço:** questões teórico-metodológicas. Florianópolis: EdUFSC, 2008b, pp. 57-69 [NO PRELO].
- SEGATA, Jean. **Na Fogueira On-Line:** uma etnografia da construção de subjetividade e sociabilidade no cotidiano de trabalho dos professores da E. E. B. Regente Feijó de Lontras/SC. Trabalho de Curso (Não Publicado). *Curso de Psicologia.* Rio do Sul: UNIDAVI, 2004.

_____. **Como Construir Para Si Um Corpo Sem Gênero:** dos mundos possíveis no ciberespaço. *Seminário Homofobia, Identidades e Cidadania LGBTTT*, UFSC, 2007 (Impresso).

_____. **Lontras e a Construção de Laços no Orkut:** uma antropologia no ciberespaço. Rio do Sul: Nova Era, 2008.

VARGAS, Eduardo Viana. “Gabriel Tarde e a Diferença Infinitesimal”. In: TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2007, pp. 7-49.

VIRILIO, Paul. **A Bomba Informática**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. **La Fin de la Vie Privée**. *Manière de Voir 52 – Le Monde Diplomatique – “Penser le XXIe Siècle”*. France, Juillet-Août, 2000, pp 45-56.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O Nativo Relativo**. *MANA* 8(1): 2002, pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. *Keynote Address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA)*. Miami: Florida International University, 2004.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. **Symbols that Stand for Themselves**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.