

# ENTRE SUJEITOS

## *O Ciberespaço e a ANT*<sup>1</sup>

**Jean Segata**

Doutorando em Antropologia Social  
Universidade Federal de Santa Catarina  
GrupCiber PPGAS/UFSC  
[jeansegata@gmail.com](mailto:jeansegata@gmail.com)

**Resumo:** Este trabalho consiste num esforço em fazer dialogar discussões que tradicionalmente compõem o campo da Cibercultura, especialmente o da “vida social no ciberespaço”, com a proposta de releitura mais recente da Actor-Network-Theory (ANT) especialmente discutida por Bruno Latour em seu *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory*, ao resgatar os clássicos trabalhos de Gabriel Tarde. Trata-se, neste caso, de um ensaio teórico, de inspiração etnográfica, cuja pretensão não ultrapassa a mera especulação analítica em torno de uma questão central: quem, ou o que podem ser considerados atores, ou sujeitos dotados de agência no ciberespaço. Enfim, no intuito, ainda que modesto de um início de investigação, é que me proponho neste trabalho trazer uma reflexão sobre o estatuto de humanos e não-humanos ciberespaço, que rompam com fronteiras entre sujeitos e objetos, ao sugerir, de maneira mais ampla, que no ciberespaço as associações entre estes humanos e estas tecnologias podem se tratar de associações *entre sujeitos*.

**Palavras-Chave:** Ciberespaço; Cibercultura; Sujeitos; Agência Não-Humana; Simetria.

## **Introdução**

### *A Cibercultura e a Antropologia*

Talvez possa soar como nostalgia, ou aforismo o fato de eu ter escolhido entre muitos caminhos possíveis, invocar para início desta reflexão, a figura emblemática daquele que em grande medida abriu espaço em muitas disciplinas para a consolidação disso que chamamos muito diversamente de estudos em cibercultura: Pierre Lévy. De antemão, justifico que essa minha opção não reside necessariamente no fato de ele ter sido um dos precursores desses estudos, mas pelo fato de encontrar em pelo menos dois de seus importantes trabalhos, o solo teórico sobre o qual grande da produção acadêmico-científica em cibercultura, com todos os seus rompimentos e rupturas, ganhou corpo ao longo dos últimos anos. Em especial, refiro-me ao tratamento que este autor dá à idéia geral de ciberespaço e de quem são aqueles que nele, ou por ele se associam: os humanos.

O primeiro trabalho do qual eu gostaria de fazer referência é o seu “Cibercultura”, em especial, sobre a maneira otimista pela qual logo na introdução ele nos convida a pensar a cibercultura, através do reconhecimento de dois importantes fatos: que o crescimento do ciberespaço seria resultado de um certo movimento internacional de “jovens ávidos para

---

<sup>1</sup> Quero agradecer as trocas, diálogos e sugestões feitas por meus colegas de GrupCiber no PPGAS/UFSC, a este e a tantos outros de meus trabalhos, que só fizeram enriquecer minhas reflexões. Em especial, quero agradecer ao Prof. Dr. Theophilos Rifiotis, coordenador do GrupCiber e orientador de minhas pesquisas, sem o qual muito pouco do faço em Antropologia e em Cibercultura seria possível. Certamente, devo a ele os meus acertos.

experimentar, coletivamente, formas de comunicação diferentes daquelas que as mídias clássicas nos propõem”, da mesma forma que “estamos vivendo a abertura de um novo espaço de comunicação” do qual caberia “apenas a nós explorar as potencialidades mais positivas deste espaço nos planos econômico, político, cultural e humano” (LÉVY, 2003a, p. 11). Já o segundo trabalho sobre o qual quero fazer referência é um pouco anterior, intitulado “Inteligência Coletiva”, onde Lévy (2003b) caracteriza o ciberespaço como um espaço antropológico, próprio para coletivos humanos. Neste caso, “os seres humanos não habitam apenas no espaço físico ou geométrico, vivem também, e simultaneamente, em espaços afetivos, estéticos, sociais, históricos”; assim esses “espaços antropológicos estendem-se ao conjunto da humanidade” (LÉVY, 2003b, p. 126-127) e por conseguinte a humanidade se limita às extensões desses espaços.

Não cabe certamente nos objetivos que me proponho neste trabalho, nem nos limites da reflexão aqui proposta, avaliar a produção em filosofia, sociologia, artes, antropologia e em maior número em comunicação, no âmbito disso que temos chamado desde então de cibercultura. Cabe antes, uma pequena caracterização de como nós, na antropologia e em especial no GrupCiber (Grupo de Pesquisas em Ciberantropologia) do PPGAS/UFSC nos posicionamos em relação a estas sugestões gerais de Lévy (2003a; 2003b), para em seguida sim problematizar esse solo fundamental da cibercultura, inclusive as próprias produções antropológicas neste campo.

De maneira geral, em nossos trabalhos no GrupCiber, iniciados há pouco mais de uma década, concensualmente levantamos a bandeira de que o ciberespaço que estava sendo tratado em nossos trabalhos, diferentemente da maneira como aparece na sugestão de Lévy (2003a) trata-se de um *espaço social* e não tão apenas um novo *espaço de comunicação*. Isso, é claro, não significa negar o extremo ganho em termos comunicacionais do ciberespaço, tampouco significa negar que a comunicação seja também um elemento fundamental disso que em antropologia tratamos por relações sociais, ou interação. Com efeito, significa, antes de tudo, não reduzir espaços à simples meios, tampouco reduzir a comunicação à necessária existência desses meios. Mais fortemente, investir em estudos no ciberespaço, compreendido como espaço de relação social, implica para nós não partir de uma diferença essencial entre comunicação e interação e para mais além, implica também em não distinguir essencialmente espaços *on-line* de espaços *off-line*, como que dotados de qualidades valorativas em termos de relações sociais.

Tão logo, uma vez que nos situamos nestes estudos como preocupados com as interações nesses espaços, não nos coube também dar algum privilégio em termos analíticos aos diversos rótulos atribuídos às constituições de grupos no ciberespaço (Rifiotis, 2002; 2003; 2008b), tampouco com valores que em grande medida dividiram estes estudos em dois pólos distintos, aquele constituído pelos chamados “otimistas” e um outro constituído pelos chamados “pessimistas”; antes sim, sempre nos preocupou em nossas etnografias os aspectos vivenciais relativos a essas tecnologias na vida cotidiana das pessoas e da vida cotidiana dessas pessoas nessas tecnologias (Guimarães Jr., 2000; Máximo, 2002; 2006; Segata, 2008). Aliás, aqui repousa, em termos teórico-metodológicos, uma das características mais particulares dos trabalhos produzidos no GrupCiber: como antropólogos, o que nós fazemos *no* ciberespaço, são etnografias.

De modo geral, isso implica que nossas pesquisas em antropologia não tratam simplesmente de relações sociais, mas que elas próprias são relações sociais – como bem resume Goldman (2006) ao comentar as sugestões de Clifford Geertz, o antropólogo é um tipo de cientista social “para quem a socialidade não é apenas o objeto, ou objetivo de investigação, mas o principal, se não o único, meio de pesquisa” (GOLDMAN, 2006, p. 167). Neste caso, o cerne da questão reside sob uma certa disposição para viver uma experiência pessoal com determinado grupo, com intuítos de transformar essa experiência em tema de pesquisa que toma as formas de um texto etnográfico. Em suma, nossa característica fundamental seria “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (id.), nesse caso em particular, no ciberespaço.

Contudo, nosso maior desafio nesses estudos em cibercultura, não foi exatamente nos posicionarmos de maneira diversa a grande das demais disciplinas nesse campo, foi, antes de tudo, convencer a própria antropologia da possibilidade de fazer etnografias no ciberespaço. Isto porque, da convivência por longo tempo, da observação participante e de todas as demais características presentes na velha fórmula da etnografia, tem-se neste campo, em grande parte, um sensível diferencial: não se tratam apenas de relações face a face, antes sim e em grande medida, tratam-se de alguma forma, de relações mediadas por computador e acima de tudo relações em espaços *on-line*. Desse diferencial resultava a resistência da antropologia em termos de confiabilidade dos dados etnográficos, uma vez que supostamente se perderiam de vista certos modos de interação não redutíveis àquelas interações no ciberespaço (em termos de limitação gestual, entonação de voz, entre outras, se comparados com espaços *off-line*). Em resumo, de início, o tom da crítica recaía em grande medida sobre um suposto papel do pesquisador que se empenha em encontrar no pesquisado alguma lógica que foge ao próprio conhecimento deste, sendo essa confiabilidade na obtenção dos dados uma das medidas privilegiadas para a eficácia do nosso trabalho. Porém, este diferenciador nos fez problematizar, ao contrário talvez do que se esperasse, as próprias etnografias face a face, de modo a questionar o “quão confiável” são estes encontros etnográficos e ainda mais fortemente, nos levou a questionar se o que está em jogo na antropologia seria, de fato, alguma razoabilidade de verdade, ainda mais, pensada em termos de ser possível então de ser acessada *nos* sujeitos, apenas em “encontros presenciais”.

Como segundo desafio, colocado a nós internamente, residia em responder às críticas em relação ao estatuto do pesquisador nesse campo. Dito de lugares comuns, uma vez que aparentemente no ciberespaço “todo mundo pode ser o que quiser”, como se posicionar como pesquisador entre os pesquisados, de modo a ser reconhecido como alguém que está ali com intuítos de “fazer algum tipo de ciência”? De modo amplo, nossa resposta a esta pergunta-crítica, fizemos evocando um debate que muito contemporaneamente na antropologia já está amplamente consolidado: do velho lugar de autoridade e de empoderamento do pesquisador, tanto em campo, quanto na sua produção antropológica, hoje se tem como certo de que estar em campo de maneira razoavelmente simétrica “aos nossos nativos”, parece-nos muito mais desejável do que um problema propriamente dito (Clifford, 1983; 1986; Latour, 2005). Para ser um pouco provocativo, do “agora somos todos nativos” sugerido por Clifford Geertz (2002), nossos trabalhos caminham mais para o “agora somos todos antropólogos”, sugerido por Roy Wagner (1981). Dessa forma, como muito bem resume Rifiotis (2008a), é neste sentido que até

então a nossa opção pela etnografia nestes estudos em ciberespaço, ou em cibercultura, reside na sempre busca por tentar revelar e explorar os limites entre investigador e investigado, em discursos sobre, e sobretudo, com os sujeitos pesquisados, incorporando em nossos relatos etnográficos as nossas observações de campo e as “perturbações” produzidas por nós em nossas “interações com os sujeitos da pesquisa e aquelas produzidas na subjetividade do próprio ‘pesquisador’” (RIFIOTIS, 2008a, p. 20), numa complexa trama, onde ambos, como muito bem resume Wagner (1981) se inventam.

Contudo, minha reflexão aqui, mesmo que ainda em termos meramente especulativos, quer ir para além dessa caracterização de nossos trabalhos no GrupCiber e das continuidades e rupturas deste em relação aos demais trabalhos neste campo. Ao partir do referencial teórico da *Actor-Network-Theory*, meu objetivo é problematizar não apenas o solo onde repousa os estudos em cibercultura, mas de maneira mais ampla, problematizar o solo em que a própria antropologia se assenta, quando proclamamos que o que nos interessa no ciberespaço, ou nos estudos em cibercultura, são as *relações sociais*. De início, começo por questionar o que define, ou o que compõe esse social, para em seguida questionar se, à maneira que proclama Lévy (2003b), os espaços antropológicos estendem-se *apenas* ao conjunto da humanidade.

## A ANT e a Antropologia

Neste caminho, em linhas gerais, a *Actor-Network-Theory* (ANT) é um esforço em torno da sistematização de princípios e regras metodológicas subjacentes a formas de tratamento da realidade que ao invés de explicar, ou interpretar o mundo a partir das grandes divisões recentemente contestadas (natureza-cultura, indivíduo-sociedade, sujeito-objeto), propõe-se descrevê-lo de modo a levar em consideração a sua hibridização, partindo de um princípio de simetria generalizado, onde não haveria diferença essencial entre verdade e erro, vencedores e vencidos, fatos e feitos (Freire, 2006; Latour, 2000; 2005; 2007). Por alto, tudo é interação: natureza, ciência, tecnologia, sociedade, política, economia, que antes tomados como uma espécie de entidades com ontologias bastante contornáveis e auto-explicativas passam então a ser vistos como coletivos híbridos compostos por atores que nunca estão essencialmente definidos ou estáveis e que se que se associam e se traduzem formando redes que descentram agências, purezas e universalidades.

Para tanto, a ANT precisa, de modo amplo, ser considerada em dois aspectos: o seu valor metodológico e o seu valor teórico. Em primeiro lugar, tratar a ANT como teoria, tem se tornado um desconforto, inclusive para o próprio Latour (1997), uma vez que pode implicar em quatro problemas que precisam ser bem trabalhados, tais como a palavra teoria, o ator, a rede e o hífen que liga o ator à rede.

O cuidado em relação à palavra *teoria* se faz necessário pelo fato dela sugerir um conjunto de elementos que em geral lançam de antemão princípios de análise – o que faz eleger o

vencedor e o vencido, antes do fim da linha; isso vem de encontro à proposta metodológica dessa mesma ANT, cujo foco central está em rastrear as construções e a fabricação de fatos e feitos no interior das teorias. Já o *ator* não pode ser confundido com o sentido tradicional de “ator social”, uma vez que “para Latour ator é tudo que age, deixa traço, produz efeito no mundo, podendo se referir a pessoas, instituições, coisas, animais, objetos, máquinas” (Freire, 2006: 55). Daí de ser ainda comum nos trabalhos de Bruno Latour a utilização do termo *actante* (no sentido semiótico), ou seja, daquilo, ou daquele que tem agência, ou que produz efeitos. A *rede* não pode ser “colada” à idéia de rede, como na clássica definição cibernética; a idéia de rede na cibernética clássica se refere aquilo que transporta informações por longas distâncias, mantendo-a intacta, pura, ou sem quaisquer deformações (Freire, 2006). No caso da rede para a ANT, o que está em jogo é exatamente o oposto: são os fluxos, as multiplicidades de conexões em uma rede que não pode ser definida por superfícies, tampouco por seus limites externos. Dessa forma, o foco está nos agenciamentos internos, nas alianças entre elementos heterogêneos (humanos e não-humanos). Ou seja, mesmo a rede também sendo um ator, uma vez que ela produz efeitos, ela não é para a ANT uma entidade fixa, logo, não é *o objeto de análise*; a análise recai na capacidade que essas redes têm em redefinir, ou transformar os seus componentes (internos e externos): de modo resumido, interessam os efeitos das redes e as suas capacidades de transformação e conexão. Por fim, há que ser cauteloso em relação ao hífen que liga o ator à rede, uma vez que este tem como intuito traçar a conexão entre o micro e o macro – o ator e a rede, compreendidos como duas faces do mesmo fenômeno. Neste caso, o par ator-rede não pode ser confundido como o par indivíduo-sociedade (Freire, 2006), separado pelo hífen.

Enfim, neste sentido é que se deve pontuar a ANT muito mais como um esforço metodológico, do que como uma teoria constituída. Neste caso, em termos de esforço metodológico, o trabalho pesquisador na ANT consiste em *rastrear e descrever sem explicar* o trabalho de fabricação de fatos, de sujeitos e de objetos que se faz em rede, através de associações entre humanos e não-humanos (Freire, 2006). A rede não pode ser reduzida a um ator, tampouco a uma rede – são sempre associações, entre associações. Da mesma forma, essas associações não podem ser tomadas como vínculos previsíveis, que conectam elementos claramente definidos, sejam eles sociais, ou naturais (aliás, não há, sob esta perspectiva elementos puramente sociais, ou naturais), que podem a qualquer momento redefinir suas identidades e suas relações, de modo a redefinir as próprias associações.

Todas essas discussões em torno da ANT passam tomar corpo a partir de meados da década de 1970, quando David Bloor desenvolve um programa de investigações sociais (Programa Forte) cujo objetivo central residia em analisar o que faz certos grupos de cientistas em diferentes épocas selecionar certos aspectos da realidade como objeto de estudo. Na ocasião, isso tornou possível considerar o trabalho desses cientistas, ou mesmo a ciência, em algo construído sob certos aspectos internos da própria comunidade científica, como igualmente, certos aspectos sociais e históricos (Freire, 2006), ou seja, tornou possível tratar a ciência como uma construção, ou invenção social (Stengers, 2002). Para tanto, David Bloor sugere para tal empreito, o que ele chamava de *principio programático da simetria*, que consistia basicamente em reconhecer “que os mesmos tipos de causas devem explicar tanto as crenças valorizadas

como verdade quanto as crenças rechaçadas, uma vez que não há diferença essencial entre verdade e erro” (FREIRE, 2006, p. 48)<sup>2</sup>. Sob essa inspiração, Latour e Callon estendem esse princípio de Bloor às controvérsias entre natureza e sociedade, que como a verdade e o erro, também deveriam ser tratadas sob um mesmo plano, sob um *princípio de simetria generalizada*, uma vez que para eles,

não há de antemão o mundo das coisas em si de um lado e o mundo dos homens entre si de outro, pois natureza e sociedade são ambas efeitos de redes heterogêneas. Isso não quer dizer que suas redes sejam compostas pelos mesmos elementos, mas que podem ser descritas da mesma maneira, tratadas sob os mesmos termos. Dito de outro modo, o princípio de simetria generalizada significa partir da necessária explicação simultânea da natureza e da sociedade, ao contrário do hábito de se fazer recair exclusivamente sobre a sociedade todo o peso da explicação, o que resulta na permanência de um esquema assimétrico (Ibid, p. 49).

Com efeito, a *simetria generalizada* de Latour e Callon, amplificava o potencial do *princípio programático de simetria*, uma vez que esta última, ainda tomava “o social” como um lugar privilegiado para se discutir as ciências e a natureza. Este é o caminho traçado para a constituição de um modo de se pensar em uma *antropologia simétrica* que reivindica uma simetria total entre humanos e não-humanos, ultrapassando as grandes divisões entre natureza e cultura, entre sujeito e objeto, como projetados na modernidade, uma vez que ambos, como também a ciência, não se constituem em idéias, mas em práticas.

Partindo da discussão entre Hobbes (o cientista político) e Boyle (o cientista natural), Latour (2005) procura mostrar que para os modernos a natureza (os objetos, ou as coisas em si) não é construção nossa e neste caso ela nos ultrapassaria por ser transcendente a nós, enquanto que a sociedade (os sujeitos e as leis), tomada então pelos modernos como construção nossa seria imanente à nossa ação, logo lugar dos sujeitos. Entretanto, se nós construímos a natureza em laboratório (a bomba que reproduz o vácuo, criada por Boyle), como construção nossa, essa natureza seria imanente à nossa ação e se não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa. Acima de nós, ou além de nós (ou, para ser mais justo com Latour [2005], dos modernos), estaria em um terceiro pólo que a modernidade se encarregou de deixar entre parêntesis a figura de Deus, cuja poder poderia ameaçar esses trabalhos de purificação dos pólos, uma vez que a força criadora dos objetos está nele e, ao mesmo tempo, é dele o poder do Leviatã, que o representa no Estado e é soberano dos sujeitos. No entanto, haveria por outro lado um processo de *tradução* que permite que se dê outro tratamento a este paradoxo dos modernos. Esta tradução, somente é possível por meio das redes, pois são elas que cruzam estes supostos pólos e os faz ligar, bem como ligar humanos e não-humanos dentro deles em um coletivo híbrido.

Nessa proclamação de que *jamais fomos modernos* abre-se esse “caminho do meio”, que dilui as fronteiras entre os pólos da natureza e da sociedade, entre os vencedores e vencidos,

---

<sup>2</sup> Neste sentido é interessante a discussão proposta por Latour (2002) entre *fato e fetiche*. A questão central do texto está em como falar simetricamente “de nós e dos outros”, sem acreditar nem na razão, nem na crença. A crença, neste trabalho, é tratada como aquilo que separa construção e realidade, daí de se propor a noção de *feitiche*, que faz ascender a dimensão da prática.

ou entre a verdade e erro: haveriam apenas os híbridos, que não estariam bem assentados nem no pólo da natureza, tampouco no da sociedade, nem no pólo dos sujeitos, tampouco no dos objetos.

De fato, as práticas de purificação, que se buscava na modernidade a fim de se obter meios pelos quais os coletivos – separadamente humanos e não-humanos – pudessem se ampliar e progredir só foi mesmo possível pelo seu contrário: a mistura deles, pelas práticas de tradução. Assim, o esse termo *tradução*, central nos trabalhos de Bruno Latour, deve ser lido como o processo de transformação que determinado fato, feito, ou ator vai sofrendo ao passar de mão em mão na rede – e lembremos que as redes não são um meio para transportar algo de maneira intacta, elas são transformadas e transformam o que por elas passa, já que o que passa, também associa e gera efeito. Tradução então “significa deslocar objetivos, interesses, dispositivos, seres humanos. Implica desvio de rota, invenção de um elo que antes não existia e que de alguma maneira modifica os elementos imbricados. As cadeias de tradução referem-se ao trabalho pelo qual os atores modificam, deslocam e transladam os seus vários e contraditórios interesses” (Freire, 2006, p. 51). Acentue-se aqui o potencial de ação presente nas redes, onde humanos e não-humanos estariam agindo, transformando, traduzindo-se mutuamente.

Enfim, 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. O desafio é pensar antropológicamente em coletivos de humanos e não-humanos de maneira simétrica, sem submissão, sem redução e especialmente sem evocar essências. No entanto, e em especial para a antropologia, mais do que considerar que não haveria separação entre o pólo da natureza de um lado e aquele das sociedades de outro, e preciso mesmo redefinir o que seria uma sociedade e até mesmo, de modo mais amplo, o social. E é neste sentido que se tem feito oportuno nos últimos anos o resgate dos trabalhos de Gabriel Tarde.

## **Do Social às Associações**

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, em especial, a partir da releitura dos trabalhos de Gabriel Tarde, no âmbito mais geral da *Actor-Network-Theory*.

A saber, Gabriel Tarde é tido como um dos mais notáveis sociólogos da França dos fins do século XIX. Sua participação na constituição e na emergência da sociologia nesse país é

inquestionável, tendo-se o seu ostracismo na história do pensamento sociológico sido diametralmente associado à centralidade que a sociologia *durkheimiana* foi ganhando neste país na época (Vargas, 1995; 2000). Com os recentes debates na antropologia, que têm posto à prova a validade analítica dos grandes e polivalentes conceitos que edificaram a disciplina desde o século XVIII, tais quais sociedade, indivíduo, natureza, cultura, fundados em parte sobre os princípios *durkheimianos* da unidade e combinados como pares opostos, com a ascensão do estruturalismo, na metade do século XX, o resgate da obra de Gabriel Tarde faz-se oportuna, uma vez que, entre outras coisas, na sociologia da diferença desse autor, “o que conta não são os indivíduos, mas as relações infinitesimais de repetição, oposição e adaptação que se desenvolvem entre ou nos indivíduos, ou melhor, num plano onde não se faz sentido algum distinguir o social e o individual” (VARGAS, 2007, p. 10). Sua ruptura com a sociologia de Durkheim traça uma direção contrária nas Ciências Sociais: ao invés de se preocupar com as unidades que compõem instâncias ontológicas auto-perpetuáveis, Tarde, inspirado na monadologia de Leibniz, se preocupa com a diferença e com a infinitesimal possibilidade de variabilidade dos sujeitos, propondo substituir “o grande pelo pequeno, as totalidades e as unidades pelas multidões” (ibid, p. 15).

Para tanto, a atitude radical de inspiração *tardeana* sugere que se admita que “há infinitamente mais agentes no mundo do que correntemente imaginam nossas ciências humanas” (ibid, p. 13). Em parte, para contextualizar essa discussão, é esta a sugestão fundadora de etnografias contemporâneas, especialmente aquelas sobre os povos das Terras Altas e Baixas do Amazonas, da Melanésia, ou do Círculo Polar Ártico, ao demarcarem a centralidade que a agência de outras entidades, tais os animais, os fenômenos da natureza, ou os espíritos têm na composição das relações sociais desses povos. Neste caso, é preciso estar atento para o significado peculiar que a palavra social tem para Tarde, “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, o social é sempre relação, logo, diferença” (VARGAS, 2007, p. 21).

A defesa de Latour (2007) a essa perspectiva *tardeana* no tratamento do social, parte da sugestão de que o adjetivo “social” do “cientista social”, ou de “ciência social”, não seria problemático se pensado nos termos originais de designio de estabelecimento de afetos, ou conjunto de laços, ou associações; o problema, segundo o autor, é quando esse social é invocado como algo tangível e objetivo. Nesse caso, seu empreito está em mostrar como “o social” não é uma entidade, ou uma construção material de algum domínio, mas sim um estado de afetos, um coletivo de associações, ou fluxos. No entanto, a primeira solução que comumente 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” – onde domínios da realidade, como a economia, a biologia, a geografia, o direito, a psicologia, ou a comunicação, 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 humanos, tomamos o cuidado de não esquecer as influências sociais que estes podem receber, como nos comuns ditos: “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, externa e acima de tudo, auto-explicativa. 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 espécie de banalização daquilo que se compreende por social. O que comumente aparece nos discursos desde os jornais, às revistas, dos discursos políticos, aos discursos “científicos”, nas histórias de amor, na moda, ou no senso comum.

Por outro lado, esse esforço mais contemporâneo em recuperar a idéia de social, como associação tem negado a existência de “contextos sociais”, ou “dimensões sociais” como algo adicionado a outros campos, feito resíduos de especialidade de sociólogos, ou antropólogos. Tão logo, enquanto que muitos cientistas tendem a chamar o “social” como uma coisa homogênea, em especial da ordem dos humanos, 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 elementos que não são sociais por si mesmos – tanto humanos, como não-humanos, simetricamente. Isso ajuda a compreender porque o “social”, ou “sociedade” para Latour (2007), não são domínios, mas sim movimentos e conseqüentemente a sociologia, ou a antropologia devem ser compreendidas como aquelas disciplinas cujos domínios de conhecimento, não são um domínio, mas movimentos de conexões entre elementos, humanos e não-humanos, em interação e simetricamente dotados de agência – neste caso, não mais entre sujeitos e objetos, mas *entre sujeitos*.

## **Considerações Finais**

### ***A ANT no Ciberespaço***

O desafio em se considerar mesmo que minimamente estas provocações que a ANT tem trazido para a antropologia no debate contemporâneo, não se restringem a um ou outro campo em específico, mas exige descentrar o solo firme sobre o qual a grande maioria de nossos trabalhos tem sido historicamente assentada ao ponto de se sugerir uma “antropologia pós-social”. No caso mais específico dos trabalhos em antropologia do ciberespaço, dos quais também faço parte e que se referem a um campo de estudos mais amplo, que denominamos aqui na AbCiber por Cíbercultura, esse descentramento implica em rever a idéia de se preocupar com “a vida social das pessoas no ciberespaço”, uma vez que essa vida social não se resumiria à vida

de pessoas, mas de associações entre elementos humanos e não-humanos. Ainda em particular para a comunicação, que em alguma medida tem tratado o ciberespaço como meio e o meio, de maneira geral, não-humano, como a própria condição para que haja comunicação, seria preciso repensar suas próprias bases, uma vez que seria preciso, no mínimo, considerar seus meios não mais como meios, mas como agentes, já que tudo é interação.

Desse modo, nas diversas disciplinas que se preocupam com o ciberespaço, tal sugestão parece romper radicalmente com as discussões analíticas que a partir de então podem ser acusadas de se tratarem de vias de mão única, já que os sujeitos dessas relações, dotados de agência, em geral são apenas os humanos, que acima de tudo, em grande parte de nossos discursos são aqueles que têm a possibilidade de se apropriar das tecnologias, que seriam, por óbvio, apenas objetos da ação humana. Por alto, isso exige que mais amplamente nos questionemos *quem*, ou *o que*, também são sujeitos nessas relações.

E agora sim, para ser nostálgico, ou aforista, ao multiplicarmos então estes agentes no mundo e em especial para nós aqui, no ciberespaço, eu sugeriria que algo desta ordem já poderia ser encontrado, ainda que de maneira tímida e confusa (aliás, mais confusa do que tímida), em uma outra e talvez já esquecida definição de ciberespaço feita por Lévy (2003a), salvo, é claro, todas as precauções a serem tomadas nesta afirmação e uma certa dose de radicalidade a ser nela investida. Segundo ele,

o ciberespaço não compreende apenas materiais, informações e seres humanos, é também constituído e povoado por seres estranhos, meio textos, meio máquinas, meio atores, meio cenários: os programas. Um programa, ou software, é uma lista bastante organizada de instruções codificadas, destinadas a fazer com que um ou mais processadores executem a tarefa. *Através dos circuitos que comandam, os programas interpretam dados, agem sobre informações, transformam outros programas, fazem funcionar computadores e redes, acionam máquinas físicas, viajam, reproduzem-se, etc.* (LÉVY, 2003a, p. 41 – *grifos meus*).

A radicalidade, de modo geral, estaria em não atribuir agência apenas aos humanos. Humanos e não-humanos formam coletivos assim coletivos, onde ambos são simetricamente dotados de agência. Isso implica, por alto, em se abrir para pensar que o próprio computador, a tela, as teclas, os *sites*, os *softwares*, os *hardwares* e tudo aquilo que não é humano são antes de tudo agentes nessas associações e não apenas cenários, ou meios para relações entre sujeitos humanos. Em outras palavras, o social, a sociedade, o ciberespaço, as redes e mais amplamente a Cibercultura, não podem ser tomados como entidades recipientes e auto-explicativas de certos movimentos contemporâneos, tampouco, continuar demarcando fronteiras entre espaços *on-line* e *off-line*, como uma espécie de práticas contemporâneas de purificação. É preciso problematizar que relações e movimentos são esses e quem são os seus agentes.

Certamente, parecerá difícil se pensar em sujeitos quando ao se olhar para a interface de um computador e observar uma série de códigos, caracteres, *bits* e cores. Mais ainda, quando se abrir um computador e se pôr em frente a um amontoado de placas, fios, transmissores e outros tantos pequenos mecanismos das mais diversas ordens. Mas certamente se pode ganhar

muito mais em termos analíticos se se admitir definitivamente que “há sujeitos por toda a parte” (VARGAS, 2007, p. 23) abdicando-se de tratar que o que compõe a “vida social” sejam elementos mais ou menos homogêneos – a dizer, grosso modo, sujeitos humanos. Isso consiste em sugerir que não há como continuar pensando nas coisas em si mesmas, como meros objetos, ou que elas existem em si mesmas e que as conhecemos por que estamos distantes delas, no pólo dos sujeitos. Se podemos conhecê-las e dizer algo sobre elas, é porque estamos mais próximos delas do que imaginamos, nos transformando, transformando elas. Afinal, estamos todos associados, *entre sujeitos*.

## Referências Bibliográficas

CLIFFORD, James. “On Ethnographic Authority”. In: \_\_\_\_\_. **Representations**. California: University of California Press, 1983, pp. 118-146.

\_\_\_\_\_. “On Ethnographic Allegory”. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. California: University of California Press, 1986, pp. 98-121.

FREIRE, Letícia. **Seguindo Bruno Latour**: notas para uma antropologia simétrica. *Comum*, v. 11, n. 26, 2006, pp. 46-65.

GEERTZ, Clifford. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

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.

LATOUR, Bruno. **Keynote Speech**: on recalling ANT. “Introduction an Actor-Network and After” Workshop. Keele University. Disponível em: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/stslatour1.html>, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ciência em Ação**: como seguir cientistas e engenheiros mundo afora. São Paulo: Unesp, 2000.

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

\_\_\_\_\_. **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.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2003a.

\_\_\_\_\_. **A Inteligência Coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 2003b.

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, 2006.

RIFIOTIS, Theophilos. **Antropologia do Ciberespaço**: questões teórico metodológicas sobre a pesquisa de campo e modelos de sociabilidade. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 51. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **Duas ou Três Coisas Sobre Elas, as Comunidades Virtuais**. XXVII Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, [Impresso], 2003.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”. In: SEGATA, Jean. **Lontras e a Construção de Laços no Orkut**: uma antropologia no ciberespaço. Rio do Sul: Nova Era, 2008a, pp. 19-24.

RIFIOTIS, T.; LACERDA, J.; MÁXIMO, M.; SEGATA, J. (orgs.). **Por uma Antropologia no Ciberespaço**: questões teórico-metodológicas. Florianópolis: EdUFSC, [No Prelo], 2008b.

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

STENGERS, Isabelle. **A Invenção das Ciências Modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

VARGAS, Eduardo Viana. **A Microsociologia de Gabriel Tarde**. *RBCS* n. 27, ano 10, 1995, pp. 93-109.

\_\_\_\_\_. **Antes Tarde do que Nunca**: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

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

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