

**O Simbólico e o Ciberespaço:
O papel do imaginário na experiência cibernética da cidade**
The Symbolic and Cyberspace:
The role of imaginary on the cyber experience in the city

Mauricio Ribeiro da Silva¹
Malena Segura Contrera²

Resumo

O presente artigo problematiza a noção de ciberespaço enquanto lócus ocupado pelo social a partir da consideração dos aspectos imaginários e simbólicos presentes na atribuição de valores tradicionalmente associados à concepção de espaço ou, mais notadamente, ao conceito a ele vinculado de lugar. Trata-se de uma reflexão teórica que aproxima pensadores da cibercultura (Francisco Rüdiger, André Lemos) de autores das áreas da psicologia cultural (James Hillman), da etnologia (Marc Augé), da geografia humana (Yi-Fu Tuan) e da história das religiões (Mircea Eliade).

Palavras-chave

Ciberespaço; espaço; lugar; imaginação simbólica; anima mundi.

Abstract:

This paper discusses the cyberspace notion as a locus that is occupied by social from imaginary and symbolic aspects of the present referring traditionally associated values with space conception or, most notably, the place concept attached to it. It is a theoretical reflection that joins authors of cyberculture (Francisco Rüdiger, André Lemos), of cultural psychology (James Hillman), of ethnology (Marc Augé), of human geography (Yi-Fu Tuan) and of religion's history (Mircea Eliade).

Keywords:

Cyberspace; space; place; symbolic imagination; anima mundi.

Submetido em 07/10/2013
Aceito em 07/11/2013

Depois de cem anos de solidão da psicanálise, tenho mais consciência do que eu projeto no mundo exterior do que aquilo que é projetado sobre mim pela inconsciência do mundo. (Hillman, 1993, p.13)

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, professor titular do PPGCom da Universidade Paulista. Eleito para a coordenação do GT Comunicação e Cultura da Compós para o congresso de 2014, em Belém (PA). É autor *Na Órbita do Imaginário: comunicação, imagem e os espaços da vida* (Bluecom).

² Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (2001). Pós-doutorado pela UFRJ e estágios de pesquisa em Sevilha (Espanha), Viena (Áustria) e Berlim (Alemanha). Professora titular do PPGCom da Universidade Paulista. Autora de *O mito na mídia* (1996), *Mídia e Pânico* (2002), *Jornalismo e Realidade* (2004) e *Mediosfera* (2010).

A recente onda de manifestações populares ocorridas no Brasil (junho/2013), subsequente aos movimentos do mundo árabe nos anos anteriores, caracterizou-se, como ressaltado nos veículos de informação, pelo fato de que a mobilização estabeleceu-se graças à abrangência e, sobretudo, à velocidade das chamadas redes sociais, mais notadamente os serviços suportados pelo Facebook e pelo Twitter.

No âmbito da notícia¹, tais movimentos receberam a denominação geral de “primavera”, em analogia ao movimento que se tornou conhecido como “primavera árabe”¹, induzindo o leitor ao vínculo entre o frescor climático da estação (a ideia do florescimento ou renovação) e a expectativa de ingresso da população rebelada a uma nova condição de vida. Trata-se de expectativa alinhada à dimensão político-institucional desejada pelo Ocidente globalizado, que cultiva a esperança por uma hegemonia do modelo capitalista-democrático propagado pela política externa norte-americana. Resumidamente, relacionou-se o levante popular contra determinada condição sociopolítica e o anseio por liberdade. No caso brasileiro, equalizou-se o papel do Estado como provedor de serviços condizentes com a expectativa de padrões da chamada “ordem global”.

Na denominação da notícia, o caráter geral do termo “primavera” não se vincula a um *locus* específico, mas comparece agregado a características geoculturais, estas relativas ao território e/ou ao ambiente simbólico do lugar (“árabe”, “tropical” ou “brasileira”), conferindo-lhe as características referentes ao “glocal”, tão bem discutidas por Eugênio Trivinho (2012). Ou seja, são características estrategicamente construídas a partir do alinhamento das ações locais ao âmbito de interesses estabelecidos na esfera do capitalismo tecnológico globalizado, os quais – na ótica de Paul Virilio (1996) (de quem o conceito desenvolvido por Trivinho é tributário) – relacionam-se aos conceitos de velocidade e aceleração, constituindo-se como exemplo do “progresso dromocrático”.

A “ocupação” do espaço edificado pelo espaço cibernético, tanto no âmbito do jornalismo³ quanto em alguns setores do pensamento acadêmico⁴, estabeleceu-se, para os mais

³ Referimo-nos a afirmações como “as redes sociais são as outras ruas e praças dos protestos no Brasil” (in: Redes sociais, local de protestos dos manifestantes brasileiros, disponível em <http://info.abril.com.br/noticias/internet/2013/06/redes-sociais-local-de-protesto-dos-manifestantes-brasileiros.shtml>, acesso em 18/09/2013).

⁴ Tratamos aqui de afirmações similares à do título do trabalho desenvolvido por Leonardo Sakamoto na obra: SAKAMOTO, Leonardo. *Em São Paulo, o Facebook e o Twitter foram às ruas*. In: MARICATO, Ermínia. *Cidades*

entusiasmados, a partir da concretude da rede, aparentemente configurada como um *topos* social que, independente de sua natureza eletrônica não vinculada à corporeidade, claramente é hoje capaz de interferir nas relações espaciais urbanas.

Não obstante o fato de que a inserção da nova ferramenta tecnológica no contexto social e político certamente contribuiu para este processo, seja na arregimentação de manifestantes, na comunicação de roteiros e trajetos ou na disseminação de imagens, e que tal contribuição ocorreu com rapidez ímpar, considerando-se o número de pessoas, a disparidade de motivações e os interesses dos envolvidos, além de sua localização geográfica (protestos simultâneos realizados em diversas cidades espalhadas pelo país), interessa-nos discutir, a partir deste mote, a proposição de que o ciberespaço passa – de fato – a constituir-se como um lugar sob o ponto de vista sociopolítico e cultural. Tal discussão, por mais ingênua que inicialmente pareça ser, traz consigo a indagação sobre a propriedade de se considerar o universo midiático como local preferencial do acontecimento.

1. Breves apontamentos acerca do ciberespaço

O ciberespaço vem sendo problematizado faz já algumas décadas, e não faltam diferenças, às vezes radicais, nas maneiras como vem sendo compreendido, frequentemente a partir de posições polarizadas classificadas por Francisco Rüdiger (2003, p.10) como prometeicos e fáusticos, onde são enfatizados, respectivamente, aspectos positivos e negativos não somente do ciberespaço, mas de todo o fenômeno denominado cibercultura⁵.

Neste contexto de oposições, identificamos o posicionamento crítico de Terezinha Ferrari (2007) que considera o ciberespaço um “produto do capitalismo informacional”, cujas consequências são ofertadas à sociedade como universais e necessárias realizadas a partir de uma

maquiagem socioculturalista comportamental e fenomênica que escamoteia nesse ciberespaço a reprodução do capital em sua forma financeira mundializada [...], [sendo] as abordagens e concepções sobre o ciberespaço, em geral, herméticas, enigmáticas e de caráter fenomenológico-pragmatista. Nestas concepções, o ciberespaço é entendido como um tempo e um espaço de relações comportamentalistas, um *lugar não-lugar* onde experiências igualitárias, intersubjetivas as mais inusitadas ocorreriam, forcejando os

Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013, p.95.

⁵ O mesmo autor considera que o ciberespaço constitui-se, de fato, como um fenômeno decorrente da cibercultura, a qual seria *a formação histórica, ao mesmo tempo prática e simbólica, de cunho cotidiano, que se expande com base no desenvolvimento de novas tecnologias eletrônicas de comunicação* (Rüdiger, 2013, p.10).

contornos do futuro da humanidade. (*op.cit.*, p.242)

Em outra direção, encontramos considerações como as de Lemos (2003) que aponta para a análise das transformações do cotidiano proporcionadas pela inserção desta tecnologia, implicando profundas alterações na experiência espacial urbana. Para ele, a questão do fluxo informacional refere-se à instauração de “um espaço de fluxos planetário de informações binárias que trazem à tona uma nova problematização dos espaços de lugar nas cidades contemporâneas”. Neste contexto, relata que

Há diversos projetos que visam a articular esses espaços na cidade sob o nome genérico de cibercidades. Todos têm como objetivo principal aproveitar o potencial das novas tecnologias de informação e comunicação para, em tese, reaquecer o espaço público, recuperar o interesse pelos espaços concretos das cidades, criar novas formas de vínculo comunitário, dinamizar a participação política e ajudar a população na apropriação social dessas tecnologias.

As cidades contemporâneas já estão sob o signo do digital e basta olharmos à nossa volta para constatarmos celulares, palms, televisão por cabo e satélite, internet de banda larga e wireless, cartões inteligentes, etc. Vivemos já na cibercidade, trazendo novas questões na interseção entre o lugar e o fluxo. Aqui surgem questões como a cibercidadania, a ciberdemocracia, a exclusão e a inclusão digital.

Assim, devemos repensar o uso das novas tecnologias da cibercultura no espaço urbano. O que é o espaço urbano hoje, onde estar perto não é estar no mesmo lugar? O que é o lugar (rua, praça, monumentos) quando temos possibilidade de teletrabalho, teleestudo, telemedicina? O “tele” mata o “topus”, mas traz, paradoxalmente, em seu bojo a necessidade de vivência em espaços concretos.

Partindo de tais considerações, aqui apresentadas como breve síntese de um debate que sabemos ser mais extenso e complexo, nosso objetivo não é afirmar ou negar este ou aquele posicionamento, reavivando polêmicas, mas considerá-los - em linhas gerais - válidos na medida em que se apresentam como visões complementares de um fenômeno altamente complexo: o ciberespaço e sua relação com a noção de lugar social.

Nesse sentido, de fato, o ciberespaço seria um efeito decorrente da cibercultura, estruturado por meio das tecnologias eletrônicas de comunicação atuando em função do capitalismo informacional (cuja dimensão prática é o alinhamento da vida à lógica do consumo, compreendido como fluxo ou processo de produção e descarte de bens e serviços). Mas é preciso considerar que seja ele capaz de gerar impacto nas concepções relativas ao espaço cotidiano (intra e extramuros) e nas relações comunicativas em seu amplo espectro, de modo a nos fazer repensar a concepção de lugar social.

2. Lugar e não lugar

No contexto da problemática do espaço, seja ele edificado ou cibernético, a discussão acima resumida resulta em caracterizar o fenômeno do ciberespaço mais por sua função no âmbito da sociedade do que por seu *modus operandi* no âmbito da cultura. Assim, compreendemos que o ponto crucial (já indicado tanto por Ferreira quanto por Lemos) refere-se à discussão acerca da compreensão dos aspectos culturais vinculados à concepção do termo lugar, agora estabelecido também a partir de sua relação com sua sombra: o não lugar.

Marc Augé (1994, p.48-49), desenvolve a conceituação do termo lugar partindo da concepção de “fato social total”, originalmente proposto por Émile Durkheim, ampliado por Marcel Mauss e revisto por Claude Lévi-Strauss, o qual considera que, para o homem médio (representativo daquela sociedade), a configuração das relações simbólicas presentes nos textos culturais estabelece sentido juntamente com as noções de espaço e tempo, ocasionando transparência entre cultura, sociedade e indivíduo. Assim,

Lugares têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem (pretendemos) identitários, relacionais e históricos. O projeto da casa, as regras da residência, os guardiões da aldeia, os altares, as praças públicas, o recorte das terras correspondem para cada um a um conjunto de possibilidades, prescrições e proibições cujo conteúdo é, ao mesmo tempo, espacial e social.

[...] Finalmente, o lugar é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima. Por isso é que aqueles que nele vivem podem aí reconhecer marcos que não têm que ser objetos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na exata proporção em que escapa à história como ciência. Esse lugar que antepassados construíram [...], que os mortos recentes povoam de signos que é preciso saber conjurar ou interpretar, cujos poderes tutelares um calendário ritual preciso desperta e reativa a intervalos regulares, está no extremo oposto dos “lugares de memória”, sobre os quais Pierre Nora escreve tão justamente que neles apreendemos essencialmente nossa diferença, a imagem do que não somos mais. O habitante do lugar antropológico não faz história, vive na história. (Augé, *op.cit.*, p. 52-53)

A partir da apresentação do que entende por elementos básicos do “lugar”, Augé passa a apresentar seu avesso, o não lugar, situando-o como fruto de um momento histórico que possui particularidades, a supermodernidade, regida por uma temporalidade difusa, uma temporalidade intertempos, indefinida:

Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que, contrariamente à modernidade baudelairiana, não integram os lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a “lugares de memória”, ocupam aí um lugar circunscrito e específico. [...] Um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efêmero [...]. Acrescentamos que existe evidentemente o não-lugar como o lugar: ele nunca existe sob uma forma pura: lugares se recompõem nele [...]. O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação. (Augé, *op.cit.*, p. 73-74).

A consideração da dupla implicação entre lugar e não lugar, para além das discussões meramente topográficas, pode ser melhor compreendida por meio da proposição estabelecida por James Hillman (1993, p.14) acerca do valor simbólico referente ao espaço edificado, denominado por ele a partir das proposições de Platão de *anima mundi* (alma do mundo). Lugares seriam como amálgama de materialidade, história, mitos e arquétipos (o *genius loci* – espírito do lugar – dos romanos), uma espécie de identidade única, porém partilhada coletivamente na medida em que torna possível sua experiência pelos habitantes. Nesse sentido seria, mais do que cultura material, a própria materialização da cultura, estabelecida na concretude.

Hillman chama de espaço o *topos* material, ou ainda a abstração matemática, a pura virtualidade, considerados em sua natureza objetiva, desprovida de qualquer atribuição de sentido social. Quando esse espaço recebe significação, quando ele é ocupado por um imaginário que o anima, ou seja, quando é portador da *anima mundi*, transforma-se então em lugar. Não mais um espaço neutro e impessoal, mas sim um lugar capaz de acolher os significados culturais.

Para ele, essa ligação entre alma e cidade pode ser percebida a partir de imagens tradicionais da própria alma, especialmente as imagens associadas à reflexão, à profundidade, à memória e à animação/imaginação. Sua concepção, sobre como os espaços urbanos contemporâneos acolhem ou des-acolhem cada uma dessas imagens, é reveladora para a compreensão da dimensão imaginária do ciberespaço, como veremos.

Sobre a noção de reflexão, Hillman afirma que “a alma tem sido sempre associada a uma parte reflexiva em nós ou com a função reflexiva. [...] Vidros e espelhos tornam a reflexão particularmente possível” (Hillman, *op.cit.*, p. 38).

No entanto, o uso desses materiais não tem apontado para um processo de reflexão da alma, mas sim para a fixação da consciência contemporânea em um estágio narcísico, também já referido acerca dos sintomas da sociedade do espetáculo⁶.

Mas os espelhos têm tido sempre outra associação no simbolismo tradicional, não apenas com reflexão, mas também com vaidade e narcisismo. [...] O vidro teria que ser usado para a alma; se quiser tocá-la, ele terá que aprofundar e tornar mais complicado ou complexo o sentido de nossa cidade ao refletir alguma dimensão mais profunda e não somente deslumbrar-nos (Hillman, *op.cit.*, p. 38).

Esse deslumbramento, longe de estar acompanhado por alguma epifania reveladora, é a marca de um estado crônico de superficialidade, de um olhar que, trôpego, se embriaga da luz e de suas eletronicidades pós-modernas.

Quase como consequência de estarmos presos na superficialidade refletora (e não reflexiva), Hillman segue buscando as marcas da alma nas cidades contemporâneas, refletindo sobre a noção de profundidade:

A alma, desde os antigos gregos, foi associada à profundidade. Precisamos de níveis, [...] níveis de iluminação, matizes de luz que dão a impressão de nivelamento e profundidade. [...] Há sempre um perigo para a alma se estamos indo apenas para cima, ou seja, se enfatizamos vistas panorâmicas, arranha-céus, e não mantemos as alturas em relação às profundidades⁷.

Esse é o olhar que se volta apenas para cima em busca de sentido, próprio das sociedades que se desenvolveram sob a matriz religiosa do Cristianismo (como de resto dos patriarcados religiosos⁸). Deus e anjos habitam o céu, um céu imaterial, puro espírito, convocando a uma constante operação de ascense. Poderíamos ter escolhido trazer o céu para a terra, mas nossa civilização deseja ir para o céu e deixar para trás todas as coisas que pesam e prendem e atrasam o grande projeto de evolução do espírito humano. “Aqui embaixo”, desde que saltamos das árvores, é um lugar de expiação, e assim associamos a profundidade ao enterramento, à morte (Norval Baitello Jr., 2012). Essa direção resulta na ideia do puro espírito

⁶ Tanto os já bem conhecidos estudos de Guy Debord acerca da Sociedade do Espetáculo, como os estudos de Muniz Sodré acerca do caráter narcísico da televisão e da mídia eletrônica em geral são reveladores.

⁷ O caráter cultural da vertical e suas decorrências no âmbito das questões relativas à comunicação foram tratadas no texto *De Babel a Cidade do Céu*, por Silva (2012).

⁸ Este tema foi tratado no livro *Mediosfera*, de Malena Contrera (2010) e pode ser também encontrado em *Isto és Tu*, de Joseph Campbell (2002), e difusamente em toda a obra de Karen Armstrong.

e na expulsão da alma e do corpo (Eros e Psiquê, esse casal tão problemático...).

A terceira noção a partir da qual Hillman busca resgatar a relação entre alma e cidade é a de memória emotiva:

Experiências emocionais: coisas que importaram para você em sua própria vida; coisas importantes para a comunidade, sua história. [...] as cidades antigas foram originalmente construídas sobre o túmulo ou a sepultura do fundador da família, do clã ou da cidade⁹. E assim encontramos as memórias dos heróis locais nos nomes de lugares, que são tributos às emoções que aconteceram no passado e sobre as quais foi fundada a cidade. A cidade, então, é uma história que se conta para nós à medida que caminhamos por ela. Significa alguma coisa, ela ecoa com a profundidade do passado (Hillman, *op.cit.*, p.39).

Hillman, na reflexão acima, evoca a centralidade da memória emotiva na construção e na atribuição de sentido às experiências humanas. Num ambiente de fugacidade e de esquecimento programado, como o da cibercultura, nos intriga pensar como ficariam essas questões.

Considerando ainda que emoção é um trabalho do corpo, como temos proposto em trabalhos anteriores¹⁰, e como bem demonstrado pelos estudos de Christopher Wulf, a construção de uma memória emotiva de profundidade nos parece impossível por meio de experiências em que o corpo não participe.

Se o espaço concreto da cidade nos “conta uma história à medida que caminhamos por ela”, como propõe Hillman no trecho acima, o ciberespaço é *per se* o espaço do esquecimento, programado para o apagamento de si e do outro¹¹.

Toda a reflexão de Hillman acerca da diferença entre espaço e lugar funda-se, enfim, na quarta noção que o autor propõe como essencial para a criação de um lugar, a noção de animação, que está implícita na concepção da *anima mundi*.

A quarta ideia é a que a alma tende a animar, a imaginar por meio de imagens e

⁹ A título de curiosidade e constatação de que tal prática não se limita a sociedades tradicionais, vale a menção de que Brasília, cidade ícone do pensamento urbanístico da alta modernidade, tem em seu centro geográfico (o cruzamento das linhas imaginárias que ligam os vértices extremos das Asas Norte e Sul e Leste e Oeste do Eixo Monumental), justamente, o esquife do fundador, Juscelino Kubitschek de Oliveira, devidamente guardado no centro do Memorial Juscelino Kubitschek.

¹⁰ Referimo-nos aos artigos de CONTRERA, M. S.: “Mimese e Mídia – novas formas de mimese ou uma consciência hipnógena?” e “Simpatia e Empatia – Mediosfera e Noosfera”, ambos publicados em 2012. Entre outras coisas, os artigos propõem que mesmo considerando a ação e o papel dos neurônios-espelho no cérebro, e na formulação de processos cognitivos, ainda assim as ciberexperiências não podem ser equiparadas às experiências vividas concretamente.

¹¹ Essa relação entre ciberespaço e o apagamento da alteridade foi desenvolvida no livro *Mediosfera* (2010), de CONTRERA.

símbolos. As palavras *Bild* (imagem) e *Bildung* (educação cultural ou moral) em alemão estão intimamente ligadas assim como as palavras culto e cultura; e nossa palavra “animar” deriva-se diretamente da palavra latina para alma, *anima*. (Hillman, *op.cit.*, p.38-40)

Ou seja, para Hillman o espaço se transforma em lugar na medida em que ele é capaz de abrigar a *anima mundi*, o que implica dizer, na medida em que ele nos instiga a imaginação simbólica, uma imaginação que anima, que põe a alma em movimento.

Aqui temos de considerar a diferença proposta por Magaldi¹² entre alma e fantasma. O autor propõe uma diferença essencial ao dizer que os processos imaginativos, por meio da imaginação simbólica, são geradores de alma, “fazem alma”, nos dizeres de Hillman; já o consumo ininterrupto do que poderíamos chamar de imagens técnicas, a partir de Flusser, ou ainda resgatando a noção de “iconofagia”, de Baitello Jr., gera um mundo de fantasmas. O que se diferencia aqui é a qualidade dessas duas experiências. Imagens simbólicas são integradoras, são imagens que mobilizam todo um processo endógeno (cf. Hans Belting, 2007), que integram corpo e psique num único complexo psicossomático, fazendo corpo e alma se envolverem criativamente no processo da imaginação. Imagens simbólicas precisam de tempo lento para penetrarem corpo e alma, precisam de conexões de memória e de sentido, e este sentido também está na carne e nos músculos. Fantasmas são frutos da fantasia, de uma imaginação que se perdeu de si mesma, fruto do esquecimento programado da velocidade, do apagamento dos contextos de memória, de uma aparição que se despregou e se perdeu da experiência concreta – fantasmas são gerados por imagens técnicas.

A cidade pode então ser considerada um lugar quando é portadora da *anima mundi*. A cidade é só espaço quando é o cenário de perambulação de fantasmas.

Considerando a definição de Augé, que aponta o não-lugar como aquele onde não há identidade, relação ou história, podemos estabelecer a partir do pensamento de Hillman que ele se constitui a partir da superficialidade da imagem especular do próprio lugar, reflexo fantasmático em que se apresenta impossível qualquer modo de memória emocional, e, conseqüentemente, de vínculo emocional, matéria prima para uma comunicação complexa.

As considerações de Hillman acerca do problema do espaço (constituído de forte componente objetual, cuja meta, seria possível dizer, é a total abstração de toda e qualquer

¹² Waldermar Magaldi é psicólogo junguiano, diretor do Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa, sediado pela Faculdade de Ciências da Saúde, de São Paulo, e tem poucas publicações em revistas acadêmicas, apesar de ser autor de uma série de artigos de extrema densidade e cuidado teórico, como se pode constatar visitando o site do Instituto: www.ijep.com.br. A proposição aqui citada foi extraída de Magaldi por Contrera de aula presencial no IJEP, em 2011.

formulação simbólica) e do lugar (compreendido como estrutura na qual se constitui vínculo cultural ou arquetípico, capaz de estabelecer reflexão, profundidade, memória emotiva e imaginação) avançam ao considerarmos a reflexão de Yi-Fu Tuan (2012, p.53), que aponta a existência na humanidade de um traço antropológico comum relacionado à valoração espacial, tanto no âmbito do indivíduo, quanto em grupos: a tendência de perceber o mundo a partir de sua origem localizada no próprio *self*.

Para o geógrafo, a valoração espacial constitui-se a partir de uma fundação cultural invariante, uma vez que seus traços não se limitam a determinada localização geográfica ou a determinado período histórico. Suas características fundamentais são, primeiramente, a organização a partir de um centro definido, originado seja no indivíduo (egocentrismo), seja no grupo ou sociedade à qual pertence (etnocentrismo), estabelecendo que a composição dos elementos do mundo tem seu valor rapidamente diminuído na medida em que estes se distanciam deste centro, por ele denominado de *self*, em alusão à concepção junguiana do centro da psique.

Implica também nesta condição a atribuição de sentido próprio para cada uma das direções emanadas deste centro (o que está “à frente” possui valor diverso do que se encontra “atrás”, da mesma forma que “à direita” e “à esquerda” ou “acima” e “abaixo”). Organiza-se assim, de certo modo, os elementos componentes em uma complexa gramática das condicionantes espaciais, na qual o ponto de cruzamento das sete direções espaciais (os quatro pontos cardeais, o eixo vertical composto pelo zênite e o nadir e o próprio centro ou *self*, do qual resulta a experiência de interno e externo, composto pelas seis direções anteriores) realiza a mediação entre suas diversas componentes. Desse modo, a relação entre espaço exterior (mundo) e espaço interior (*self*) é ajustada e erige-se a identidade ou valor do lugar como resultante da relação entre realidade objetiva e cultura.

Em suma, podemos considerar que o estabelecimento do valor relativo ao lugar, compreendido a partir de sua condição de centralidade, num primeiro momento resulta da definição estritamente vinculada ao indivíduo ou ao grupo, o qual se torna capaz, a partir de sua própria fundação de mundo, de estabelecer a diferenciação entre nós e eles (quando tratamos do âmbito coletivo, falamos dos que fazem parte do grupo e dos que não fazem) e entre aqui e acolá (nosso lugar e o lugar dos outros), sendo esta condição de pertencimento (ou não) condicionada a um gradiente cuja origem remonta à posição do centro.

Reforçando este cenário, percebemos que a mesma configuração identificada acima é

apontada por Mircea Eliade quando aborda o tema da sacralidade do mundo a partir da concepção do espaço sagrado e sua relação com o espaço profano¹³:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (Eliade, 1992, p. 17)

Assim, no âmbito do sagrado, constitui-se o lugar como entidade ontológica fundada na condição valorativa que se instaura a partir do centro, núcleo formal do todo organizado (cosmos), constituído tanto por seu caráter referencial (o centro que se diferencia da periferia), quanto por sua capacidade de mediação. Dele, portanto, emana

o “*sistema do Mundo*” das sociedades tradicionais: (a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; (b) essa rotura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) à comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis Mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo. (Eliade, 1992, p. 25)

Por outro lado, o espaço profano apresenta-se de modo inverso à organização e heterogeneidade do ambiente sagrado:

para a experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia

¹³ A despeito do vasto reconhecimento da obra de Eliade e das considerações a serem estabelecidas adiante neste texto, consideramos que não seria demasiado ressaltar que, para o autor, as categorias do *sagrado* e do *profano*, mais do que vinculadas ao estrito âmbito da religião, configuram-se como duas modalidades de *ser no mundo* e, nesse sentido, não interessam somente ao âmbito da história das religiões, mas fazem parte do objeto de estudo de todas as ciências sociais, mais notadamente a sociologia e a etnologia (Eliade, 1992, p.14-15).

qualitativamente as diversas partes de sua massa. O espaço geométrico pode ser cortado e delimitado seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e portanto sem nenhuma orientação – de sua própria estrutura. Basta que nos lembremos da definição do espaço dada por um clássico da geometria. [...] O que interessa à nossa investigação é a experiência do espaço tal como é vivida pelo homem não religioso, quer dizer, por um homem que recusa a sacralidade do mundo, que assume unicamente uma existência “profana”, purificada de toda pressuposição religiosa. É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. (Eliade, 1992, p. 18)

Nesse sentido, a linha de pensamento que vimos construindo a partir das contribuições de Augé, Hillman, Tuan e Eliade acerca da natureza do espaço (e sua possível caracterização como lugar), leva-nos a estabelecer que o gradiente do qual trata Tuan tem sua origem na interseção entre espaço interior (o *self*, já apontado por Jung) e o espaço exterior (o Mundo do qual se refere Eliade), instaurada por um vetor que varia desde a significação arquetípica profunda até a abstrata homogeneidade objetual. Tal vetor, natural do ambiente antropológico, por assim dizer, conduz à significação da extensão do próprio território (sagrado para aqueles que a ele pertencem, sujeito à defesa extrema de sua integridade simbólica e material – até “com a própria morte” – como cantado em diversos hinos nacionais) e a consequente insignificância do território alheio, cuja conquista equivale à sacralização daquilo que se apresenta como eminentemente profano (implicando, portanto, a perda do próprio território quando da condição de profanação daquilo que é sagrado).

3. Retornando ao problema do ciberespaço

A condição dicotômica na qual em geral se apresenta a relação entre espaço e ciberespaço (real/virtual, concreto/abstrato, entre outras), independentemente das considerações anteriores relativas ao problema do lugar, tende a induzir à compreensão de que são entidades distintas, vinculadas, no âmbito fenomenológico, somente na localização – seja ela qual for – do ponto de acesso. Mais do que isso, propaga-se a ideia de certo grau de falência do espaço construído ou, ainda, colapso das distâncias em razão do desenvolvimento da capacidade técnica. O espaço físico, vinculado à materialidade do corpo e dos objetos que nele transitam, apresenta-se como entidade limitada, ou melhor, limitadora, à qual se impõe a necessidade de superação. Virilio (1993, p.13) já apontava para o fato de que

Graças aos satélites, a janela catódica traz a cada um dos assinantes, com a luz de um

outro dia, a presença dos antípodas. Se o espaço é aquilo que impede que tudo esteja no mesmo lugar, este confinamento brusco faz com que tudo, absolutamente tudo, retorne a este “lugar”, a esta localização sem localização... o esgotamento do relevo natural e das distâncias de tempo achata toda localização e posição. Assim como os acontecimentos retransmitidos ao vivo, os locais tornam-se intercambiáveis a vontade.

A instantaneidade da ubiquidade resulta na atopia de uma interface única. Depois das distâncias de espaço e de tempo, a distância-velocidade abole a noção de dimensão física. A velocidade torna-se subitamente uma grandeza primitiva aquém de toda medida, tanto de tempo como de lugar.

Resgatando aqui o processo de escalada da abstração, apresentado por Flusser (2008), e reproblematicado por Baitello Jr. (2010), podemos considerar que o ciberespaço, na medida em que caminha para o nulodimensional, em verdade pretende a continuação de um processo de abstração que aponta para um movimento espiritual para além do profano. Na abolição de um espaço que se tornou profano pela ausência da dimensão simbólica, o que o ciberespaço pretende é propor-se como a re-instauração de um espaço sagrado.

Tuan afirma que a fundação do espaço ocorre a partir de uma referência em primeiro lugar egocêntrica, e, em segundo lugar, etnocêntrica. Considerando a natureza gregária da espécie humana, a referência etnocêntrica predominou até o século XX.

O ciberespaço, ao abolir a dimensão concreta do mundo, subtrai a possibilidade de uma visão etnocêntrica, construída por relações sociais cotidianas e por condições objetivas partilhadas, implicando a sobrevalorização de um lugar de referência não mais social, mas sim individual, ou seja, a sobrevalorização da referência egocêntrica. Neste ponto, o tecido social, que, segundo Tuan, é sempre lastreado pelo espaço partilhado, esgarça-se, dando vez às fantasmagorias do ego, enfeitado pela própria experiência narcísica. Deslocando essa situação para a questão do lugar, ao invés da construção de um universo, o que temos é a volta ao Caos urobórico, à devoração da consciência pela submersão no estágio urobórico do espírito humano (Erich Neumann, 1995)

No entanto é preciso inventar um social possível, ou desejável, no lugar do social perdido. Nasce então a nova versão de comunidade, constituída pela noção de identidade, ou do que Zygmunt Bauman (2003) chamaria de mesmidade. A nova comunidade agora é desejada como o lugar do novo sagrado, não mais portador da complexidade arquetípica cultural (forjada na diferença e no paradoxo dolorido de estar vivo), mas estruturado a partir de uma fantasia onde os iguais comungam, não do sagrado, mas dos mesmos interesses. Essa nova concepção de comunidade, claro está, é romântica e suficientemente alienada para não

colidir com os interesses do mercado.

Inventamos, enfim, o perfeito paraíso artificial.

Referências bibliográficas

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2008.

_____. *Em nome de Deus*. São Paulo: Cia. de Bolso, 2009.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BAITELLO JR., Norval. *A era da iconofagia*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *A serpente, a maçã e o holograma*. Esboços para uma teoria da mídia. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *O Pensamento Sentado: sobre glúteos, cadeiras e imagens*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

BAUMANN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

CAMPBELL, Joseph. *A extensão interior do espaço exterior: A metáfora como mito e religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. *Isto és tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy Editora, 2002.

CONTRERA, Malena Segura. *Mediosfera: meios, imaginário e desencantamento do mundo*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. Simpatia e Empatia – Mediosfera e Noosfera. *Revista Ghrebh*, n. 18, disponível em: www.cisc.org.br/revista, 2012.

_____. Mimese e Mídia – novas formas de mimese ou uma consciência hipnógena? In: BORNHAUSEN, Diogo Andrade; MIKLOS, Jorge e SILVA, Mauricio Ribeiro da (orgs.). *CISC 20 Anos: comunicação, cultura e mídia*. São José do Rio Preto: Bluecom, 2012.

LEMOS, André. Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época. In: LEMOS, André e CUNHA, Paulo (orgs.). *Olhares sobre a Cibercultura*. Porto Alegre: Sulinas, 2003, p. 11-23, disponível em <http://pt.scribd.com/doc/2620279/cibercultura>, acessado em 24/09/2013.

FERRARI, Terezinha. A Esfinge do Ciberespaço. *Revista Projeto e História*, n. 34. São Paulo: PUC-SP, 2007, p. 241-257.

FLUSSER, Vilém. *O Universo das Imagens Técnicas: o elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HILLMAN, James. *Cidade & Alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

NEUMANN, E. *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.

RÜDIGER, Francisco. *Introdução às teorias da cibercultura: perspectivas do pensamento tecnológico contemporâneo*. Porto Alegre: Sulinas, 2013.

_____. *As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores*. Porto Alegre: Sulinas, 2013.

SILVA, Mauricio Ribeiro da. De Babel a Cidade do Céu. A vertical, do mito a imagem. In: BORNHAUSEN, Diogo Andrade; MIKLOS, Jorge e SILVA, Mauricio Ribeiro da (orgs.). *CISC 20 Anos: comunicação, cultura e mídia*. São José do Rio Preto: Bluecom, 2012.

TRIVINHO, Eugenio. *Glocal: visibilidade mediática, imaginário bunker e existência em tempo real*. São Paulo: Annablume, 2012.

TUAN, Yi-fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

VIRILIO, Paul. *O Espaço Crítico*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.