

# *Artigos*

## **Mídia e religião**

# *A tecnoreligião e o sujeito pneumático no imaginário da cibercultura*

Erick Felinto\*

## **RESUMO**

Este trabalho oferece uma análise inicial de uma das metáforas mais correntes do discurso contemporâneo sobre a cibercultura: a imagem do anjo do ciberespaço. Ao comparar o cibernauta com um anjo que navega pelo empíreo do ciberespaço, autores como Lévy e Benedikt contribuem para uma mistificação do potencial “espiritual” das novas tecnologias, deslocando assim o problema da materialidade técnica para uma espécie de afirmação do sublime tecnológico.

**Palavras-chave:** ciberespaço, anjo, imaginário tecnológico, cibercultura

“Yet I am the necessary Angel of the earth,  
since, in my sight, you see the earth again, cleared  
of its stiff and stubborn, man-locked set, and, in  
my hearing, you hear its tragic drone”  
(Wallace Stevens, *Angel Surrounded by Paysans*, 496)

“Ein jeder Engel ist schrecklich”  
(Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, 443)

“*A los intelectuales ciberculturales que no  
desisten del pensamiento crítico*”  
(Andoni Alonso e Iñaki Arzoz, da dedicatória  
de *La Nueva Ciudad de Dios*)

A história da racionalidade ocidental é marcada por seu embate, furioso e constante, contra o mito e a imaginação, tidos como produtos de uma irracionalidade desvairada. A razão, o progresso e a ciência afirmaram, sob o influxo das poderosas forças da modernização, sua superioridade sobre essas expressões de uma infância da humanidade. Superadas as fantasias irresponsáveis do imaginário mítico, a ciência e a tecnologia viriam, assim, decretar a vitória final da razão no apogeu da modernidade. Mas a história tomou um rumo inesperado e, como bem adverte Michel Maffesoli, o misterioso passou a ser atuante “*justamente naquilo que parece querer excluir-lo! Seja nas práticas da vida cotidiana ou nos arcanos do processo de conhecimento, tal o retorno do recalado, o fictício perfura o real, tornando-o singularmente mais atraente*” (1984: 65).

O misterioso, o mítico e o imaginário retornaram, portanto, no seio dos domínios onde precisamente

não poderiam ou deveriam penetrar: nos discursos sobre a ciência e a tecnologia. Como um fantasma que insiste em voltar e revelar uma fala que foi reprimida (Cf. Hetherington, 2001), como um revenant espantoso, o mito deságua incessantemente nas represas da tecnociência contemporânea. Fantasma que, de fato, seduz ao mesmo tempo em que assusta. No cerne de narrativas contemporâneas que defendem a supremacia da ciência e o poder sem limites da tecnologia, o imaginário vem constituir uma fala parasitária corroendo a razão e promovendo o mistério e o mítico. Difícil não se surpreender diante dessa inesperada aliança. Ela não é fantasia de uns poucos sonhadores apaixonados por cenários pré-modernos, mas proposta de cientistas e scholars nas mais diversas áreas do conhecimento. Em obras que vão da crítica literária à física, passando pela filosofia e pela biologia, o imaginário mítico se exprime com um vigor inesperado. O que dizer, pois, de um livro como *The physics of immortality* (1995), do respeitado físico Frank J. Tipler, onde se propõe estabelecer profundas relações entre a cosmologia moderna e as tradicionais visões religiosas sobre a divindade e a ressurreição dos mortos? Ou do libelo do igualmente respeitado hebraísta Richard Elliott Friedman, *The disappearance of God* (1995), no qual se sugere uma nova forma de religião universal, misto paradoxal de ciência, misticismo e nietzscheanismo? A lista pode continuar, passando pelo espantoso panfleto de Harold Bloom, *Omens of millennium* (1996), em que a experiência estética e a crítica literária se transformam no fundamento para a

proposição de um gnosticismo renovado que, segundo Bloom, já estaria mesmo na base das grandes tradições religiosas norte-americanas; ou então o curioso *La structure absolue* (1965), do filósofo Raymond Abellio, ex-aluno dos célebres seminários de Alexandre Kojève, agora convertido em gnóstico, proponente de uma filosofia onde a fenomenologia de Husserl se encontra com a mística judaica e com as tradições religiosas da Índia.

No campo do discurso científico, essa integração do racional e do mítico – grande sonho de todo romantismo – foi denunciada com rigor e clareza pela epistemóloga Dominique Terré-Fornacciari. O fenômeno da aproximação, entre ciência e mística, ali definido como as “núpcias de Apolo e Dioniso”, é descrito como a penetração de vetores de irracionalidade, envolvendo dimensões retóricas, teóricas e políticas (1991: 12). Essa paradoxal aliança entre razão e imaginação é responsável pela produção de libelos em favor da sacralização da ciência ou da “cientificação” do sagrado, como no caso dos populares livros de Fritjoff Capra. E, se já quisermos nos limitar ao horizonte específico da cibercultura, o “ensaio-ficção” de Andoni Alonso e Iñaki Arzo, *La nueva ciudad de Dios*, registra e critica o surgimento de um impulso e de um discurso tecno-herméticos na literatura cibercultural contemporânea (2002). De forma mais tradicional e comprometida com o discurso acadêmico, Erik Davis também mapeia, em seu *Technosis* (1998), o vasto conjunto das imagens e metáforas religiosas que assolam as atuais ciberutopias.

Neste trabalho, segundo a concisão aqui exigida, pretendo limitar-me a somente alguns aspectos do

complexo e intrigante fenômeno da tecnoreligião. Em especial, dedico-me à análise do que sugiro nomear como o sujeito pneumático do imaginário cibercultural. O termo, que sem dúvida irá soar divertido aos nossos ouvidos, tem origem gnóstica, e sua escolha não é infundada. Nos primeiros tempos da difusão do cristianismo nas regiões orientais do vasto Império Romano, irá florescer um conjunto de seitas sincréticas combinando idéias cristãs, neoplatonismo e as religiões de mistérios pagãs. Esse conjunto de seitas é designado genericamente como gnosticismo, já que todas se baseavam fundamentalmente na idéia da posse de um conhecimento secreto (*gnosis*) como forma de salvação espiritual. O gnosticismo foi largamente estudado por filósofos e historiadores da religião como um dos fenômenos mais intrigantes do mundo antigo (e, quiçá, também, sob certos aspectos, do moderno)<sup>1</sup>. Os gnósticos tinham horror à matéria e criam a necessidade da superação do corpo físico, no qual a verdadeira essência do homem estaria aprisionada – uma idéia que lembra o clássico calembour platônico entre as palavras *soma* (corpo) e *sema* (prisão). Essa superação dos limites corporais poderia ser realizada por uma categoria especial de sujeitos, no interior das práticas religiosas do gnosticismo. Como explica Guillermo Fraile:

Os gnósticos tinham a pretensão aristocrática de elevar-se por cima do vulgo. Dividiam os homens em *materiais* (*choicum*), *psíquicos* ou animais e *pneumáticos* ou espirituais. Os últimos participam de uma natureza de ordem superior, à qual corresponde um conhecimento mais elevado que o da fé

(*gnosis, pistis sophia*), inacessível ao comum dos homens e reservado a uma minoria privilegiada” (1960: 92).

A aproximação entre gnose, tecnociência e cibercultura também foi sugerida, anteriormente, por estudiosos das mais diversas linhagens intelectuais, como o sociólogo Hermínio Martins ou o já mencionado crítico cultural Erik Davis. Para este último, a tecnognose pode ser definida como a “*história secreta dos impulsos místicos que continuam a impulsionar e sustentar a obsessão do mundo ocidental com a tecnologia, e especialmente com suas tecnologias de comunicação*” (1998: 2). Para o primeiro, certas tendências do pensamento cibercultural (por exemplo, o projeto tecnofeminista deo ciborgue de Donna Haraway) retomam “o sonho gnóstico de transcender a diáspora dos seres” (1996: 191).

Nesse sentido, torna-se possível falar em uma “religião da tecnologia”, como faz o historiador David Noble (1999), mas, de maneira ainda mais expressiva, em uma tecnoreligiosidade própria da imaginação da cibercultura. Um culto com seus próprios sacerdotes, doutrinas e objetos de adoração. Figura central desse culto religioso é a representação de uma forma de subjetividade liberta dos limites do corpo, em última instância, um self quase divino e de natureza espiritual (*pneuma*) análoga à dos detentores da *pistis sophia* gnóstica. Na literatura cibercultural, essa subjetividade aparece freqüentemente traduzida com a metáfora do anjo. É assim que Nicole Stenger, por exemplo, imagina o navegante do ciberespaço: “*todos nós nos tornaremos anjos, e pela eternidade! Anjos altamente instáveis,*

*hermafroditas, inesquecíveis em termos de uma memória computadorizada*” (1992: 52). O ciberespaço é, então, caracterizado como território sagrado (Stengers, 1992: 54), novo Éden (Benedikt, 1992: 13) ou Nova Jerusalém Celestial (Wertheim, 1999: 18 e ss.) onde vagam livremente os “corpos angélicos” dos internautas conectados em rede:

Meu corpo angélico no mundo virtual exprime minha contribuição para a inteligência coletiva, ou minha postura singular em relação ao saber comum. Ora, esse corpo angélico não atinge jamais a extensão completa do mundo virtual que o contém e que é como o Anjo do coletivo (Lévy, 1998: 93).

A passagem é certamente tão hermética quanto as metáforas que emprega: tanto no sentido de ser intrincada, obscura (ou em última instância incompreensível), como no sentido de ser tributária de uma gnose nos mesmos moldes daquela tributária do lendário Hermes Trismegisto, inventor de inumeráveis tecnologias espirituais e materiais.

Um dos traços mais comuns do uso de metáforas como a do anjo é sua imprecisão. Essa indefinição não é uma qualidade acidental, mas revela, na verdade, uma prática retórica típica de certos discursos ciberculturais – e também dos discursos esotéricos ou religiosos. Na descrição de realidades numinosas, pode-se atuar apenas por aproximação tateante e analogias vagas. O objeto a ser apresentado sempre se subtrai aos poderes, necessariamente limitados, da linguagem humana. John Perry Barlow, por exemplo, utiliza a figura do anjo para definir qualquer entidade

informativa (Cf. Zaleski, 1997: 39), metáfora que de fato não parece esclarecer grandemente o conceito, mas que possui sem dúvida grande força poética e sugere os grandes poderes da informação<sup>2</sup>.

Na antiga cultura hebraica, a figura do anjo aparecia como uma espécie de enviado ou mesmo como um aspecto visível da divindade. Na verdade, a palavra hebraica *málach*, derivada da raiz *laach*, “delegar”, “enviar”, significava simplesmente “mensageiro”.<sup>3</sup> Friedman nota que muitas narrativas bíblicas que mencionam a ação de anjos confundem momentos em que o anjo fala por Deus com momentos onde o próprio Deus parece se manifestar diretamente. Essa confusão se desfaz, segundo Friedman, se aceitarmos a idéia de que os anjos não são criaturas independentes de Deus, mas são antes “concebidas como expressões da presença de Deus” (1995: 12)<sup>4</sup>. Também nossos anjos ciberespaciais podem ser encarados como uma forma de apresentação do divino, ou pelo menos como expressões de um desejo de divinização. A subjetividade pneumática não se contenta em cumprir o papel de mensageira da grande divindade informativa, ela almeja tornar-se um análogo do divino. Eis o sonho de Pierre Lévy: “*por que não tentar constituir intelectuais coletivos capazes de atingir a liberdade divina?*” (1998: 100).

A figura mítica da subjetividade pneumática carrega consigo uma série de mitos ancilares, todos de algum modo conectados à idéia da superação dos limites impostos pelo corpo e da divinização da inteligência em rede. Um dos mais interessantes é o que se pode definir como mito da comunicação total. Anjos incorpóreos vagando pelo ciberespaço não

encontram barreira alguma para estabelecer conexões e comunicar-se. Quando nos comunicamos através do computador, imagina Stewart Brand, nos relacionamos “*como anjos (...) como essas inteligências incorporais de grande intimidade*” (apud Dery, 1996: 56). A intimidade possibilitada por essa forma de comunicação angelical se apresenta, de fato, como absoluta. Ela implica o desaparecimento das próprias fronteiras do ego, no sentido de resultar em uma entidade próxima do que Lévy denomina “*inteligência coletiva*”. Nesse sentido, o mito põe em jogo também a própria noção de mediação, já que o ideal da comunicação total envolve o desaparecimento do meio. Imediatez, instantaneidade, intimidade: eis as palavras de ordem da mitologia da comunicação total. Aquilo que é imediato é de natureza espiritual. Sem o meio, sem a dureza da matéria, os anjos ciberespaciais passeiam livremente pelos virtualmente infinitos domínios da rede. Se compartilharmos da tese de Bolter e Grusin, nossa cultura tecnológica sofre do fascínio pelo tema da imediação. E, mais que nunca, graças às novas tecnologias digitais, a hipermediação equivale à imediação. Desejamos desfazermos-nos de nossos meios no ato mesmo de multiplicá-los incessantemente: “*a lógica da imediação dita que o próprio meio deve desaparecer e deixá-los em presença da coisa representada*” (2002: 9).

Mas será que o mito da comunicação total ainda pode ser visto como uma real expressão do desejo comunicacional? Comunicação implica alteridade, a relação com a diferença e a manutenção de certa distância. As fantasias da comunicação angelical conduzem ao desaparecimento das identidades definidas e, em última instância, à própria noção de singularidade. Como nos antigos gran-

des sonhos de unidade mística, a inteligência coletiva pode apenas dissipar toda alteridade num mar absoluto de indiferença. Os místicos descreveram essa experiência do desaparecimento de si e da vivência do uno: *noche oscura del alma*, em San Juan de la Cruz, *Übernichts*, em *Ängelus Silesius*. E não existe linguagem apropriada para descrevê-la, pois é incomunicável. A unidade absoluta não permite o discurso; pelo contrário, abole-o, já que no todo não existe a necessidade (ou possibilidade) de dizer coisa alguma. O anjo, mediador entre Deus e o homem, também nasce desse desejo de imediação, pois não possui identidade própria, pois pode ser entendido como manifestação da própria divindade: *mídia imediata*. Ele certamente transmite algo, mas trata-se de um algo imperativo, que pouco dá margem à resposta ou ao diálogo. O anjo é expressão de uma voz absoluta, e, nesse sentido, ele anula a possibilidade da comunicação para impor uma palavra total, única, final. A ilusão da comunicação total presente na tecnocultura contemporânea é também denunciada por Lucien Sfez em outros termos:

Em um universo onde tudo comunica, sem que se saiba a origem da emissão, sem que se possa determinar quem fala, seja o mundo técnico ou nós mesmos, nesse universo sem hierarquias, exceto as emaranhadas, no qual a base é o cimo, a comunicação morre por excesso de comunicação e se acaba numa interminável agonia de espirais. É a isso que nomeio como “tautismo”, neologismo que contrai autismo e tautologia, embora evocando a totalidade, o totalitarismo (1988: 32-33).

Outro mito-apêndice do imaginário do anjo ciberespacial é a fantasia da mobilidade total. Imerso em um mundo sem fronteiras, sem limites, o “ciberanjo” desfruta da mais absoluta liberdade de movimentos. Como subjetividade pneumática, pode deslocar-se ou estender-se à vontade; pode até mesmo almejar a ubiqüidade. Na verdade, não se trata apenas de mobilidade, senão da possibilidade de modelar o ‘espaço’ circundante. Como assinala Margaret Morse, no imaginário do ciberespaço e da subjetividade digital, reside uma resposta ao comando: “*Dê-me um outro mundo!*” (1998: 183). E com um sentido evidente de assombro, Morse narra sua primeira experiência de realidade virtual como a descoberta de um espaço responsivo. O espaço digital responde aos comandos do anjo, seu mover-se é um modelar daquilo que o cerca. Como descreve Marcos Novak, “*o ciberespaço é um habitat para a imaginação*” (1992: 225). É o céu etéreo e fluídico próprio à morada dos anjos.

A mitologia angelical, que de formas diversas esteve desde sempre presente nas mais variadas tradições religiosas, parece fortalecer-se em épocas de crise aguda. Essa, pelo menos, é a tese de Harold Bloom, que encara a figura angelical como um sinal do milênio (*Omens of millennium*), como algo que se manifesta nos horizontes do sonho, da morte e da crise. Neste agudo momento de grandes transformações e agonias culturais, a mitologia dos anjos ressurgue com força total, ainda que muitas vezes de forma corrompida pela cultura popular. Para Bloom, a figura autêntica do anjo não pode ser reduzida à imagem do simples guardião propalada

pela cultura massiva; ele deve ser, antes, o portador de mensagens proféticas e profundas visões (1996: 42). Nesse sentido, a metáfora do anjo ciberespacial talvez pudesse ser encarada como uma expressão (digital) desse autêntico significado (um significado gnóstico, como destaca Bloom) do símbolo angelical. Ele aponta, no âmbito das fantasias “tecnoreligiosas”, para o aspecto visionário atribuído a tecnologias como a do ciberespaço (Lieb, 1998: 65). Mas mesmo nesse sentido, o novo anjo acaba sendo apenas um êmulo bastardo do original. Ele é mais sintoma, aspecto de um processo de mistificação ou fetichização do tecnológico do que mensageiro profético que revela a essência do tecnológico. Não é revelação, é mera informação.

A “visão” trazida pela figura da subjetividade pneumática do ciberespaço, pelo “corpo angélico” ou inteligência plural de Lévy, parece traduzir um profundo anseio da cultura contemporânea por uma forma de espaço mental coletivo, expresso, por exemplo, no crescente interesse por fenômenos paranormais e ficções que lidam com tais temas. Como afirma Margaret Wertheim, *“um dos grandes apelos do ciberespaço é o de oferecer uma arena coletiva imaterial não após a morte, mas no aqui e agora da terra”* (1999: 234). Mas a pretensão final das imagens que freqüentemente povoam os entusiastas discursos sobre o ciberespaço aponta para expectativas de transcendência do aqui e agora, de superação do corpo e dos limites espaço-temporais por ele imposto. Essa expectativa fundamenta-se, assim, nos princípios de desmaterialização corpórea e extensão da consciência (chegando mesmo, como vimos, ao rompimento das fronteiras da consciência individual). De fato, a

maior parte dos cibermitos, senão todos eles, parecem articular-se em torno do tradicional par corpo/espírito ou substância extensa e substância pensante, na terminologia cartesiana. A um horror da materialidade tipicamente gnóstico, soma-se o desejo da expansão infinita ou do rompimento dos limites – a “prazerosa confusão de fronteiras”, como define Donna Haraway (2000: 42). Esse imaginário impede pensar o importante impacto material das tecnologias no ambiente cultural e nos processos de acoplagem entre organismo e máquina, impacto explorado por teorias como a das materialidades da comunicação (Cf. Gumbrecht & Pfeiffer, 1994). A tecnologia é imaginada como algo progressivamente invisível, imaterial e espiritual, em lugar de ser pensada na sua concretude num ambiente de sujeitos igualmente materiais. Tal imaginário enfraquece, assim, qualquer perspectiva que *“reconheça e celebre a finitude humana como uma condição do ser humano, e que entenda a vida humana como embebida em um mundo material de grande complexidade, do qual dependemos continuamente para nossa sobrevivência”* (Hayles, 1999: 5).

Na retórica peculiar desses discursos “ciberutópicos”, o sujeito alegremente se despoja do corpo para vivenciar a fantasia de um poder sem limites. Análogo do divino, ele constrói e reconstrói mundos a seu bel prazer. De que outro modo entender o acento extraordinariamente gnóstico das palavras de William Covino?

Entro na Net teclando o exato código requerido por meu software de transmissão, e materializo as partes desse imenso corpo ciberespacial através de códigos adicionais. Assim, ao teclar ‘ukanaix.cc.ukans.edu’ para acesso ao

domínio hipertextual da Internet conhecido como 'World Wide Web', eu imito o poder invocatório do adepto medieval, trazendo à luz o mundo virtual (*apud* Lieb, 1998: 69)

Demiurgo tecnológico, o sujeito pneumático talvez constitua uma das mais paradoxais conseqüências do declínio da interioridade na cultura contemporânea. Reação radical ao enfraquecimento ou fragmentação da subjetividade, que deseja desesperadamente reter pelo menos uma fantasia de agência. Nesse sentido, como sugere Francisco Rüdiger, “*o discurso da liberdade identitária na internet e da multiplicidade dos ‘eus’ na rede pode em realidade constituir expressão disfarçada de um desejo de individualidade ainda mais poderoso e solipsista.*” (2002: esp. 112-134) Numa perspectiva bastante sombria, o sujeito coletivo das redes seria assim um eu absoluto, que deseja constituir-se em oposição mesmo às expressões da alteridade. Esse sujeito muitas vezes limita-se a ratificar o mesmo, no sentido em que, como conclui um estudo de etnografia da internet citado por Rüdiger, “*os internautas, em sua maioria, não conseguem abrir-se ao outro*” (Rüdiger, 2002: 127). Quando lidos por meio de um rigoroso processo de *desmitologização*, certos discursos do imaginário cibercultural expressam, desse modo, um lado menos evidente (mas, quiçá, mais autêntico) das práticas de “socialização” virtual: as fantasias de poder de um sujeito adestrado nas vivências tradicionais do mundo capitalista.

A gnose se constituía numa religiosidade elitista, prática iniciática reservada a uns poucos privilegiados, os homens pneumáticos. Os sonhos da “ciberutopia” também apontam freqüentemente para um impulso de

exclusão. A aptidão tecnológica, o acesso aos instrumentos informáticos, a familiaridade com o mundo da técnica e a capacidade de visualizar o futuro constituem os traços necessários de uma nova casta de sujeito pneumáticos. A tecnoreligião constitui, assim, o reino perigoso onde, segundo David Noble, *“a empresa tecnológica é desviada das finalidades humanas e mundanas que deveriam guiar seu extraordinário potencial para tornar-se uma forma de irracionalismo totalitarista.”* (1999: 6) Nesse contexto, a figura do sujeito pneumático é uma fantasia que devemos combater impiedosamente. O imaginário, a metáfora, a analogia podem tanto constituir instrumentos de compreensão e liberação como prisões nas quais nos acomodamos em permanecer no mundo dos devaneios egocêntricos. Como diz Margaret Wertheim, *“como um subconjunto da imaginação científica, a ciberimaginação está se tornando uma poderosa força na modelagem de nosso mundo, e faríamos bem se nos mantivéssemos resolutamente atentos ao seu funcionamento”* (1999: 257).

O estudo disso que poderíamos definir como um “imaginário tecnológico” deve constituir o primeiro passo na elaboração de uma visão mais perspectivada da tecnologia em nosso mundo de espantosas e rápidas transformações. Como lembra Lucien Sfez, *“as metáforas não são nada sem os contextos políticos e metafísicos que elas defendem. Tampouco esqueçamos que elas não passam de instrumentos, desmesuradamente glorificados pelos efeitos da moda”* (1988: 26). A crítica da metáfora do anjo ciberespacial e do sujeito incorporal revelam a face gnóstica do que chamei do modelo de subjetividade pneumática. Essa subjetividade, na forma como é imaginada pelas fantasias ciberculturais, não representa necessariamente

um processo de libertação identitária ou um exercício de criatividade ilimitada por parte dos indivíduos. Como adverte Anne Balsamo, a eliminação das limitações corporais “*não implica que as pessoas irão exercer a ‘liberdade de ser’ qualquer outro tipo de corpo que não aquele do qual elas já desfrutaram ou aquele que desejam.*” (2002: 496) A subjetividade pneumática é menos expressão de uma estética do ser livremente do que manifestação de um querer dirigido a determinado objetivo. Um querer que, em última instância, é ânsia de totalidade e domínio.

O anjo do imaginário cibercultural é, portanto, um anjo caído desejoso de criar seu próprio mundo para assim poder contornar as recusas que este lhe impõe. Diferentemente do *Angelus novus* da alegoria de Benjamin nas *Teses sobre o conceito de história*, o anjo ciberespacial não deseja redimir as ruínas do passado ou recuperar a história dos vencidos. Ele só consegue ter a visão de um futuro utópico, dominado pelos mitos do fim da história e pela idéia de um novo paraíso virtual, onde nossa grande tarefa não será mais adorar a divindade, mas criá-la<sup>5</sup>.

Abordando o tema da metáfora angélica na cibercultura, Reinhold Esterbauer dissecas as semelhanças e diferenças entre os anjos da tradição religiosa (pensados com base nas teses da *Summa theologiae* de Aquino) e suas novas versões digitais. Dentre as diferenças, talvez a mais importante seja o esvaziamento do anjo, que deixa de ser portador de uma mensagem significativa para tornar-se mero transmissor de informação. “*Com os novos meios, chegamos ao ponto em que (...) os conteúdos se volatilizam e ‘anjos vazios’ entram em atividade como mensageiros que não encontram receptores nem para a sua informação, muito menos ouvintes para seu discurso.*” (2001:

150) São anjos solipsistas, imersos em si mesmos e incapazes de enfrentar a alteridade. São, enfim, os sujeitos ideais de uma religião em que a criatura torna-se a divindade do criador.

### Notas

<sup>1</sup>A lista é extensa. Entre os maiores estudiosos da antiga gnose contam-se Elaine Pagels e Hans Jonas. Sobre o impacto da gnose na cultura do Ocidente, em suas dimensões sociais, políticas ou epistemológicas, podemos citar as obras de Eric Voegelin, Giacomo Marramao e Hans Blumenberg.

<sup>2</sup>Um cibernauta assim aproxima hermetismo, figuras angélicas e cibercultura: “As ciências ocultas visavam cooperar com as forças angélicas, de modo a promover o conhecimento. Os anjos das ciências ocultas eram os cavaleiros do Rosicrucianismo, ao passo que os anjos do ciberespaço são os magos da informática. A estória de Christian Rosenkrenz, a cidade de Cristianópolis e o tema do ciberespaço estão, portanto, intimamente ligados”. Mihalache, Adrian, “Cyberspace as utopia”, disponível em <http://www.spark-online.com/january01/discourse/mihalache.html>.

<sup>3</sup> Cf. o léxico hebreu-caldaico de Gesenius: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*. Baker Books: Grand Rapids, 1993.

<sup>4</sup> É curioso notar como Harold Bloom, cujas reflexões sobre os seres angélicos serão descritas adiante em detalhe, corrobora essa perspectiva: “Eu notei que, freqüentemente, eles [os anjos] são substitutos do redator [bíblico] para ousadas aparições do próprio Deus diante de homens” (1996: 45).

<sup>5</sup> Cf. a declaração de Arthur C. Clarck: “A história chegará a um fim...Pode ser que nosso papel no planeta não seja adorar a Deus – mas criá-lo” (apud Dery, 1996: 30).

### Referências bibliográficas:

ABELLIO, Raymond. *La structure absolue: essai de phénoménologie génétique*. Paris: Gallimard, 1984.

ALONSO, Andoni & Arzo, Iñaki. *La nueva ciudad de Dios: un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*. Madrid: Siruela, 2002.

BALSAMO, Anne. “The Virtual Body in Cyberspace.” In: Bell, David & Kennedy, Barbara. *The Cybercultures Reader*. London: Routledge, 2002.

BENEDIKT, Michael. *Cyberspace: first steps*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

BLOOM, Harold. *Omens of millenium: the gnosis of angels, dreams, and resurrection*. New York: Riverhead Books, 1996.

BOLTER, Jay D. & GRUSIN, Richard. *Remediation: understanding new media*. Cambridge: The MIT Press, 2002.

DAVIS, Erik. *Techgnosis: Myth, magic+ mysticism in the age of information*. New York: Three Rivers Press, 1998.

DERY, Mark. *Escape Velocity: Cyberculture at the end of the century*. New York: Grove Press, 1996.

ESTERBAUER, Reinhold. "Deus no ciberespaço – sobre os aspectos religiosos dos novos meios." In: Esterbauer, R., Ruckebauer, Hans-Walter & Kolb, Anton (orgs.). *Ciberética: responsabilidade em um mundo interligado pela rede mundial*. São Paulo: Loyola, 2001.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía II*. Madrid: Editorial Católica, 1960.

FRIEDMAN, Richad Elliot. *The disappearance of God*. Boston: Little, Brown & Company, 1995.

GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, Karl Ludwig (orgs.). *Materialities of communication*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

HETHERINGTON, Kevin. "Phantasmagoria/Phantasm Agora: materialities, spatialities and ghosts." In: *Space and culture 11/12*. Ottawa: Carleton University, Dezembro de 2001.

HARAWAY, Donna. "Manifesto ciborgue." In: Tadeu da Silva, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HAYLES, N. Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*. São Paulo: Loyola, 1998.

LIEB, Michael. *Children of Ezekiel: aliens, UFOs, the crisis of race and the advent of end time*. Durham: Duke University Press, 1998.

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTINS, Hermínio. *Hegel, Texas – e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século 21, 1996.

MORSE, Margaret. "Cyberscapes, control and transcendence: the aesthetics of the virtual." In: *Virtualities: television, Media art and cyberculture*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

NOBLE, David. *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. New York: Penguin, 1999.

NOVAK, Marcos. "Liquid architectures in cyberspace." In: Benedikt, Michael. *Cyberspace: first steps*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

RÜDIGER, Francisco. *Elementos para uma crítica da cibercultura*. São Paulo: Hacker, 2002.

SFEZ, Lucien. *Critique de la communication*. Paris: Seuil, 1988.

STENGER, Nicole. "Mind is a leaking rainbow." In: Benedikt, Michael. *Cyberspace: first steps*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

TERRÉ-FORNACCIARI, Dominique. *Lés sirènes de l'irrationnel: quand la science touche à la mystique*. Paris: Albin Michel: 1991.

TIPPLER, Frank J. *The physics of immortality*. New York: Anchor Books, 1995.

WERTHEIM, Margaret. *The pearly gates of cyberspace: a history of space from Dante to the internet*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.

ZALESKI, Jeff. *The soul of cyberspace*. New York: Harper Edge, 1997.

**Erick Felinto** é coordenador da Pós-Graduação em Comunicação Social da UERJ, onde integra ainda a linha de pesquisas "Novas Tecnologias e Cultura"