



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP- PRÓ-REITORIA DE
PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PROPESP PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA CLÍNICA
MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA-
LABORATÓRIO DE PSICOLOGIA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL -
LACLIFEP

DÉBORAH ADRIANA SÁ CAPOZZOLI

**PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica hermenêutica
da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil**

RECIFE/PE

2021

DÉBORAH ADRIANA SÁ CAPOZZOLI

**PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica hermenêutica
da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil**

Dissertação apresentada ao Mestrado de Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestra em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Coorientador: Prof. Dr. Dario Brito Rocha Júnior

RECIFE/PE

2021

C245p Capozzoli, Deborah Adriana Sa.
Publicar, curtir, comentar: uma compreensão
fenomenológica hermenêutica da experiência dos usuários
do Instagram no Brasil / Deborah Adriana Sa Capozzoli,
2021.
137 f. : il.

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto.
Coorientador: Dario Brito Rocha Júnior.
Mestrado (Dissertação) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Psicologia.
Clínica. Mestrado em Psicologia Clínica, 2021.

1. Instagram. 2. Psicologia fenomenológica. 3. Experiência.
4. Fenomenologia. 5. Hermenêutica. I. Título.

CDU 159.9

Ana Figueiredo - CRB4/1140

DÉBORAH ADRIANA SÁ CAPOZZOLI

PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica hermenêutica da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil

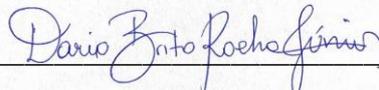
Dissertação apresentada ao Mestrado de Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestra em Psicologia.

Aprovado em 03/09/2021.

Banca examinadora



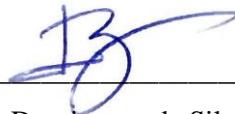
Prof^ª. Dr^ª. Carmem Lucia Brito Tavares Barreto (Orientadora)
(Universidade Católica de Pernambuco – Unicap)



Prof. Dr. Dario Brito Rocha Júnior (Coorientador)
(Universidade Católica de Pernambuco – Unicap)



Prof^ª. Dr^ª. Danielle de Fátima da Cunha Cavalcanti de Siqueira Leite (Avaliadora Interna)
(Universidade Católica de Pernambuco – Unicap)



Prof^ª. Dr^ª. Izabela Domingues da Silva (Avaliadora Externa)
(Universidade Federal de Pernambuco – UFPE)

A Deus, fundamento de tudo o que há, força suprema e divina que me sustenta nas horas incertas e me faz crer no impossível...“Antes que o haja houvesse, Ele já era Deus”.

A Denis, o meu companheiro de vida.

Ao meu filho Daniel, nesse momento em meu ventre, o meu amor maior.

À Luiza e Ina, minhas duas mães (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A Denis, o meu sentido, direção, abrigo. O meu companheiro de vida e quem mais admiro no mundo, o meu guerreiro, amigo e maior incentivador para que viesse a cursar o mestrado em Psicologia, bem como para que esta pesquisa continuasse nos momentos em que pensei em desistir. A ti, gratidão por ser quem és em minha vida.

Ao meu filho Daniel, nesse momento em meu ventre, maior presente e afirmação do amor e da confiança de Deus em mim... O meu amor por você, pequeno, transcende tudo o que eu possa tentar explicar em palavras.

À Luiza e Ina, minhas duas mães (*in memoriam*), os meus aconchegos e minhas saudades eternas, que por vezes rasgam o peito, mas me enchem de alegria por ter tido o privilégio de ter convivido e aprendido tanto com vocês nessa vida. Obrigada por me ensinarem a não desistir, a ser forte, persistente e a reconhecer o verdadeiro sentido da nossa existência no mundo: amar! Vocês são parte de mim e o nosso amor nunca cessará.

Ao meu sobrinho Ícaro Capozzoli, pelo carinho comigo e a paciência na busca dos livros e materiais necessários para que esta pesquisa ganhasse corpo... Obrigada por me amparar com o seu jeito atencioso e por me fazer crer que tudo, no fundo, daria certo.

Ao meu amigo Alexandre Gomes, compadre e irmão de alma, pelo incentivo e preocupação nos momentos em que estava debruçada nos escritos desta pesquisa... Obrigada por tentar arrancar meus melhores sorrisos em cada mensagem, ligação e chamada de vídeo.

À Tânia Macêdo, amiga maravilhosa, sempre presente com sua mão amiga e suas palavras de conforto nas horas em que precisei... Você é a minha certeza de que o mundo pode ser um lugar melhor de existir;

À Alessandra Sawada, companheira de mestrado no PPGPSI da Unicap, que mesmo debruçada nos escritos de sua pesquisa estava sempre disposta a estender a sua mão amiga e me acolher, seja para sorrir ou para chorar... Alê, tu és linda e especial, desse jeitinho.

Aos também parceiros de PPGPSI, Andrea Oliveira e Pedro Pereira, pelas construções edificantes dos nossos momentos de diálogo e partilha. Alegria imensa em conviver com grandes profissionais como vocês;

À Carmem Barreto, minha orientadora, por assumir comigo o desafio de desbravarmos juntas os horizontes que compõem esse mundo tecnológico-digital e por me fazer pensar, me desconstruir e reafirmar que o caminho, de fato, se faz ao caminhar... Sou grata por ter me acompanhado nesses dois anos e seis meses e por carinhosamente me

amparar no momento mais difícil da minha vida, demonstrando que é uma mestra sábia e um ser-humano paciente e sensível. Serás sempre admirada e lembrada com muito carinho na minha história.

Ao meu coorientador Dario Brito, por me acolher com tanta gentileza na área de Comunicação Social e por apontar direções que tanto contribuíram com a minha pesquisa. Obrigada pela sensibilidade e paciência que sempre demonstrou, acreditando junto comigo na relevância do meu tema para os dias atuais. És um ser-humano admirável e um grande mestre. Sou grata por tudo;

A minha querida banca avaliadora, Danielle Leite e Izabela Domingues, pelas contribuições e pontuações que me instigaram a refletir e ampliar o meu olhar em algumas questões, possibilitando qualificar ainda mais a minha pesquisa. Sou grata por ter tido a oportunidade de, desde a pré-banca, poder aprender com duas grandes e experientes profissionais.

À Ediane Souza, pela gentileza e paciência em revisar os meus escritos, por formatá-los e padronizá-los de acordo com a norma, uma tarefa desafiadora e trabalhosa. Obrigada pela sua disponibilidade em acolher as minhas dúvidas e lançar o seu olhar experiente que tanto contribuiu com a minha pesquisa.

À Bianca, Vanessa, a Raul e Giovanni, pela disposição afetiva da partilha no diálogo e no modo como era anunciada a presença atenciosa no encontro com cada um, no curso próprio que nos levava aos caminhos das experiências por vezes ainda desconhecidos, viabilizando a tessitura das possibilidades compreensivas apresentadas nesta pesquisa.

Novamente e sempre, do início ao fim, agradeço a Deus.

Como viver verdadeiramente se aqui não é mais e se tudo é agora? Como sobreviver amanhã à telescopagem de uma realidade ubíqua se desdobrando em tempo da realidade atual – e da percepção do aqui e agora da minha atividade cotidiana – e em tempo da telepresença à distância, da percepção do transparente que entreabre uma janela temporal para interagir alhures?

(Imagem Máquina: A Era das Tecnologias do Virtual, Parente, 1993, p. 19)

RESUMO

As transformações tecnológicas em ebulição delineiam o cenário em que assistimos às Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) adentrarem de modo mais intenso na cultura contemporânea, apontando para o conceito de cibercultura e que nos solicita a constantes correspondências para novos modos de ser e de estar no mundo. Neste contexto, os sites de redes sociais on-line como o *Instagram* passam a manifestarem-se como espaços de socialização, lugares de experiências compartilhadas, de vetores de união e que revelam novos modos de estar-junto. A quantidade de adeptos desse site de rede social on-line pode dizer do modo como ele passa a realçar o seu espaço de importância na vida dos indivíduos hoje, mantendo mais de um bilhão de usuários ativos em todo o mundo e se mostrando um espaço que abriga uma diversidade de sentidos. Diante disso, esta pesquisa objetivou compreender a experiência da expressão e produção de sentidos em usuários do *Instagram*, em que participaram quatro colaboradores que são usuários deste site de rede social on-line. O caminhar metódico que delineia as trilhas percorridas nesta pesquisa caracteriza a sua natureza como uma investigação qualitativa e o seu método como fenomenológico hermenêutico à luz das ressonâncias da Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger, contemplando, ainda, uma etapa que assume a perspectiva netnográfica. Como recursos para produção de dados foram utilizados a Entrevista Narrativa e o Diário de Campo. As narrativas foram compreendidas a partir da ideia de Walter Benjamin (1987), em que o autor enfatiza a importância da narrativa como via de acesso para a elaboração da experiência. Por sua vez, os Diários de Campo são compreendidos a partir do sentido considerado por Aun e Morato (2005), que utilizam a nomenclatura “Diários de Bordo” e os apresenta enquanto a possibilidade de aproximação com a experiência vivida pelo pesquisador no decorrer da pesquisa e a “criação de sentidos” através das narrativas-escritas. Privilegiou-se o processo de compreensão interpretativa fundado na Hermenêutica Filosófica de Gadamer (1960/1999) a partir da sua perspectiva sobre a “ *fusão de horizontes*”, assumindo o movimento do jogo circular-hermenêutico da compreensão. Como considerações possíveis, observamos que o *Instagram* pode ser compreendido como um desdobramento da técnica moderna, mostrando-se um espaço convidativo ao modo de pensar calculante, mas que, contudo, também descobriu uma postura reflexiva dos colaboradores, manifestando a disposição de serenidade diante da possibilidade de dizer “sim” e “não” simultaneamente aos apelos da técnica moderna, ao questionarem o modo como fazem uso desse site de rede social on-line, sobretudo no momento em que atravessamos a pandemia da Covid-19. Considerando a constância e rapidez das inovações tecnológicas que constroem e realçam novos paradigmas comunicacionais no ciberespaço, sugere-se uma continuidade de estudos que envolvam os sites de redes sociais on-line como o *Instagram*, a fim de ampliar, à luz da fenomenologia hermenêutica, o olhar sobre os fenômenos que esses espaços manifestam a partir do horizonte epocal em que estão situados.

Palavras-chave: experiência; *Instagram*; psicologia fenomenológica hermenêutica; fenomenologia hermenêutica.

ABSTRACT

The boiling technological transformations outline the scenario in which we are witnessing the New Technologies of Information and Communication (NTICs) entering more intensely into contemporary living, pointing to the concept of cyberculture and which prompts us to constantly correspond to new ways of being and being in the world. In this context, online social networking sites such as *Instagram* start to manifest themselves as spaces of socialization, places of shared experiences, vectors of union and that reveal new ways of being-together. The number of supporters of this online social networking site can tell you how it starts to enhance its space of importance in the lives of individuals today, keeping more than a billion active users worldwide and showing itself as a space that it houses a diversity of senses. Therefore, this research aimed to understand the experience of expression and production of meanings in *Instagram* users, in which four employees who are users of this online social networking site participated. The methodical walk that outlines the paths covered in this research characterizes its nature as a qualitative investigation and its method as a hermeneutic phenomenological in the light of the resonances of Martin Heidegger's Hermeneutic Phenomenology, also contemplating a stage that assumes the netnographic perspective. Narrative Interview and the Field Diary were used as resources for data production. The narratives were understood from the Walter Benjamin's idea (1987), in which the author emphasizes the importance of the narrative as an access way to the elaboration of the experience. In turn, Field Diaries are understood from the meaning considered by Aun and Morato (2005), who use the "Logbooks" nomenclature and present them as the possibility of approximation with the experience lived by the researcher during the research. and the "creation of meanings" through written-narratives. The process of interpretive understanding based on Gadamer's Philosophical Hermeneutics (1960/1999) was privileged from his perspective on the "fusion of horizons", assuming the movement of the circular-hermeneutic game of understanding. As possible considerations, we observe that *Instagram* can be understood as an unfolding of the modern technique, showing an inviting space to the calculating way of thinking, but that, however, also unveiled a reflective posture of collaborators, manifesting the disposition of serenity in the face of the possibility of saying "yes" and "no" simultaneously to the appeals of modern technique, when questioning how they make use of this online social networking site, especially as we are going through the Covid-19 pandemic. Considering the constancy and speed of technological innovations that build and enhance new communication paradigms in cyberspace, a continuity of studies involving online social networking sites such as *Instagram* is suggested, in order to expand, in the light of hermeneutic phenomenology, the look at the phenomena that these spaces manifest from the epocal horizon in which they are situated.

Keywords: experience; *Instagram*; hermeneutic phenomenological psychology; hermeneutic phenomenology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Descrição dos recursos do <i>Instagram</i>	30
Figura 2 -	Funcionalidades do <i>Instagram – stories e feed</i>	30
Figura 3 -	Uso de recursos de manipulação de imagens	77
Figura 4 -	As imagens digitais e a sua relação com as perspectivas do consumo no <i>Instagram</i>	89
Figura 5 -	A estrutura normativa do <i>Instagram</i> e a sua relação com a estética corporal atrelada a necessidade do uso de filtros em imagens.....	94
Figura 6 -	A reflexão do usuário do <i>Instagram</i> sobre o uso de filtros de manipulação de imagens	108
Figura 7 -	O emergir de um novo mundo no <i>Instagram</i> e a tessitura de outros sentidos manifestados na imagem	120
Figura 8 -	A valorização da simplicidade através da imagem: um novo olhar sobre as postagens	121

LISTA DE SIGLAS

BBS	<i>Bulletin Board System</i>
CC	Computador Coletivo
CCm	Computador Coletivo Móvel
CMC	Comunicação Mediada pelo Computador
CNH	Carteira Nacional de Habilitação
IFF/Fiocruz	Instituto Fernandes Figueira
NTICs	Novas Tecnologias de Informação e Comunicação
PC	<i>Personal-Computer</i>
Sebrae	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
WWW	<i>World Wide Web</i>

SUMÁRIO

	APRESENTANDO O PERCURSO DA PESQUISA	14
1	INTRODUÇÃO: SITUANDO COMPREENSÕES SOBRE A TECNOLOGIA E O CENÁRIO ATUAL	18
1.1	As transformações tecnológicas e o nascimento das comunidades virtuais	24
1.2	Contextualizando o campo de estudo <i>Instagram</i>	28
2	A CIBERCULTURA NO MOMENTO CONTEMPORÂNEO: reflexões possíveis sobre a era da técnica	33
3	AS TRILHAS PERCORRIDAS NA PESQUISA: o caminhar metódico	48
3.1	O contexto da pesquisa	57
4	A ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: fiando, (des)fiando - tecendo compreensões na rede do <i>Instagram</i>	64
4.1	Primeira Constelação: a criação de perfis no <i>Instagram</i> frente às transformações tecnológicas - solicitações da era da técnica	67
4.2	Segunda Constelação: a criação de um perfil no <i>Instagram</i> - um modo possível de criar uma “imagem da existência”	72
4.3	Terceira Constelação: os recursos para a manipulação de imagens e as “imagens técnicas” no <i>Instagram</i>	74
4.4	Quarta Constelação: a sociedade do espetáculo e as imagens digitais - as perspectivas do consumo no <i>Instagram</i>	86
4.5	Quinta Constelação: as pós-verdades no <i>Instagram</i> e o estreitamento das possibilidades existenciais do <i>Dasein</i> - o adoecimento	92
4.6	Sexta Constelação: o “mundo” do <i>Instagram</i> e a sua trama de significados fundada a partir dos conceitos-prévios	98
4.7	Sétima Constelação: a sociedade do espetáculo e a “necessidade de mostração de si” no <i>Instagram</i>	101
4.8	Oitava Constelação: a serenidade para com as coisas (<i>die gelassenheit zu den dingen</i>) e a possibilidade de um novo enraizamento na “floresta virtual” do <i>Instagram</i>	103

4.9	Nona Constelação: os modos de ser-com no <i>Instagram</i>	109
4.10	Décima Constelação: a perspectiva do “fundar mundos” no <i>Instagram</i> - o emergir de um novo mundo a partir da pandemia do Covid-19	119
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
	REFERÊNCIAS	128
	APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE).....	134
	APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) – ENTREVISTA REMOTA	136

APRESENTANDO O PERCURSO DA PESQUISA

A pesquisa **“PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica hermenêutica da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil”** é fruto das inquietações da pesquisadora, de suas leituras e do modo como foi afetada pela imersão no ciberespaço, bem como da forma de experienciar a complexidade de fenômenos que se apresentam na Era Digital, observando neste contexto o aumento no uso de sites de redes sociais on-line como o *Instagram*, convocando-a à busca de algumas compreensões que se puseram a caminho no curso próprio do desenvolvimento desta pesquisa. Nesse percurso, é considerada, ainda, a noção de que a experiência diz sempre de um pôr-se a caminho do mostrar-se a partir daquilo que se mostra e que se apresenta na consciência enquanto verdade, no sentido apresentado por Heidegger (1977/2002).

A experiência designada como um pôr-se a caminho do fenômeno assume a situação hermenêutica nesta pesquisa como uma possibilidade compreensiva que explicita os horizontes prévios¹ que situam a pesquisadora e viabilizam transparecer o possível caminhar da interpretação e compreensão com vistas ao desvelamento progressivo do fenômeno.

O objetivo geral deste estudo é buscar **compreender a experiência da expressão e produção de sentidos em usuários do *Instagram***, e apresenta como objetivos específicos **contextualizar o *Instagram* enquanto um site de rede social on-line, descrever e compreender o papel da imagem como via de expressão da experiência no *Instagram*, bem como, compreender a expressão e produção de sentidos via imagens no *Instagram*.**

O primeiro capítulo divide-se em três partes. A primeira parte busca situar compreensões sobre os impactos das transformações tecnológicas na nossa condição existencial no curso das quatro Revoluções Industriais, visando encaminhar reflexões sobre o modo como as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) apresentam-se hoje no momento da pandemia da Covid-19 no mundo, reverberando em um cenário que pode incentivar ao uso de sites de redes sociais on-line, como o *Instagram*.

A segunda parte se refere à busca da compreensão do contexto de surgimento das comunidades virtuais e à formação de vínculos associativos e comunitários no ciberespaço. O incentivo a esse surgimento ocorre na segunda geração da Web- ou Web 2.0-, em que os indivíduos são colocados diante da liberdade para produzir, se expressar e compartilhar no ciberespaço, viabilizando a construção e afirmação da sua identidade no mundo

¹Ou como sinônimos: Pressupostos, preconceitos, pontos de vista prévios, conceitos-prévios, perspectivas e horizontes prévios.

contemporâneo. As comunidades virtuais, como veremos, passam a manifestar-se como lugares de experiências compartilhadas, de vetores de união e de novos modos de estar-junto, estendendo-se para a forma como o *Instagram* pode ser visto hoje.

O terceiro momento deste capítulo refere-se à contextualização do campo de estudo, o *Instagram*, apresentando os seus recursos disponíveis para a navegação.

Por sua vez, no segundo capítulo buscaremos compreender o momento contemporâneo marcado pela cibercultura e as suas implicações, costurando compreensões a partir do pensamento de antropólogos, sociólogos e filósofos. Vislumbramos, ainda, no diálogo com o pensamento Heideggeriano – sobretudo no que se refere à Era da Técnica Moderna–, refletirmos sobre os perigos de não nos darmos conta do atravessamento da Técnica na nossa condição existencial.

O terceiro capítulo apresenta o caminhar metódico que delinea as trilhas percorridas nesta pesquisa, caracterizando a sua natureza como uma investigação qualitativa e o seu método como fenomenológico hermenêutico, à luz das ressonâncias da Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger e privilegia o processo de compreensão interpretativa fundado na Hermenêutica Filosófica de Gadamer (1960/1999), especificamente a partir da sua perspectiva sobre a “ *fusão de horizontes*”, em que assume o movimento do jogo circular-hermenêutico da compreensão.

O caminho metódico contempla, ainda, a perspectiva netnográfica, como possibilidade de descrever e compreender o papel da imagem como via de expressão da experiência no *Instagram*, segundo objetivo específico desta pesquisa, diante da observação das imagens digitais pela pesquisadora no campo do *Instagram*.

No terceiro capítulo, também discutiremos sobre os pontos que contemplam o contexto da pesquisa, referindo-se a sua amostra, seus critérios de inclusão e exclusão e os aspectos éticos que a envolvem, bem como os recursos assumidos como possibilidades para a produção de dados – ou, em sinônimo, “criação de sentidos” —, como o Diário de Campo e a Entrevista Narrativa.

O quarto capítulo refere-se ao momento de análise das entrevistas, em que são tecidas compreensões sobre os sentidos que se desencobriram a partir da experiência tematizada no diálogo entre a pesquisadora e os colaboradores, considerando a disposição de ambos para a possibilidade da “ *fusão de horizontes*” no jogo circular-hermenêutico da compreensão.

O quinto capítulo apresenta as considerações finais desta pesquisa, em que se fez possível compreender, a partir da experiência dos colaboradores-narradores, que no cenário da cibercultura é realçado o modo como o *Instagram* passou a assumir papel definitivo na vida cotidiana dos indivíduos, ressaltando como esse espaço se mostra um lócus possível de expressão e produção de sentidos, de modos de ser diversos, avultando também discussões sobre a dimensão técnica do mundo por meio das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs).

O modo como os colaboradores- narradores são solicitados às constantes correspondências para suas formas de agir, de pensar e interagir demonstrou o atravessamento da técnica moderna no *Instagram* e deste modo, as suas experiências desvelaram o sentido de que estamos diante de um espaço que pode ser compreendido como um desdobramento da técnica moderna. Esse desdobramento se mostra a partir de orientações que solicitam a todo o momento a regência da instrumentalização, do cálculo e do controle, desde o instante em que o usuário se propõe a criar um perfil nesse site de rede social on-line.

Contudo, as suas narrativas também manifestam o pensamento reflexivo, ao questionarem o modo como fazem uso do *Instagram* e os sentidos que envolvem a navegação neste espaço, sobretudo no momento em que atravessamos a pandemia da Covid-19, descobrindo a disposição de serenidade dos colaboradores diante da possibilidade de dizer “sim” e “não” simultaneamente aos apelos da técnica moderna.

Observando a constância e rapidez das inovações tecnológicas que constroem e realçam novos paradigmas comunicacionais no ciberespaço, a pesquisadora sugere uma continuidade de estudos que envolvam os sites de redes sociais on-line como o *Instagram*, a fim de ampliar, à luz da fenomenologia hermenêutica, o olhar sobre os fenômenos que esses espaços manifestam a partir do horizonte epocal em que estão situados.

Desta feita, no curso da leitura que se segue, a situação hermenêutica enquanto explicitada pode apontar para possíveis desconstruções que possibilitam construções singulares e que permitem compreender a estrutura prévia das compreensões apresentadas. Daí ser importante reconhecer a situação hermenêutica que, de certa forma, apresenta-se como ponto de partida para cada interpretação.

Como referem Cabral e Morato (2019), quando nos implicamos a lançar algo a diante em termos de compreensão de um dado fenômeno, essa postura se mostra semelhante à metáfora do caleidoscópio, pois se considera que cada configuração se produz a partir do encontro entre quem olha e o que ou quem é olhado, e muitos arranjos são possíveis nesse

entremeio, pois o que é visto está sempre na relação com a visão prévia do intérprete, em um movimento de desconstrução e construção.

Apresentado o caminho metódico da pesquisa, que explicita a situação hermenêutica como proposta de caminho a ser feito ao caminhar, passaremos agora a apresentar a dimensão histórica que possibilitou pôr em questão definições categoriais e o reconhecimento da relatividade presente na perspectiva hermenêutica, com realce para a compreensão da interpretação como apropriação do compreendido.

Desejo a você, leitor, uma boa leitura!

1 INTRODUÇÃO: Situando compreensões sobre a tecnologia e o cenário atual

“Haverá outro modo de salvar-se? Senão o de criar as próprias realidades?”
(Lispector, 1994)

Na tentativa de apontarmos compreensões sobre o campo de estudo desta pesquisa, o *Instagram*, antes se faz necessário percorremos por outros conceitos decorrentes de interpretações teóricas historicamente situadas que lhe atravessam e dizem respeito à própria evolução tecnológica e o surgimento da Sociedade da Informação e Comunicação.

Muitos são os processos de inovação, nomenclaturas e compreensões que se imbricam ao buscarmos compreender o rumo das transformações tecnológicas que se apresentam hoje na sociedade contemporânea. Por meio dessas transformações, ainda em ebulição, passamos a delinear o cenário em que as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) adentram de modo mais intenso na cultura contemporânea – apontando para o conceito de cibercultura.

É importante considerarmos que, por ser tratar de um processo de evolução emergente, as tecnologias passam por um contínuo aperfeiçoamento que não excluem as inovações anteriores, muito embora, ao buscarem responder às demandas de cada sociedade, alguns processos se desgastem e caiam em desuso.

Como remete Marcondes Filho (2001), as evoluções tecnológicas que se impõem em cada sociedade, se mostram frutos de “(...) um certo desenvolvimento técnico, de certos valores perseguidos e de uma certa visão de mundo, que, por mais que sejam criticáveis enquanto posturas, impuseram-se à cultura e formam o quadro presente” (p. 36).

Nesse toar, passamos a ser atravessados por constantes mudanças tecnológicas que revelam uma nova visão de mundo e que nos apontam para uma realidade que se instala cada vez de modo diferente no decorrer das transformações que produzem, impactando também nos modos como passamos a compreender as relações estabelecidas com o corpo, o tempo e o espaço. Cada cenário, deste modo, nos solicita cada vez a novos modos de ser e de estar no mundo, se mostrando de forma a exigir uma constante correspondência dos indivíduos.

Considerando esta perspectiva, estamos falando de mudanças que atravessam a nossa condição existencial, manifestando-se de modo a revelarem necessidades e possibilidades diante dos impactos produzidos nos modos como nos relacionamos com o mundo, seja no lazer, no trabalho, na forma como passamos a consumir e a nos relacionar com a natureza, com o meio ambiente e com o corpo humano.

O cenário da chegada da Internet no Brasil pode ser utilizado a exemplo disso. A sua aparição nos apontava para o nascimento de uma era promissora em que era apresentada a ideia do “tudo é possível” para o homem imerso no universo tecnológico digital. Não obstante, esse ser, que poderia se conectar a tudo e a todos, era também solicitado a corresponder a essa realidade que se instalava, apontando, com isso, para a noção do surgimento de “outro homem”. Sobre isso, Oliveira (2009) situa:

Naquele momento tinha início práticas discursivas e identitárias sobre o “*homo digitalis*”², àquele que um dia ainda estaria plugado na Internet. A revista *Veja* em 01/03/1995 anunciava na capa a chegada de uma rede planetária que iria mudar a vida de todos. Revistas, livros, televisão, rádio alertavam os sujeitos da necessidade de se adaptar a “nova era” e, para isso, era preciso transformar-se em um outro homem: um ser conectado a tudo e a todos, sem a necessidade de estar presente fisicamente. Alguém poderoso, pois teria em suas mãos um dispositivo que poderia torná-lo onipresente e onipotente. (p. 2353)

Os constantes progressos tecnológicos foram considerados promissores para a vida humana. Se revisitarmos o contexto das quatro Revoluções Industriais, é possível percebermos o discurso difundido em torno dos vários ideais de felicidade construídos à medida que as inovações caminhavam: um cenário de sonhos de uma vida melhor e de maiores possibilidades rumo a uma vida que poderia ser cada vez mais tranquila e confortável para os indivíduos em sociedade.

Para Schwab (2016), a primeira mudança significativa no modo como vivemos ocorreu com a Revolução Agrícola, com a domesticação dos animais somada à força humana em benefício da produção, do transporte e da comunicação, favorecendo o crescimento das cidades e da urbanização devido à melhoria na produção de alimentos, do crescimento populacional e da intensificação de assentamentos humanos. Esse momento foi considerado precursor para as revoluções que se seguiram.

Segundo o autor supracitado, a Primeira Revolução Industrial, ocorrida de meados de 1760 a 1840, tem por marco a criação de ferrovias e das máquinas a vapor. A Segunda Revolução Industrial aponta para o surgimento da eletricidade e da linha de montagem, considerando o nascimento da produção em massa, no final do século XIX e início do século XX. A Terceira Revolução Industrial – a Revolução Digital –, ocorrida em meados de 1960, aponta para o nascimento da cibercultura, com a criação dos computadores e da internet, tornando possível potencializar o processamento de dados e difundir de modo instantâneo

²Traduzido por **homem digital**. Expressão utilizada pelo filósofo coreano Byung-Chul Han (2018), que em sentido amplo abrange o homem mergulhado no universo digital e as suas implicações. **Notas da pesquisadora.**

informações e notícias a partir das mídias digitais, bem como da invenção dos robôs, que passaram a otimizar a produção do trabalho. A Quarta Revolução Industrial ou a Indústria 4.0, iniciada no ano de 2011 na Alemanha e presente até dias atuais, se refere a um processo de inovações e transformações tecnológicas emergentes desde a Revolução Digital.

Vivemos hoje entrelaçados ao momento pandêmico da Covid-19³, a era da conexão generalizada, da inovação e do aperfeiçoamento das tecnologias digitais surgidas com a Terceira Revolução Digital, que, no entanto, para Schwab (2016), revelam-se mais inovadoras, a partir de sofisticados softwares, máquinas inteligentes, e às redes que se interligam. Com isso, são integrados sistemas físicos e virtuais, capazes de otimizar processos que visam atender desde demandas sociais, econômicas, científicas e políticas, até demandas do corpo humano.

O mundo atual, revelando um cenário confuso e de incertezas com a pandemia da Covid-19, manifesta estranhos paradoxos, acentuando o medo do tempo presente e a angústia do porvir, ao romper com as possíveis certezas e seguranças no modo como encaminhávamos a vida cotidiana. Esse “novo mundo”, que nos foi apresentado com a presença de um vírus desconhecido, acentuou as crises anteriores nos diferentes setores da sociedade, desde a economia, a política, a saúde, à educação, e manifestou, em meio ao caos, novas possibilidades de ser e de estar no mundo.

Para Borges-Duarte (2021), com a pandemia foi manifestado que “o mundo em que somos e estamos urge-nos a ser nele de outra maneira” (p. 18). Isso significa dizer que não só precisamos nos proteger de um vírus mortal, mas que também somos desafiados a lidar com as possibilidades que nos são oferecidas neste contexto.

Por sua vez, Duarte (2020), em seu livro *A pandemia e o pandemônio*, ressalta que:

(...) a chegada da pandemia no Brasil instaurou entre nós uma situação completamente desesperadora, transformando a vida cotidiana de milhões de brasileiros em um filme de terror sem fim. Ninguém sabe como sairemos dessa situação caótica, produzida pelo descontrole político diante de uma crise sanitária também descontrolada: e isto é apavorante. (p. 22)

Entrelaçado à desordem e ao caos vividos no Brasil, diante da ameaça do terror invisível e de um descontrole político e sanitário que pôs às claras uma crise política já vigente, descortinamos a fragilidade com que a condição existencial se encontrou perante as deficiências observadas no plano ético, político, cultural, social e sanitário. Com isso, foi

³ Reportado pela primeira vez em dezembro de 2019 na China, o novo Coronavírus, nomeado pela Organização Mundial de Saúde como Covid-19, é um vírus RNA com alta capacidade de mutação, considerado uma síndrome aguda respiratória – SARs-, de acordo com dados da Fiocruz. Disponível em <https://portal.fiocruz.br/noticia/atualizacao-fontes-de-informacoes-cientificas-sobre-coronavirus-e-covid-19>

escancarada uma estranha realidade que passou a nos cercar e a nos envolver cotidianamente, acentuando as nossas angústias perante a constante sensação de estarmos à deriva em face ao descomprometimento com a vida da população brasileira.

Recorrendo ao escritor argentino Ricardo Píglia, Duarte (2020) escreve na abertura do seu livro:

Agora,... em meio à desolação, construo pequenos arrimos para enfrentar o vendaval. Como quem edificasse, absurdamente, muralhas cada vez mais precárias para conter a enchente do rio que o ameaça e vai inundando as defesas, uma por uma, depois de transbordar do leito e arrasar tudo. (p. 05)

A tecnologia em meio a isso apresentou-se como a possibilidade de nos aproximarmos de algum modo da nossa morada familiar, do mundo enquanto o nosso *ethos* e lugar das seguranças outrora presentes, como forma de seguirmos com a vida cotidiana, de mantermos a nossa rede socioafetiva, o lazer, o trabalho, os estudos e a educação. Contudo, também passamos a assistir nesse cenário – ou a nos darmos conta? – da intensificação da relação do homem com a máquina, a partir da mediação das NTICs, embora elas estivessem presentes de modo onipresente outrora à pandemia, quase que como a nossa “segunda pele” – termo utilizado por Duarte (2010).

Diante da necessidade de aderência à quarentena como medida de biossegurança no momento pandêmico, a relação do homem com a máquina colocou em voga discussões várias ao serem observados os impactos na vida humana diante da exposição prolongada às telas e ao uso das NTICs.

Nesse cenário, somaram-se ao isolamento social as cobranças por desempenho e o temor do desemprego, que puderam se mostrar de modo a reverberarem em sofrimentos existenciais vários, como sintomas frequentes de ansiedade, estresse e quadros de depressão, acrescentados às sobrecargas cognitivas, distúrbios do sono e até mesmo quadros de abuso de álcool e drogas.

Embora não tenhamos a pretensão de nos alongar nesta questão, se faz importante pontuar que o contrário também se mostrou diante de discussões sobre a ausência da tecnologia, no momento em que ela se manifestou essencial, avultando questionamentos sobre processos de inclusão e exclusão digital no Brasil:

A relação tecnologia versus pandemia nos fez observar as falhas de infraestrutura básica que possuímos, já que em nosso país nem todos têm o

privilégio de sair do “exílio” pelo PDPA ⁴. Muitos não têm acesso, já que 11 milhões vivem em favelas. (Lemos, 2020, p. 01).

Apesar de esta não ser a primeira pandemia da qual temos notícia, na concepção de Borges-Duarte (2021), é a primeira em que vemos o realce da dimensão técnica na nossa civilização, “enquanto expressão manifesta de uma configuração intercontinental de relações características do mundo enquanto indústria turística e globalização econômica” (p. 19), que abre o globo em totalidade, manifestando a programação cibernética ou tecnológica do mundo a partir da regência do que Heidegger chamou de *com-posição* ⁵ ou *Ge-stell*.

Com isso, considerando as imposições da dimensão técnica do mundo mediante um complexo universo que se apresenta através das NTICs e da internet, e ao qual não podemos mais desconsiderar na nossa condição existencial, devemos buscar compreender os perigos que se colocam para nós diante dos desafios de termos que corresponder cabalmente às solicitações impostas pela civilização tecnológica.

A autora Borges-Duarte (2021) esclarece ainda que Heidegger – diante da preocupação pela exploração tecnológica do mundo e o seu potencial devastador –, preconiza a necessidade de (re-)aprendermos a pensar, para “chegar a pôr a descoberto “o que há de pensar” na sua gravidade para o ser humano” (p. 20), dirigindo-se à abertura para habitarmos o mundo de outro modo. O pensar, nessa direção:

(...) implica deixar ser o que é, mas de outra maneira, abri-lo e abrir-se-lhe diferentemente. Isto significa que o acento nessa correlação fenomenológica não está no “quê” (o mundo e o seu desafio), mas no “como”, na modalidade da relação de cada um, individual e colectivamente, ao todo do que vem ao seu encontro. (Borges-Duarte, 2021, p. 18)

Nesta pesquisa, ao buscarmos compreender a experiência de expressão e produção de sentidos em usuários do *Instagram* no Brasil, a tarefa do pensar também se coloca para nós—podendo viabilizar a abertura para um caminho reflexivo diante das imposições da *com-posição* nesse espaço—, uma vez que hoje ele pode dizer da possibilidade de se revelar enquanto mais uma plataforma aperfeiçoada para a interação entre os indivíduos, mas, mais

⁴ Lemos (2020) define “PDP”, por: “Plataformização, Datagitação e Performatividade Algorítmica”, que são pilares para a Cultura Digital.

⁵ Para Heidegger (2012), a *com-posição/ Ge-stell* a essência da técnica moderna — é o esqueleto que estrutura o modo como descobrimos as coisas, enquanto uma pro-vocação que desabriga e nos diz de um *dis-pôr* explorador, que, antes, lança um olhar que vislumbra a exploração das coisas, esgotando sem a pretensão de pôr o fenômeno à frente. Para Duarte (2010), a técnica, pensada em sua essência, não é um simples meio para atingir determinados fins, mas refere-se ao modo como estabelecemos relações com os entes em sua totalidade, onde predominam as exigências do controle, do cálculo, do domínio e da plena disponibilidade de tudo o que é, para seu emprego contínuo nas mais diversas atividades. O perigo, portanto, refere-se à possibilidade de fazermos desse modo de descobrimento, o único modo possível.

que isso, pode se mostrar de modo a corresponder às necessidades de novos modos de estar no mundo frente às exigências do momento contemporâneo.

No momento do isolamento pandêmico, pesquisas⁶ revelam que o papel de espaços como o *Instagram* se mostra essencial, abrigando a possibilidade de os indivíduos sociabilizarem, manterem os vínculos afetivos e a mediação com o mundo, a partir do acesso facilitado através de celulares como *smartphones*. Esses aparatos tecnológicos passaram a ampliar a capacidade comunicativa na sociedade⁷ e a afirmar a tessitura da sociedade em redes designada por Castells (1999), que, no entanto, se mostra mais rápida e instantânea, com a era da mobilidade generalizada e dos indivíduos hiperconectados no cenário contemporâneo.

A quantidade de adeptos do *Instagram*, um lócus prioritariamente imagético, pode dizer do modo como ele passa a realçar o seu espaço de importância na vida dos indivíduos hoje. Dados divulgados outrora à pandemia apontam que o *Instagram* mantém mais de um bilhão de usuários ativos em todo o mundo e, de acordo com uma pesquisa feita pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), publicada pela Revista Terra (2018), em números, têm-se, em média, 1,5 bilhões de curtidas por dia; mais de 1.400 marcas que são consideradas grandes têm conta no *Instagram*, apostando em estratégias de marketing e propaganda por meio de anúncios imagéticos; é 15 vezes mais interativo do que o *Facebook*; na média, os usuários gastam 4 horas por mês no *Instagram*; 75% dos usuários são mulheres e mais de 60 milhões de fotos são postadas por dia.

Nesse toar, considerando o nosso contexto predominantemente tecnológico-digital e o uso cada vez mais acentuado do *Instagram*, nos aproximamos da compreensão de Milhano, Borges-Duarte, & Alves (2021), ao realçarem que a importância de pesquisarmos o impacto do digital encontra relevância para além das influências sobre as formas como o ser humano se relaciona consigo mesmo e com os outros, mas mostra-se enquanto a possibilidade de interpretação da relação que estabelecemos com o mundo em que somos lançados, “como aspectos de incontornável importância para se compreender em profundidade o contexto sociocultural contemporâneo” (p. 07).

Por outro lado, considerando a influência das tecnologias digitais na vida humana, podemos destacar o interesse da Psicologia pela dimensão do ciberespaço, de modo a buscar

⁶Ver mais em: <http://www.iff.fiocruz.br/index.php/8-noticias/675-papel-redes-sociais>

⁷ O *Instagram* foi uma das primeiras redes sociais exclusivas para acesso por meio do celular. E, embora hoje seja possível visualizar publicações no desktop, seu formato continua sendo voltado para dispositivos móveis. Ver mais em: <https://resultadosdigitais.com.br/blog/redes-sociais-mais-usadas-no-brasil>

compreender os seus impactos na vida humana, originando o ramo da Psicologia de abordagem interdisciplinar chamada de ciberpsicologia, conforme nos aponta Donard (2016).

Nos países anglo-saxões, desde meados dos anos de 1990, a ciberpsicologia passa por um significativo processo de desenvolvimento. Segundo a autora supracitada, “a ciberpsicologia permite ao psicólogo não somente compreender as problemáticas originadas pelo uso das NTIC, mas também ter acesso a um acervo de mediações- por exemplo, os jogos digitais” (Donard, 2016, p. 47).

A seguir, no segundo momento deste capítulo, ainda como forma de darmos os contornos a esta pesquisa, buscaremos compreender o nascimento das comunidades virtuais, assinalando os múltiplos processos que lhe atravessam.

1.1 As transformações tecnológicas e o nascimento das comunidades virtuais

Hoje, quando nos referimos ao conceito de cibercultura, designamos uma cultura que passa a se aliar de modo mais intenso às tecnologias digitais e que demarca o surgimento de uma nova relação entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias microeletrônicas que se estenderam para a virada do século XXI, apresentando como pano de fundo todo o progresso e inovação da técnica e da ciência, emergentes desde os séculos XIX e XX (Lemos, 2007).

O nascimento da cibercultura aponta para meados dos anos de 1950, com o surgimento da informática e da cibernética, e popularizou-se à medida que o computador e a internet iam se desenvolvendo na década de 1970, firmando-se completamente com o *boom* e a consolidação da internet. Com isso, passava a se manifestar o surgimento de uma nova noção de mundo e que também passava a revelar uma nova noção de socialização a partir das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs).

Como informa Castells (1999), é possível percebermos que diante deste cenário de múltiplas inovações tecnológicas já tínhamos os contornos necessários para uma sociedade que avulta uma estrutura social que se caracterizava por redes, buscando realçar todo o seu potencial comunicativo.

O surgimento das comunidades virtuais é impulsionado no curso dessas transformações, ocorridas no contexto da revolução tecnológica, desde meados de 1970 e elas são, portanto, nascidas do fenômeno técnico e das relações que eram estabelecidas com a afirmação da cibercultura e o crescimento do ciberespaço – o espaço virtual que abriga não só

o sentido material da comunicação digital, mas todas as informações e seres humanos que navegam e são responsáveis por alimentar essa rede (Lévy, 1999).

Do ponto de vista material, a mola propulsora para o nascimento dessas comunidades refere-se ao surgimento da Comunicação Mediada pelo Computador (CMC), fruto do encontro das inovações dos computadores com a internet, permitindo uma mudança no sinal da transmissão de informações, ou seja, da passagem da centralização massiva da informação – da chamada *mass media*⁸ – para a comunicação bidirecional entre os grupos e indivíduos. Cabe realçar que esse momento marca a mudança do sinal conhecido por analógico para o sinal digital.

Tecnicamente falando, estamos diante da multiplicidade e descentralização da informação, na qual tudo pode ser convertido em *Bits*, como a imagem, os sons, vídeos, textos, originando os novos *media digitais* que trazem a noção de interatividade observada nos videotextos, nos *Bulletin Board System (BBS)*⁹, na rede mundial de internet e todas as particularidades que a abrange.

A internet, deste modo, apresenta papel definitivo para a ocorrência da CMC, que, somada às formatações da mensagem através do computador, à mudança na veiculação e difusão da informação, possibilitou ocorrer a conexão de diferentes tipos de redes. Cabe ressaltar que a origem da internet é fruto do encontro das inovações no campo das telecomunicações com a informática e a sua popularização é um processo que surge inicialmente com a criação da rede *Arpanet*, pelo departamento de defesa dos Estados Unidos, durante a Guerra Fria, com fins militares (Castells, 1999; Lemos, 2003).

Por sua vez, o computador foi desenvolvido inicialmente no formato de microcomputador – ou *personal-computer (PC)* – e que por volta dos anos de 1980 e 1990 evoluiu para o chamado computador coletivo (CC), devido à conexão generalizada possibilitada pela internet. Hoje, com a era da conexão móvel, o CC evolui para o modelo de computador coletivo móvel (CCm). Mais recentemente, podemos assistir às inovações através de tablets e celulares com tecnologia de ponta, como os *smartphones*.

⁸ *Mass media* – Também chamado de modelo “Um-Todos”, refere-se à mídia de massa como a TV, a imprensa, o rádio e o cinema.

⁹ BBS- É a sigla para *Bulletin Board System*, que em tradução livre significa “sistema de quadro de avisos” e refere-se, de modo geral, a um software que permite a criação de Fóruns e troca de mensagens entre os participantes, assim como armazenado e compartilhamento de arquivos.

O incentivo à socialização e a criação das redes de amizades ocorre em um momento específico da fase da *World Wide Web* (Web)¹⁰ e, segundo Oliveira (2009), esse momento refere-se à chamada Web 2.0¹¹ – expressão cunhada no ano de 2004 na “*Conferência Web 2.0*” em San Francisco – EUA, pelas empresas *MediaLive* e *O’Reilly Media*, surgindo “dentro da indústria de tecnologia como sinônimo de sites colaborativos” (Oliveira, 2009, p. 2356).

A sua origem referiu-se à possibilidade de consolidação de fenômenos que já estavam em potencial, como blogs, fotologs, redes de interação como o *Orkut* e o *Youtube*, sites de vendas como o *Amazon*, bem como sites de buscas de informações como o *Google*.

A grande revolução das suas ferramentas possibilitou a interligação das redes de modo a reforçar a socialização e a promoção de princípios motivadores para o próprio público construir e customizar serviços e mensagens, produzindo e distribuindo cultura e passando a ser chamados de “cocriadores”, na acepção de Jenkins, Greens, & Ford (2014).

Do ponto de vista técnico-material, Recuero (2005) cita que o conceito de comunidade virtual diz respeito à criação de um modelo informativo de conexão e compartilhamento que, através do ciberespaço cria a ideia de um rizoma, em uma interligação de redes digitais que constituem uma estrutura comunicativa e marcam a disseminação da informação de forma multidirecional, coletiva, ao mesmo tempo em que personalizada.

Do ponto de vista do atravessamento na nossa condição existencial, a possibilidade de criar, compartilhar e interagir no ciberespaço não marca somente a passagem de um modelo comunicativo para outro.

Para Oliveira (2009), se nos debruçamos a fundo para buscarmos compreender as relações desenvolvidas entre as possibilidades fundadas nas ferramentas da Web 2.0 e o *homo digitalis*, nos deparamos com um fenômeno: esse homem digital é colocado em um suposto lugar de liberdade para produzir no ciberespaço, passando à possibilidade de construir a sua identidade no mundo contemporâneo e situando-o no curso próprio das múltiplas e várias transformações que atravessavam a sua existência no mundo.

¹⁰ A sigla “Web” se refere ao World Wide Web ou o famoso WWW, apontada como sendo “a parte multimídia e mais popular hoje da internet que permite a navegação por páginas de informação (Home Pages, Sites), através de links” (Lemos 2007, p.119).

¹¹ É importante situarmos que hoje caminhamos em transição da Web 3.0 para a Web 4.0 e observamos que os processos evolutivos anteriores não são descartados, eles são otimizados, em consonância com o contexto em que está situado. A Web 3.0 traz a aproximação das máquinas ao universo da inteligência artificial, relacionando-se com a evolução dos motores de busca que estreitam e filtram a pesquisa, sendo capazes de dar respostas mais concretas ao utilizador (Duarte, 2015).

Considerando, ainda, a condição existencial de coexistência dos indivíduos no mundo, com o surgimento das comunidades virtuais no ciberespaço, revelam-se espaços vetores de experiências vitais que podem possibilitar a manifestação de outros modos de estar-junto.

Nessa perspectiva, podemos perceber que o desenvolvimento tecnológico, apesar de revelar desafios do ponto de vista dos vínculos associativos e comunitários que formam e da multiplicidade de olhares e críticas que podem se debruçar sobre eles, não deve ser visto apenas como um “(...) agente de separação, de alienação e de esgotamento de formas de solidariedade sociais, pode servir como vetor de *realiance*, como instrumento de cooperação mútua e de solidariedades múltiplas” (Lemos, 2007, p. 20).

Para o autor supracitado, estamos falando de uma sociedade que busca aproximar a tecnologia contemporânea “do prazer estético e do compartilhamento social” (Lemos, 2007, p. 17) e que passa a manifestar a íntima ligação alimentada entre a técnica e a vida social, frutos da relação que a cultura contemporânea mantém com as tecnologias digitais.

A cibercultura nos dias atuais aponta para um cenário que incentiva o desenvolvimento e a afirmação de uma cultura da mobilidade generalizada, da formação de vínculos associativos e comunitários, que aponta para o tempo real sendo demarcado pela comunicação instantânea e de espaço físico sendo comprimido, de forma a se diluírem na fronteira eletrônica do ciberespaço:

Trata-se da ampliação de formas de conexão entre homens e homens, máquinas e homens, e máquinas e máquinas motivadas pelo nomadismo tecnológico da cultura contemporânea e pelo desenvolvimento da computação ubíqua (3G, Wi-Fi), da computação senciente (RFID5, bluetooth) e da computação pervasiva (...), na era da conexão, do CC'm, a rede transforma-se em um “ambiente” generalizado de conexão, envolvendo o usuário em plena mobilidade. (Lemos, 2005, p. 02)

Podemos assistir ao crescimento de agregações sociais mediante formas diversas de interagir no ciberespaço, facilitadas pela comunicação em tempo real proporcionada por celulares com tecnologia inovadora e modernos softwares de comunicação – a saber, temos exemplos como o aplicativo de troca de mensagens *WhatsApp*, o *Facebook* e o nosso foco, o *Instagram*.

Destarte, podemos perceber, diante das perspectivas teóricas historicamente situadas, que o *Instagram*, no cenário marcado intensamente pelas NTICs, pode revelar um espaço que viabiliza a manifestação para modos de ser e de estar-junto, diante do seu potencial de produção e manifestação de sentidos a partir do desfrute do conteúdo que é produzido e compartilhado entre os seus usuários no ciberespaço.

A seguir, buscaremos contextualizar o campo de estudo *Instagram*, a partir da descrição de suas ferramentas.

1.1 Contextualizando o campo de estudo *Instagram*

Estima-se que o site de rede social on-line *Instagram* possui cerca de um bilhão de usuários ativos em todo o mundo, de acordo com uma matéria publicada na Revista Exame (2018), por meio de dados noticiados pelo próprio *Instagram*.

De acordo com Recuero (2009), assim como o antigo *Orkut*, o *Twitter* e *Facebook*, o *Instagram* pode ser compreendido como um site de rede social, “uma categoria do grupo de softwares sociais, que seriam softwares com aplicação direta para a comunicação mediada por computador” (p. 102).

Uma das particularidades que diferencia os softwares sociais dos demais sites onde ocorre a comunicação mediada pelo computador (CMC) situa-se no “modo como permitem a visibilidade e a articulação das redes sociais, a manutenção dos laços sociais estabelecidos no espaço off-line” (Recuero, 2009, p. 102-103).

Para a autora supracitada, na definição de Boyd & Ellison (2007), os softwares sociais são aqueles que tornam possíveis “i) a construção de uma persona através de um perfil ou página pessoal; ii) a interação através de comentários; e iii) a exposição pública da rede social de cada ator” (Boyd & Ellison 2007, cit. por Recuero, 2009, p. 102).

Em linhas gerais, podemos designar que uma rede social se refere às conexões e laços sociais que são tecidos entre os atores sociais “dentro” desses sites, sendo composta, desse modo, por:

(...) um conjunto de dois elementos: atores (pessoas, instituições ou grupos; os nós da rede) e suas conexões (interações ou laços sociais). (...) Uma rede, assim, é uma metáfora para observar os padrões de conexão de um grupo social, a partir das conexões estabelecidas entre os diversos atores. (Recuero, 2009, p. 24)

É possível, nessa direção, compreender que o *Instagram* é um site que possui um tipo de software que permite em sua estrutura a tessitura, a expressão e a manutenção de redes sociais entre os atores sociais (usuários) e que também é “resultado da apropriação das ferramentas de comunicação mediada pelo computador pelos atores sociais” (Recuero, 2009, p. 102).

Segundo Recuero (2009), a questão da estrutura e a apropriação mencionada acima, são pontos cruciais que definem e distinguem os sites de redes sociais – como o *Instagram* –, dos demais sites que permitem a CMC. Sobre isso, a autora esclarece que:

(...) há, portanto, dois elementos trabalhados por Boyd e Ellison (2007) em sua definição: a apropriação (sistema utilizado para manter redes sociais e dar-lhes sentido) e a estrutura (cuja principal característica é a exposição pública da rede dos atores, que permite mais facilmente divisar a diferença entre esse tipo de site e outras formas de comunicação mediada pelo computador). A apropriação refere-se, portanto, ao uso das ferramentas pelos atores, através de interações que são expressas em um determinado tipo de site de rede social. Já a estrutura, tem um duplo aspecto: por um lado, temos a rede social expressa pelos atores em sua “lista de amigos” ou “conhecidos” ou “seguidores”. Por outro, há a rede social que está realmente viva através das trocas conversacionais dos atores, aquela que a ferramenta auxilia a manter. As conexões decorrentes das listas são normalmente associadas a um link, a uma adição ou a uma filiação preestabelecida pela estrutura do sistema. (Recuero, 2009, p. 103)

Desta feita, podemos compreender que o *Instagram* é intitulado como um site rede social on-line para compartilhamento de fotos e vídeos e foi fundado no ano de 2010, pelos engenheiros de software Kevin Systrom e Mike Krieger, sendo mais tarde, no ano de 2012, comprado pelo *Facebook*- o que viabiliza o compartilhamento de imagens de forma automática em ambas as redes, vinculando-se a mesma conta de usuário aos dois aplicativos.

Apesar de ser um aplicativo para compartilhamento de fotos e vídeos, a navegação na plataforma é potencializada, atualmente, por meio de suas inúmeras ferramentas que permitem a difusão e troca de conteúdos instantâneos que são alimentados pelos próprios usuários, conforme vimos com a lógica dos *softwares sociais* e o incentivo à interação promovida pela Web 2.0. Essa “alimentação” se dá com as publicações, comentários, curtidas ou *likes* – expressa por um ícone em coração vermelho.

No perfil do *Instagram Brasil*, tem-se o seguinte slogan: “capturando e compartilhando os momentos do mundo”, que evidencia a proposta do aplicativo em criar uma rede que possibilita a conexão entre usuários do mundo inteiro, por meio da captura e compartilhamento de imagens e vídeos.

Há, então, a partir da conexão entre os usuários, um estímulo à comunicação, aliado ao design inteligente para a captura e compartilhamento de imagens e vídeos, que, para o designer do *Instagram*, Adam Mosseri, torna possível “equilibrar o design inteligente com uma estratégia de produto criteriosa para criar experiências que unem as pessoas e estimulam a comunicação autêntica” (*Instagram*, 2019). A descrição dos recursos do *Instagram* é ilustrada pelas Figuras 1 e 2 a seguir.

Figura 1 – Descrição dos recursos do *Instagram*

Fonte: Elaborada pela autora (2021)

Figura 2 – Funcionalidades do *Instagram – stories e feed*

Fonte: Elaborada pela autora (2021)

O seu design inteligente o faz ser considerado uma plataforma versátil, otimizando a navegação e o acesso a perfis de diversão e entretenimento, de notícias diárias, atualizadas em tempo real, também notícias sobre os estudos e o mundo do trabalho, da possibilidade de comprar sem sair de casa, de engajar empresas para a venda, de expandir os negócios, tudo isso mediado pelas imagens.

Para a criação de um perfil de usuário na rede, se faz necessário baixar o *Instagram* através do aplicativo e a partir da criação de uma conta, cria-se um perfil de usuário, sendo possível tanto ser seguido por pessoas, quanto seguir outros usuários.

O perfil do usuário pode ser aberto, no qual todos os usuários na rede podem visualizá-lo, ou ser um perfil fechado, privado, fazendo-se necessária a aprovação do dono do perfil para que outros usuários possam segui-lo e ter acesso aos seus conteúdos.

Caso seja um perfil aberto, é possível “curtir” e comentar o conteúdo de pessoas públicas, para todos os usuários que permitirem a interação, desde os considerados “blogueiros”, até celebridades e influenciadores digitais.

No perfil pessoal são permitidas a postagem de imagens e vídeos e o uso de filtros para edição – mudança de cor, saturação, brilho, entre outros –, além de ser possível a adição de uma legenda por parte do usuário e o uso de palavras com *hashtag* (# ou jogo da velha), que tem a finalidade de, por meio da afinidade, agrupar assuntos semelhantes na rede, além de possibilitar aos usuários uma interação prática e o acesso mais rápido entre os perfis, o que pode atrair novos seguidores.

Também possui como ferramenta um bate-papo, chamado de “*direct*”, destinado a mensagens mais rápidas e privadas, sendo possível se comunicar com uma ou mais pessoas, mediante a adição destas em uma mesma conversa, existindo também como recursos no “*direct*” gravar áudios ou fazer videochamadas em tempo real.

Outro recurso refere-se ao chamado “*storie*” ou vídeo rápido, no qual imagens e vídeos são postados e têm duração de até 24 horas no perfil. Neste recurso, existem filtros interativos para modificação de imagens e vídeos, além de mostrar a quantidade de visualizações e serem permitidas interações com comentários e curtidas, visualizados somente pelo próprio usuário, de forma privativa.

Além deste tipo de vídeo, existe a ferramenta chamada de “*IGTV*”, uma espécie de canal onde é permitido ao usuário postar vídeos que variam entre dez minutos a uma hora. Este tempo depende do número de seguidores e se a conta é verificada¹².

Como forma de otimizar a criação de vídeos, foi criado, em meados de junho do ano de 2020 e disponibilizado no *Instagram*, o “*Reels*”. Este recurso permite a criação de vídeos de até quinze segundos, de forma criativa, com vários efeitos para edição, desde a utilização de fundos de tela divertidos, com imagens diversas disponíveis, até a adição de recursos

¹² Conta verificada refere-se a um tipo de conta que recebe um selo azul do *Instagram*, validando o usuário como uma pessoa pública, que possui um número considerado significativo de interações com os usuários e os seguidores do seu perfil.

auditivos, com a possibilidade de gravação de áudios inéditos ou fazendo dublagens por meio de sons já disponíveis.

O recurso “*compras*” também se encontra disponível dentro do perfil de cada usuário, referindo-se a uma aba específica do “*feed*” onde é possível encontrar vários perfis comerciais, oferecendo mais praticidade e comodidade para os indivíduos que desejam realizar suas compras sem sair de casa, por meio do “*E-commerce*”.

Também é possível a criação de um perfil comercial no aplicativo. Neste caso, o diferencial está, além de divulgação do negócio, em o usuário ter as informações sobre o engajamento do seu perfil: de quantidade de visualizações e visitas, impressões, informações demográficas, horários em que seus seguidores mais interagem no seu perfil, entre outros... Com esses recursos, se faz possível traçar estratégias de marketing e de melhorias do negócio a partir do perfil, tornando-o competitivo e rentável.

No mês de julho de 2019, após testes no Canadá, o *Instagram* passou a realizar testes no Brasil, ocultando o número de curtidas em imagens e vídeos, além de ocultar visualizações de vídeos para os usuários, o que significa dizer que somente o proprietário da imagem ou vídeo pode ver o número de curtidas e de visualizações.

Segundo a rede social on-line, o objetivo é analisar o comportamento dos usuários, visando diminuir a competição e fazer com que os usuários tenham foco nas histórias publicadas, ao invés de números, aumentando o estímulo para a interação (A Tarde, 2019).

Contudo, em última atualização ocorrida em meados de maio de 2021, é possível ao usuário configurar o seu perfil e optar por visualizar ou não o número de curtidas e visualizações de vídeos de outros usuários.

É importante destacarmos que, até o final desta dissertação, estaremos atentos às possíveis mudanças que venham a ocorrer nos recursos disponibilizados pelo *Instagram*, a fim de acrescentarmos informações atualizadas sobre este site de rede social on-line.

2 A CIBERCULTURA NO MOMENTO CONTEMPORÂNEO: reflexões possíveis sobre a era da técnica

Ninguém poderá prever as revoluções que se aproximam. Entretanto a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma. Em todos os domínios da existência as forças dos equipamentos técnicos e dos autómatos apertarão cada vez mais o cerco. Os poderes que, sob a forma de quaisquer equipamentos e construções técnicos, solicitam, prendem, arrastam e afligem o Homem, em toda a parte e a toda a hora, já há muito tempo que superaram a vontade e a capacidade de decisão do Homem porque não são feitos por ele. (Heidegger, 1959, p. 12)

Buscaremos nesta ocasião, apresentar considerações sobre o modo como o momento contemporâneo pode ser compreendido, levando em conta as evoluções tecnológicas à luz da cibercultura. Como podemos compreender as nuances deste tempo que se apresenta para nós?

O cenário contemporâneo pode passar a abrigar compreensões de diversas ordens. Tomando como perspectiva a consideração das transformações tecnológicas, devemos buscar compreendê-las no curso próprio de como elas se deram e no modo como essas mudanças implicaram na vida humana, fontes mesmas de impactos na condição existencial.

Revisitando as mudanças que se iniciaram na Modernidade, sob a perspectiva das Revoluções Industriais, na visão de Morais (2013), podemos perceber que os ideais de felicidade, progresso e de vida mais fácil que a ciência e a técnica poderiam trazer fascinaram os homens. A inovação a partir das máquinas, a rapidez, superprodução e acúmulo de bens apontavam para o cenário de novas mudanças econômicas e para a construção de um novo ambiente, possibilitando vislumbrar-se a instauração de um novo modo de vida.

Neste momento, nos situamos em relação à Segunda Revolução Industrial, época de um novo sistema técnico, baseado na eletricidade, no motor à explosão e indústrias químicas de produção (Lemos, 2007).

Por sua vez, Morais (2013) nos informa que,

(...) desde o início da idade moderna, com o advento do experimentalismo científico, até os últimos séculos em que a tecnologia floresceu e se impôs, fomos criando todo um ambiente no qual nem tínhamos real consciência. Apinhamos as cidades, complexificamos e superficializamos o relacionamento humano, rendemo-nos a formas cada vez menos humanas de conceber o nosso espaço habitável. (p. 166)

Instaurava-se a era do capitalismo industrial e a exploração de matérias-primas. Uma mistura de paradoxos: medo e excitação, bem como a convicção e sonhos que eram atrelados à força racional do homem. De modo gradativo, uma nova conjuntura social se mostrava de forma a realçar o consumo e o imediatismo do tempo, em um ambiente que se desenvolvia

cada vez mais consumista, competitivo e solitário, que para Moraes (2013), esvaziava sistematicamente o nosso conteúdo humano e ia substituindo em nós o desejo de ser, pelo desejo de ter.

No Século XVIII, a ciência e a técnica são reconhecidamente dominantes, vislumbradas como promissoras para o século que se aproximava. É o início da tecnociência, que se desenvolveu como ideologia da modernidade, instrumento de transformação social e iniciando a era do culto à máquina. Para Lemos (2007), essa época da tecnociência mostrou-se de modo a exaltar a potência do racional e do dispositivo, o *Gestell* Heideggeriano: “o progresso técnico é, daqui em diante, indiscutível e não há escolha entre dois métodos técnicos” (p. 50).

Por sua vez, Borges-Duarte (2019) pondera que Heidegger descreveu esse momento da sociedade moderna diante do que ele compreendeu como sendo o “projeto cibernético do mundo”, apontando para os aspectos que realçam o âmbito calculador da existência e cuja imagem “ou o traço fundamental é o circuito regulador, *feedback* de informações” (p. 198), que encerra a referência recíproca do homem e do mundo.

No fim do século XIX, um novo paradigma se instaurou pós Segunda Guerra mundial: energia nuclear, engenharia genética e a informática, pano de fundo da tecnologia digital e da cibercultura. O fenômeno técnico, deste modo, sempre esteve presente na cultura humana de modo a transformá-la, mas a grande questão é que em cada momento este fenômeno tem um conteúdo específico, como remete Lemos (2007).

Cabe ressaltar, contudo, que para o autor supracitado, a tecnologia e a técnica se mostram de modo a abrigar conceitos diferentes. O fenômeno técnico surge com a aparição do homem, depois enquadrado no discurso filosófico enquanto “*arte do homem*”- *tekhné*, conforme veremos mais à frente – para depois entrar no processo de cientificização – *técnica somada à ciência/tecnociência* – ou tecnologia.

No que se refere à cibercultura, ela não se mostra “só” como uma tecnocultura, ela passa a não nos dizer “somente” da junção de um projeto técnico, mas de uma relação estreita e muito particular desenvolvida com a sociedade e a cultura contemporânea. Ela se mostra de modo a apontar para um novo estilo de cultura tecnológica vivida na contemporaneidade, abrigando uma complexidade de fenômenos e de múltiplas interpretações.

É no curso das transformações socioculturais e nas mudanças implicadas na vida humana que a cibercultura deve buscar ser compreendida, para além de visões unificadoras,

apontando para a necessidade de buscarmos compreensões sobre o fenômeno técnico em sua totalidade.

Ela nasce no surgimento dos *mass media*, mas é no terreno da contemporaneidade que ganha contornos definidos, a partir do computador pessoal e o encontro das telecomunicações com a informática, com o nascimento da internet. A cibercultura mantém como pano de fundo o cenário contemporâneo e suas nuances, em um jogo que se dá entre a *socialidade*¹³ e a técnica contemporânea, “transformada em instrumento convivial”, como refere Lemos (2007, p. 90).

Nesse toar, os estranhos paradoxos no momento contemporâneo podem revelar-se diante de seu cenário confuso e de tantas possibilidades que nos são apresentadas com as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs).

O homem hipermoderno se aproxima da tecnologia de modo a desfrutá-la em suas infinitas possibilidades, por meio dos aparatos tecnológicos de última geração conectados à internet, que medeiam a vida cotidiana e que fazem parecer que tudo é possível, acessível, renovável. Tudo parece se colocar a serviço da “vida líquida” (Bauman, 2004) do homem hipermoderno diante do imperativo da inovação e da sua constância perante as imposições do capitalismo, do consumo e da exploração das coisas, em sua última instância, até o seu descarte.

Manifesta-se hoje a era promissora das concretizações tecnológicas previstas no imaginário do século XX diante das transformações tecnocientíficas que seguiam em curso, a era do *fast food* de inovações, afirmando a facilitação da vida cotidiana, mas que podem se mostrar de modo a acentuar as angústias do homem hipermoderno e apelar para o desfrute e o prazer imediato: “Quer comida? *Ifood!*”; “Transporte? UBER, 99POP!”; “Ginástica? *Nike Training Club!*”; “Sente-se sozinho(a)? Conecte-se!”; “Cansada(o) dos serviços domésticos? Robôs aspiradores de pó, máquinas de lavar louças automáticas, cadeiras de massagem!”;

¹³ O termo *socialidade* e sua compreensão são utilizados por Michel Maffesoli. *Socialidade* diferencia-se da sociabilidade que está ligada a agrupamentos que têm uma função precisa, ao mesmo tempo objetiva e racional. O indivíduo insere-se na lógica do dever ser. Já a *socialidade* está ligada a uma fenomenologia do social, na qual os sujeitos desenvolvem agrupamentos festivos, empáticos, baseados em emoções compartilhadas e em novos tribalismos. A socialidade refere-se ao vivido, ao presente, ao estar junto-com. Segundo Maffesoli, a vida contemporânea é marcada pela socialidade e não sociabilidade. *Notas de Lemos* (2007, p. 21).

“Cansado(a) dos canais de TV abertos? *Amazon Prime, Netflix!*”; “Quer ouvir música? *Alexa!*”¹⁴.

A era da “*internet das coisas*”, premissa da Quarta Revolução Digital (Schwab, 2016), passa a assumir esta máxima: possibilidades. Com a fusão do mundo físico ao mundo digital conectado com a internet, revelam-se dispositivos inteligentes que manifestam a possibilidade de desfrute da inteligência artificial, buscando atender às necessidades de conforto, segurança e comodidade - a exemplo de eletrodomésticos, maçanetas de portas, relógios inteligentes, *GPSs, Bluetooths*, elevadores, tecnologias de reconhecimento facial e telas microssensíveis-, aperfeiçoamentos ilimitados que seguem em curso, tantos, que sequer nos damos conta.

Na concepção de Bauman (2004; 2007; 2011a), vivemos na chamada “Modernidade Líquida”, termo utilizado para definir a passagem dos tempos modernos para a contemporaneidade. Em referência ao modo de viver da contemporaneidade, a “vida líquida” pode mostrar-se de modo a se contrapor à solidez, promovendo um realce à “liquidez” e aos seus sinônimos como a fluidez, a leveza e a rapidez, podendo dizer também da inconstância ou a intolerância para suportar aquilo que é durável.

A Modernidade Líquida nessa perspectiva pode dizer de “uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (Bauman, 2007, p. 7).

Em suma: a vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante. As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram esse tipo de vida são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho sem volta. A vida líquida é uma sucessão de reinícios, e precisamente por isso é que os finais rápidos e indolores, sem os quais reiniciar seria inimaginável, tendem ser os momentos mais desafiadores e as dores de cabeça mais inquietantes. Entre as artes da vida líquido-moderna e as habilidades necessárias para praticá-las, livrar-se das coisas tem prioridade sobre adquiri-las. (Bauman, 2007, p. 8)

¹⁴ *Alexa* é o nome da assistente virtual da *Amazon*, introduzida em 2014 junto com o *Echo*, sua primeira caixa de som inteligente. Diferente do que *Apple*, *Google* e *Microsoft* faziam até então, com *Siri*, *Google Assistente* e *Cortana*, a *Alexa* já nasceu com foco em atender o usuário nas tarefas do dia a dia. Assim como suas concorrentes, a *Alexa* é uma assistente conversacional, capaz de entender contexto até certo ponto e executar tarefas simples, como configurar alarmes, informar a situação do trânsito ou a previsão do tempo, executar uma lista de músicas ou reproduzir *podcasts*. Disponível em <https://tecno.blog.net/295738/o-que-e-a-alexa-ou-melhor-quem-e>

No que diz respeito ao individualismo, este pode caminhar para o narcisismo exacerbado diante da precariedade dos vínculos humanos, que podem se mostrar confortavelmente frouxos. Diante da ausência de conforto existencial, somos levados a manter o “estranho” a uma distância segura, evitando encontros e envolvimento. Sobre isso, Bauman (2011a) pontua que “o estranho é um obstáculo; o encontro é um incômodo e um atraso. Na rua, não se pode fugir de estar um *ao lado* do outro, mas tenta-se fortemente não se estar-com o outro” (p. 43).

Por sua vez, para Lipovetsky (2005; 2016), no momento contemporâneo estamos diante da exacerbação das características advindas desde a Modernidade – passamos a viver uma Hipermodernidade –, e que entre outras implicações, pode se mostrar de modo a desembocar em uma Era do Vazio, na qual as incertezas e angústias do homem contemporâneo podem se manifestar de modo acentuado.

Essas exacerbações podem se mostrar ainda mais acentuadas no cenário contemporâneo, por meio de cobranças por desempenho, alta produtividade acadêmica e no trabalho, tomados como ideais de “subir na vida”, premissas do imperativo neoliberal.

Sob o olhar do imperativo neoliberal do desempenho, o tempo se transforma em “tempo de trabalho”, somados à coação fatal de “ter de trabalhar” diante da facilidade de deslocamento das máquinas, agora assumidas nos aparatos tecnológicos digitais portáteis. Como remete Han (2017), a sociedade do desempenho reverbera em uma sociedade do cansaço: “Um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando (...), o meu aqui e o teu lá. Um cansaço calado, cego, dividido” (p. 71-72).

Ainda na concepção de Han (2017a), a sociedade contemporânea delinea-se a partir do que ele aponta como sendo a “transparência”. Em seu livro *A sociedade da transparência*, o autor procura ponderar sobre o conceito de transparência como sendo o incentivo a uma sociedade cada vez mais positiva, que passa a se mostrar de modo a reforçar a dimensão do igual e a desconsiderar a alteridade, bem como quaisquer vestígios do que é considerado diferente ou, em sinônimo, negativo. A compreensão de negatividade, deste modo, passa a dizer de uma dimensão do singular, que aponta para o que há de próprio em cada ser-humano.

Esse conceito permeia o olhar com que o autor passa a compreender o modo como a sociedade contemporânea passa a se apresentar, levando em consideração que a pressão por transparência tornou-se uma mudança de paradigma, mostra-se como “uma coação sistêmica que abarca todos os processos sociais, submetendo-os a uma modificação profunda” (Han, 2017a, p. 11) e que embora enfatize o tema da liberdade de informação, se desdobra de modo

abrangente para os âmbitos político, econômico e social, se mostrando de forma a influenciar nos modos de ser e de estar do homem no mundo contemporâneo.

Diante desses apontamentos, para o autor supracitado, todos os fenômenos sociais, as ações humanas, as compreensões sobre o espaço e o tempo se mostram sob a égide da transparência e desdobram-se de tal modo que ainda não podemos concluir com exatidão sobre a dimensão do seu real alcance, mas os seus impactos podem refletir hoje no realce a uma cultura da exibição, que de tão transparente e iluminada passa a constituir um “mundo desnudo” (Han, 2017a. p. 15), espetacular e pornográfico, proliferando-se em uma massificação do positivo.

(...) As coisas se tornam transparentes (...) quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação. As ações tornam-se transparentes quando se transformam em operacionais, quando se subordinam a um processo passível de cálculo, governo e controle. O tempo se torna transparente quando é aplainado na sequência de um presente disponível. Assim, o também futuro é positivado em um presente otimizado. O tempo transparente é um tempo sem destino e sem evento. (...) As coisas tornam-se transparentes quando depõem sua singularidade e expressam unicamente no preço. O dinheiro que iguala tudo com tudo desfaz qualquer incomensurabilidade, qualquer singularidade das coisas. Portanto, a sociedade da transparência é um abismo infernal (*Holle*) do igual. (Han, 2017a, p. 10)

É também no contexto da sociedade da transparência e da sua relação com a Era da Informação, especificamente no diálogo com as mídias digitais, que Han (2017a) busca refletir como a hipercomunicação e a hiperinformação nesses espaços podem reverberar na construção e difusão de pós-verdades – cabe realçar que o termo utilizado pelo autor em sinônimo de pós-verdades, é “falta de verdade”.

Na concepção de Lorente (2017), um caminho possível para compreendemos o conceito de pós-verdade pode iniciar-se na reflexão sobre o encarceramento de nossas crenças, que implica na impossibilidade de questionar tudo aquilo que possa colocá-las em questão.

Nessa direção, para a autora supracitada, a pós-verdade relaciona-se à construção dos fatos que passam a se ajustar a “uma lógica discursiva monoliticamente congruente e invulnerável ao efeito corretivo daquele que possa colocar em questão o sistema de crenças que confere solidez à mente do indivíduo que a sustenta” (Lorente, 2017, p. 01).

Para Lorente (2017), a grande questão a ser refletida sobre as pós-verdades construídas na Era da Informação repousa sobre o determinismo informativo, nos casos em que não colocamos em questão o nosso sistema de crenças ou o que admitimos como

verdadeiro ou não. Somos, deste modo, absorvidos pela hipercomunicação e pela hiperinformação, rapidamente difundidas nas mídias digitais, que, quando da ausência do pensamento reflexivo podem ser tomadas como verdades absolutas e inquestionáveis, padronizando e nivelando os hábitos, costumes e comportamentos dos indivíduos.

Os autores Bado et al. (2020) ponderam que,

(...) nos dias de hoje, a curiosidade humana repousa sobre o terreno fértil da pós-verdade (...), em meio à prevalência de informações erradas, “pós-verdade” foi nomeada, em 2016, como palavra do ano pelo Dicionário Oxford, o que explica tamanha notoriedade da palavra, além de mostrar o quão recente é o assunto. A pós-verdade é um fenômeno contemporâneo, sem vínculo com o factual. Diferente da mentira, a pós-verdade é a escolha de uma suposta verdade por afetividade, ou seja, apenas é “verdade” o que está de acordo com os valores de quem a procura, independentemente de haver ou não comprovação. Portanto, pós-verdade é a aceitação por afinidade de informações manipuladas, cuja origem pode ser verdadeira ou mentirosa, em um mundo em que elas são disseminadas rapidamente. (p. 01)

Muito embora não seja a nossa pretensão nos alongarmos nessa questão, cabe ressaltar que a pós-verdade enquanto “a versão renovada e adaptada do debilitamento pós-moderno da noção de verdade” (Lorente, 2017, p. 01), também diz respeito à grande quantidade de notícias falsas, manipuladas – as chamadas “*fake-news*” –, e a difusão da desinformação, fontes mesmas que, entre outros aspectos, impactam no sistema político-social e na própria democracia.

Segundo Han (2017a), a falta de verdade produzida nas mídias digitais e o modo como os indivíduos produzem e absorvem as informações disponibilizadas no ciberespaço é característico da sociedade da transparência e da sua ausência de negatividade. Para ele, a “sociedade da transparência é uma sociedade da informação. A informação é, *como tal*, um fenômeno da transparência na medida em que está privada de qualquer negatividade. É uma linguagem positivada, operacionalizada” (Hn, 2017a, p. 92).

A verdade, para Han (2017a), é compreendida como aquela que não se mostra estagnada diante da massa positiva de dados e informações, fechadas em “espaços-bolhas”, mas aquela que faz com que “a realidade se manifeste ela própria cada vez de modo diferente e de súbito, no qual aparece uma nova luz” (p. 21). Assim, podemos perceber que:

(...) transparência e verdade não são idênticas. A verdade é uma negatividade na medida em que *se põe e impõe*, declarando tudo o *mais* como falso. Acúmulo de informações, por si *sós*, não produzem qualquer verdade; faltam-lhes direção, saber e o *sentido*. (...) A hiperinformação e a hipercomunicação gera precisamente a *falta de verdade*. (...) Mais informação e mais comunicação não afastam a fundamental *falta de precisão do todo*. Pelo contrário, intensifica-a ainda mais. (Han, 2017a, p. 24-25)

Outro aspecto que podemos pontuar sobre os espaços que vão se configurando nas mídias digitais é de que, paradoxalmente, embora as mídias digitais tornem-se cada vez mais “espaços-bolhas”, nos mundos conectados com as redes de internet adentramos na possibilidade de sermos transportados para onde quisermos.

Contudo, seja experienciando a mídia digital como “espaços-bolhas”, seja assumindo a possibilidade de adentrar e ser transportado para espaços vários através das telas, podemos compreender que estamos diante de espaços que não fundam o “meu lugar” enquanto morada no mundo.

Isso implica dizer que atravessados pela cibercultura, o nosso lugar no mundo pode ganhar novo sentido no cenário contemporâneo. A conotação de mundo, de *ethos*, lugar seguro e familiar que nos acolhe, pode revelar um desabrigo diante do atravessamento das várias interrupções de fluxos contínuos difundidos pelas informações por meio dos signos digitais.

Também o nosso lar-casa passa a assumir uma nova compreensão, transforma-se em “*hardware-casa*”, tanto em sua estrutura física, quanto no sentido do ritualizado e do mítico que o revela como “a alma da casa” e que abriga o paraíso da nossa privacidade, como refere Lemos (2007).

Ainda na compreensão do autor supracitado, hoje, com a internet, o nosso lar-casa torna-se ponto de aglutinação de informações, quase que como uma espécie de buraco negro, onde, além de encontrarmos as formas tradicionais de captação da matéria, nos deparamos com energia de informação, de palavras, imagens e sons do ciberespaço. Também o tempo se torna outro: não mais o do *Kairós* circular, que flui no dia a dia no “meu tempo”, ele é agora imediato diante das interferências das redes de internet, ele é *Cronos*, linear e positivo.

Como remete Lemos (2003),

O tempo real da comunicação instantânea e o espaço físico comprimido e diluído na fronteira eletrônica do ciberespaço criam uma contradição entre o imobilismo da casa e o nomadismo proporcionado pelas novas tecnologias. Estas permitem que eu esteja em qualquer lugar sempre conectado. Assim, quanto mais a casa é perfurada por canais que nos unem às informações binárias que nos chegam no mundo, mais nos tornamos nômades, *cowboys* do ciberespaço, armados de máquinas de comunicar (*computadores portáteis, celular, wab, pagers, celulares, palm computers*). Podemos assim agir como nômades, num mundo de exílio permanente. Mais uma vez não é o meu espaço físico que conta (minha casa real), mas o ciberespaço (meu endereço eletrônico, minha *home page*...). (p. 121)

Passamos a viver mergulhados na era do “*ciber*” – que é ligado à dimensão das tecnologias microeletrônicas, atravessado pelas tecnologias digitais que se mostram de modo

a mediar as nossas relações com o corpo, o tempo, o espaço e a forma como passamos a compreender o mundo: *Cibercorpo, Cibersexo, Ciberart, Cibermoda, Cibereconômia, Cibercafé, Cibertextos, Cyborgs. ciber-raves*.

A relação intrínseca da tecnologia com a vida humana, enquanto indispensável à vida cotidiana, se apresenta de tal forma que já não mais nos damos conta da sua presença. Ela, pois, penetra em todos os âmbitos da vida e constrói os ideais de progresso e felicidade na medida em que os avanços científicos e tecnológicos se dão, como nos diz Duarte (2010).

Assumimos a tendência de olhar o mundo, tudo que nele existe e a nossa própria existência através de uma ótica técnica, que pode se mostrar de modo a se colocar a serviço da exploração, da subordinação e controle de que tudo o que existe: tecnificamos a nossa relação com o mundo. Sendo assim, Duarte (2010) analisa que não se torna mais adequado afirmar que a tecnologia circunda a nossa vida “(...) visto que ela de fato se interpõe e determina previamente nossas relações conosco mesmos, com os outros e com a natureza (...)” (p. 121).

Os benefícios decorridos dos avanços e descobertas tecnológicas ao longo do século XX não devem ser descartados, porém, trata-se também de pensar sobre os desdobramentos do controle tecnológico do mundo e seus possíveis malefícios.

Para Lemos (2003), no século passado foi construído um imaginário para o século XXI que nos colocava diante da oscilação entre os fascínios de uma era caracterizada por robôs e máquinas voadoras em um mundo asséptico, mas que, ao mesmo tempo, nos alertava aos perigos do controle maquínico da vida humana, da perda das relações sociais autênticas e de um afastamento perigoso da natureza: a exemplo do que se mostra no filme *Matrix Reloaded*¹⁵, ilustrando esse imaginário caótico.

Por sua vez, a cantora baiana, Pitty, em sua música intitulada “Admirável Chip Novo”¹⁶ buscava apontar para o controle tecnológico e a manipulação da vida humana, referindo-se a um momento específico em que o indivíduo da canção se dá conta do domínio tecnológico na sua vida e busca se libertar, mas, assustadoramente, se vê lançado em um espiral de influências que impedem a sua libertação: “Pane no sistema alguém me desconfigurou, aonde estão meus olhos de robô? Eu não sabia, eu não tinha percebido, eu sempre achei que era vivo. Parafuso e fluido em lugar de articulação, até achava que aqui

¹⁵ Matrix diz respeito a uma saga de filmes de ficção científica, que aborda a questão do universo da Inteligência artificial e da simulação por meio das máquinas, apontando a utopia criada entre a relação do homem com a tecnologia, de modo a se tornar possível manipular a realidade e a humanidade. Ver mais em: <https://www.netflix.com/br/title/20557937>

¹⁶ Canção lançada no ano de 1993, composição de Priscila Novaes Leone. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=aXJ_Ub1xbhw

batia um coração. Nada é orgânico, é tudo programado e eu achando que tinha me libertado! Mas lá vêm eles novamente eu sei o que vão fazer: reinstalar o sistema! Pense, fale, compre, beba, leia, vote, não se esqueça, use, seja, ouça, diga, tenha, more, gaste e viva (...)! Não, senhor! Sim, senhor! Não, senhor! Sim, senhor!”

Hoje, alguns exemplos que buscam nos alertarem para o perigo de nos perdermos diante das implicações do mundo tecnológico podem ser ilustrados em séries de TV como *Black Mirror*¹⁷, que mostra o lado negro da vida cotidiana atrelada à tecnologia, o filme *Ela - “Her”*¹⁸, que busca abordar a mediação das relações humanas por meio das máquinas de inteligência artificial e por último e mais recente, o documentário *Dilema das Redes*¹⁹, que busca descortinar o que está por trás do uso das mídias digitais como os sites de redes sociais on-line, como o *Instagram*.

No fundo, as três produções buscam nos abrir às possibilidades reflexivas sobre o modo como utilizamos a tecnologia, de forma a nos alertar para os possíveis impactos na vida humana, nos levando ao questionamento: Para onde estamos caminhando? O que nos aguarda para o século que se segue? Na era da cibercultura, como passamos a refletir sobre o modo como somos no mundo, atravessados pelas tecnologias digitais? O perigo estaria no seu uso ou na possibilidade de nos perdermos daquilo que é humano diante da fuga de pensamentos sobre elas?

Nesse toar, diante das sucessivas transformações tecnológicas que seguem em curso e nos lançam ao cenário predominantemente tecnológico-digital da cibercultura, Lemos (2003; 2007) ressalta que é importante observarmos que é no terreno da dominação energética e material do mundo que a cibercultura cresce, no reino do *Gestell*, mas vai se sedimentar, aos poucos, em uma natureza já dominada:

Se para Heidegger a essência da técnica moderna estava na requisição energético-material da natureza para a livre utilização científica do mundo, a cibercultura seria uma atualização dessa requisição, centrada agora na transformação do mundo em dados binários para futura manipulação humana

¹⁷ *Black Mirror* é uma série de televisão britânica antológica de ficção científica, centrada em temas obscuros e satíricos que examinam a sociedade moderna, particularmente a respeito das consequências imprevistas das novas tecnologias, alertando para um futuro próximo no qual a natureza humana e a tecnologia de ponta entram em um perigoso conflito. Disponível em 05 temporadas na plataforma de filmes e séries Netflix. Ver mais em: <https://www.netflix.com/br/title/70264888>

¹⁸ Filme de ficção científica, indicado a 05 Óscares, no ano de 2013, “Ela” se baseia em uma história de amor incomum que explora a relação entre o homem contemporâneo e a tecnologia, mediados pela máquina a partir de um sistema de inteligência artificial. Ver mais em: <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-206799>.

¹⁹ *Dilema das Redes* ou *The social dilemma* é um documentário lançado em 9 de setembro do ano de 2020, pela plataforma de Netflix, em que especialistas em tecnologia e profissionais da área fazem um alerta sobre os impactos devastadores sobre a democracia e a humanidade. *Trailer* disponível em <https://www.netflix.com/br/title/81254224>

(simulação, interatividade, genoma humano, engenharia genética, etc.).
(Lemos, 2003, p. 02)

Por sua vez, Heidegger (2012), salientando a necessidade de refletirmos sobre a nossa relação com a técnica moderna e os seus produtos, abordou a Questão da Técnica²⁰ (*Die Frage nach der Technik*, 1947-1953) em uma conferência ministrada na cidade de Munique, na Alemanha, buscando pensá-la filosoficamente para além das benesses ou perigos advindos dos aparatos tecnológicos, para pensá-la em sua essência (Com-posição- *Ges-tell*), o que demanda “a superação de nossa atitude oscilante entre o louvor das maravilhas da moderna tecnologia e o temor do desastre tecnológico mais sombrio” (Duarte, 2010, p. 122).

A técnica sempre esteve presente na cultura humana e sua aceção original vem do grego *tekhne*, traduzido por arte (a *tekhne* é a arte, produção do homem). Contudo, o modo de descobrimento que rege a técnica moderna constituindo-se uma tendência técnica, iniciada desde Platão e Aristóteles na Idade Antiga (Critelli, 2002), se mostra diferente do modo de descobrimento observado com os gregos, em que o pro-duzir foi chamado de *poiésis*.

Para Heidegger (2012), a técnica moderna em sua essência passa a se mostrar enquanto um modo de pro-dução que visa explorar por meio do cálculo, do controle e da segurança, manifestando uma pro-vocação da natureza (*physis*), buscando trazer à luz aquilo que foi produzido, mas impondo à natureza a pretensão de explorar e fornecer energia beneficiada e armazenada, ou seja, como fundo de estoque e reserva (*Bestand*).

A técnica moderna, nessa direção, é uma forma de descobrimento dos entes, não é um simples meio para alcançar um fim, é um modo de produção de verdade: “A técnica não é,

²⁰ Considerações: 1) Heidegger, em sua Analítica Existencial, na obra *Ser e tempo*, buscou apresentar o modo como o ser e a verdade foram sendo compreendidos ao longo do pensamento ocidental e retoma esse caminho para pensar a questão do esquecimento do ser, propondo, a partir de uma analítica existencial ou analítica do ser, a outro modo de compreender o existir humano, retomando a experiência em suas dimensões ontológicas e que envolvem a historicidade e a temporalidade. Deste modo, a sua analítica existencial busca apontar a diferença ontológica entre ente e ser. Por ente, podemos considerar tudo aquilo que é e que tem manifestação (seja uma imagem, uma casa, uma ideia...) e se mostram como fenômenos, em sua impermanência, ou seja, o ente pode ser compreendido como tudo o que se põe à luz para um olhar, tornando visível o seu ser, perdido ao longo do pensamento ocidental, em que a metafísica, ao buscar responder o que é ser, o faz de forma essencialista, igualando ser e ente e privilegiando o que é considerado real, a partir daquilo que se mostra. O ser torna-se, nessa concepção, substancializado e objetificável. Nessa direção, Heidegger em sua analítica existencial considera que a compreensão do sentido do ser se dá a partir do que se manifesta (Michelazzo, 1999, 2001; Critelli, 2006). 2) Após a chamada viragem (*Kehre*) no modo como Heidegger pensou, as relações entre *ser-aí* (*Dasein*) e ser, iniciada no começo dos anos de 1930 e concluída no final daquela década, a ciência e a técnica assumiram importância decisiva em seu pensamento, mas também radicalmente distinta daquela que se pode observar no projeto de *Ser e Tempo*, período da Ontologia fundamental. Em um segundo momento desconstrutivo, Heidegger já não questiona mais o processo científico da objetificação dos entes no contexto de uma reconstituição da gênese existencial da atitude teórica a partir dos projetos hermenêuticos do *ser-aí*, como em *Ser e Tempo*, mas o pensa resultante do envio epocal do ser que se instaurou na época moderna. A objetivação passa a ser pensada agora como um procedimento científico que especifica a modernidade enquanto época historial (Duarte, 2010).

portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. (...) Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade” (Heidegger, 2012, p. 17).

Por sua vez, *poiésis* é um modo de pro-duzir no qual a atenção desloca-se dos meios que o fizeram aparecer e do resultado final, para o processo misterioso do aparecer, do “deixar vir à presença” ou “deixar - viger” e diz respeito tanto para as coisas que vêm à presença por si mesmas, pela *physis* (coisas da natureza) e pela *techne* (arte do homem – entendida como o saber da produção, o saber que conduz a *poiésis*) (Duarte, 2010).

A *poiésis* sendo a manifestação do modo de desvelamento “do deixar viger” diz respeito à produção da verdade compreendida como *aletheia*, tradução latina da palavra verdade, e se mostrou a maneira grega originária de pensar a verdade. Heidegger (2012) realça nesse modo de pro-dução da verdade enquanto aquilo que “chega”, o movimento de des-velamento do fenômeno em que, ao mesmo tempo em que algo se descobre, algo permanece também oculto.

A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em alguma coisa encoberta chega a des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. (Heidegger, 2021, p. 16)

Duarte (2010) ressalta, porém, que a verdade enquanto desvelamento (*aletheia*) veio a cair no esquecimento após os romanos a traduzirem por *veritas*, que apresenta conformidade e adequação, em relação à coisa representada, impossibilitando de conhecer a essência originária da verdade.

Por sua vez, Heidegger (2012) ressalta ainda que a técnica é um destino historial do homem e, por tal, independe do poder da sua ação, dizendo do modo como o *Dasein*²¹ está

²¹ Além de buscar em sua analítica existencial, apontar a diferença ontológica entre ente e ser, Heidegger também busca apontar a sua compreensão sobre o homem enquanto *Dasein* ou segundo a tradução de Giacóia Jr. (2013) o “*ser-o-aí*”, um ente que entende ser, ou seja, O *Dasein* é o ser-o-aí do ser, ou seja, o lugar em que o ser se mostra. Para Casanova (2015), o *Dasein*: refere-se ao termo “*ser-aí*” e surge na impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica, apontando a dimensão de abertura e de exterioridade em que o *Dasein* se dá. Esse caráter surge na própria tradução alemã da palavra *Dasein*, traduzido como “*ser-aí*” (Casanova, 2015).

“Essa correspondência entre homem e ser que se originam no mesmo deve, entretanto, receber um nome diferente de todos aqueles já apontados pela antiga ontologia²¹, para evitar qualquer forma de objetivação da essência do homem. Heidegger, então, nomeia de *Dasein* um termo alemão corrente que significa ‘existência’. O filósofo poderia ter usado *Existenz* – o vocábulo de proveniência latina, mais adequado ao texto filosófico –, mas prefere o primeiro porque vê em sua composição a possibilidade de veicular com maior clareza o traço determinante da essência do homem. Esta é designada pelo *Da* (aí) do *Dasein*, não para enfatizar o advérbio que o coloca ou fixa em algum lugar, mas para mostrar o estado de aberto que coloca ‘homem e ser’ na correspondência de uma unidade, assim como para circunscrever o lugar de aparecimento e da manifestação das coisas. *Dasein* continua a significar existência, mas agora como um sentido revigorado, longe do velho significado metafísico de simples dado do mundo sensível, para torna-se *ek-sistencia*, ou seja, fazendo recair toda a ênfase no prefixo da palavra para carregar o seu sentido de ultrapassagem e transcendência” (Michelazzo, 1999, p.127).

aberto ontologicamente – os envios do destino – pondo-se a caminho do modo com o qual os entes se deixam desocultar nessa época:

Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. (...) A ação humana só se torna histórica quando enviada a um destino. (...) Como modo de desencobrimento, a *com-posição* é um envio do destino. (Heidegger, 2012, p. 27)

Contudo, Heidegger (2012) não demoniza a técnica, já que se mostra inevitável não utilizá-la na cotidianidade, mas alerta para o perigo de o modo de desencobrimento que rege a *com-posição* tornar-se o único modo de desencobrimento possível, bem como de o pensamento calculante²² manifestar-se como a única possibilidade ao considerar exclusivamente a face do fenômeno que se mostra promissor à exploração e reduzindo o sentido dos entes aquilo que a técnica desvela, pois a imposição da *com-posição* se dá naquilo que se mostra de modo perceptível à disponibilidade, sendo “o modo como o real se desencobre como disponibilidade” (Heidegger, 2012, p. 26).

Haveria, porém, nesse destino de desencobrimento, o poder salvador? Já que Heidegger (2012) nos diz que: “ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva”? (p. 31). Um caminho possível para a salvação estaria em um modo outro de relação com a técnica moderna, no que Heidegger chamou de serenidade, em termo traduzido pelos franceses, de *sérénité*, enquanto uma disposição.

Mediante a disposição de serenidade – que não se refere a uma atitude que se pode assumir conscientemente, pois é uma disposição afetiva que, como tal, possibilita certa abertura ao fenômeno – da qual faz parte o pensamento que medita, pode se tornar possível dizer “sim” e “não” à técnica moderna, pois conforme realça Sá (2017), ela não é um modo superior ou mais verdadeiro enquanto conhecimento.

Sobre a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*), da atitude de dizer “sim” e “não” simultaneamente à técnica moderna, Heidegger (1959) nos diz:

Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer «sim» à utilização inevitável dos objectos

²² “O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*einbesinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe” (Heidegger, 1959, p. 07-08).

técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer «não», impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*). (p. 14)

Por sua vez, Lemos (2003; 2007) cita que o fenômeno técnico contemporâneo que se refere à cibercultura parece se mostrar através da exploração e manipulação do digital pela informação e parece se apropriar dos detritos e sobras da tecnocultura. Essa exploração pode se mostrar em um processo em que as tecnologias microeletrônicas “(...) desmaterializam a natureza pela numerização, situando-se aí a particularidade da cibercultura, com suas implicações socioculturais e políticas correlatas” (Lemos, 2007, p. 257).

O autor supracitado observa não ser à toa o fato de que passamos a assistir a um processo de desmaterialização do mundo através dos *medias on-line*, a exemplos da arte e do entretenimento. Nessa cultura, podemos observar a simulação através das máquinas, a exemplo do que ocorre em treinos de pilotos de avião e aulas para candidatos à retirada da Carteira Nacional de Habilitação (CNH) para veículos automotivos, bem como podemos observar cientistas que simulam fenômenos e sistemas do meio biológico, próteses digitais e nanotecnologias que são implantadas no corpo humano.

Diante disso, podemos compreender que se a modernidade pode ser caracterizada como uma forma de apropriação técnica do social, a cibercultura será marcada, não de modo irreversível, por diversas formas de apropriação social-midiática da técnica por meio da microinformática, a internet e as atuais práticas sociais (Lemos 2003; 2007).

Observa-se, diante disso, que a complexidade de fenômenos que envolvem as tecnologias digitais na cultura contemporânea deve ser pensada sem nos atermos às linearidades ou modelos teóricos explicativos causais, mas no curso mesmo das transformações tecnológicas e suas implicações na nossa existência.

Manifesta-se a urgência que se impõe diante de nós para refletirmos sobre o modo como somos lançamos a esse universo tecnológico em ebulição e o modo como ele pode se apropriar de nossa condição existencial. Como realça Lemos (2003):

O que importa é evitar uma visão de futuro que seja utópica ou distópica e nos concentramos em uma fenomenologia do social, ou seja, nas diversas potencialidades e negatividades das tecnologias contemporâneas. Devemos, mais uma vez, evitar determinismos que estão presentes tanto nos que enxergam as mazelas quanto nos que constataam as maravilhas das novas tecnologias. Devemos nos concentrar nas diversas oportunidades que se abrem e desconstruirmos discursos alicerçados em preceitos que não se comprovam nas atuais estruturas técnico-sociais contemporâneas. (p. 02)

No toar das reflexões Heideggerianas, podemos perceber que não se trata de suprimir a tecnologia ou a ciência, mas de estarmos atentos para a possibilidade, ainda que incerta e

imprevisível, de uma relação mais livre para com as determinações essenciais de nossa época, suscitando a coexistência e a emergência de outras formas de desocultamento (Duarte, 2010).

Para Critelli (2002), a partir do pensamento meditativo, do demorar-se junto às coisas, há a possibilidade de sermos capazes de resgatar o nosso ser e de nos encarregarmos de cuidar da nossa destinação histórica e é aí que reside uma nova ética, nos dizendo respeito à redescoberta do lugar do homem no universo.

No tópico que se segue, buscaremos apresentar as considerações sobre o caminhar metódico percorrido nesta pesquisa.

3 AS TRILHAS PERCORRIDAS NA PESQUISA: o caminhar metódico

(...) A estrada chama, a alma chama, os pés chamam, a vida chama. Andar, sair, caminhar sempre – é isto o que tens a fazer, eterno peregrino, e o que sempre em agonia vens fazendo na insatisfeita busca de ti mesmo. Vai, pois, sem nem saber aonde caminhas. Ainda sem roteiros indagares. Que o mistério da vida só se dá, gratuita e plena, a quem, andando sempre, ama a Viagem porque a Viagem é a estrada e a Estrada é a Vida. (Daniel Lima, Alma Viajeira, 2005)

Este estudo constituiu-se por uma investigação qualitativa e se caracterizou por um processo de compreensão e interpretação do fenômeno a ser estudado. Apresenta um cunho fenomenológico hermenêutico, guiado à luz das ressonâncias da Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger e privilegia a compreensão interpretativa fundada na Hermenêutica Filosófica de Gadamer (1960/1999).

Podemos compreender a pesquisa qualitativa como um tipo de pesquisa que mantém o foco na experiência, que se mostra no modo de “esmiuçar a forma como as pessoas constroem o mundo a sua volta, o que estão fazendo ou o que está lhes acontecendo em termos que tenham sentido e que ofereçam uma visão rica”, conforme ressaltado por Banks (2009, p. 08).

Deste modo, a pesquisa qualitativa pode apresentar-se genericamente como uma atividade situada que localiza o pesquisador no mundo, com realce para práticas interpretativas que o situem em estudos e investigações, que, para Araújo, Oliveira, & Rossato (2017), buscam entender e interpretar os fenômenos em termos dos significados e sentidos conferidos pelas pessoas/interlocutoras.

O pesquisador é considerado como membro do campo que se encontra implicado com o que busca conhecer, ressaltando nesse processo tanto a sua própria experiência, a partir da tessitura de novas possibilidades compreensivas junto ao outro, quanto a reflexão que pode trazer do todo, ainda na compreensão apontada por Banks (2009).

Essa implicação assume uma dimensão própria quando se trata de uma pesquisa fenomenológica hermenêutica. Nessa direção, o poema Alma Viajeira, de Daniel Lima, citado na epígrafe deste capítulo, nos remete ao modo de caminhar da fenomenologia hermenêutica enquanto caminho metódico: o caminho que se faz ao caminhar.

Ao dizermos que o caminho se fez ao caminhar, recorremos a outro modo possível de fazer pesquisa, em que situamos a compreensão do caminho metódico a partir da ideia de

meta-hódos, designado por Feijoo (2018), como sendo um modo de estar junto às coisas que em si mesmo aponta para um caminho compreensivo mais original.

Nesse toar, a ideia de *meta-hódos* nesta pesquisa passa a se mostrar de modo a realçar um caminho que pode apontar para a construção de outras possibilidades de pensar o fenômeno em questão, dizendo de um modo de fazer que vai em direção à conquista “daquilo que, ao mesmo tempo que se mostra, se retrai” (Feijoo, 2018, p. 331).

Essa postura compreensiva, por sua vez, é realçada por Critelli (2006), ao considerar que a perspectiva assumida no caminho metódico iluminado a partir das ressonâncias da fenomenologia hermenêutica considera o voltar-se para os fenômenos que emergem em campo e indagá-los para que se mostrem, nos dizendo de um modo de conhecimento que pode ser designado como aquele que mantém a interrogação como base da compreensão.

Podemos dizer, com isso, que estamos diante de um modo de fazer pesquisa que, buscando compreender a experiência, não se guiou por caminhos ou metas preestabelecidas para chegar a um determinado fim e nem partiu na busca da verdade a partir de categorias e modelos teórico-explicativos, não ficando submetidos a recursos técnico-operacionais que direcionam de antemão o que se deseja controlar, prever e mensurar nos fenômenos estudados.

Essa compreensão se mostra ancorada no pensamento de Heidegger (2012), de que fenomenologia, antes de tudo, aponta para um conceito de método que busca designar o modo *como* os objetos são, e enquanto uma “ciência dos fenômenos” (p. 57) aponta para o aguardar de sua manifestação a partir do que se mostra, tal como por si mesmo se mostra, considerando que o fenômeno diz daquilo que se mostra em si mesmo, que se revela e que constitui o ser.

O fenômeno, deste modo, pode dizer do ente mostrando-se em sua impermanência, remetendo ao que Critelli (2006) descreve como sendo parte do movimento fenomênico “no jogo do ente trazer-se à luz neste fenomênico mostrar-se para um olhar e, então, ser o que nesta luz se mostra e o que nesta luz se oculta” (p. 66).

Partindo desta perspectiva, a pesquisadora foi convocada a assumir – como uma peregrina – a abertura para o novo, buscando não apressar etapas, sem indagar roteiros, lançando-se rumo ao desbravamento dos horizontes das experiências que se colocaram em jogo no encontro dialógico e que, por vezes, mostravam-se ainda misteriosos, diante da também busca de si mesma.

Esse modo de caminhar, na busca da mostração dos fenômenos e suas possibilidades de sentidos, ao serem compreendidos e interpretados, possibilitou a elaboração da experiência

vivida no encontro dialógico entre a pesquisadora e os colaboradores desta pesquisa, chamados de colaboradores-narradores.

Como recursos para a produção de dados – ou “criação de sentidos” –, foram utilizados a Entrevista Narrativa e os Diários de Campo da pesquisadora, tanto no momento das entrevistas, quanto na etapa de perspectiva netnográfica – e que manifestam, consecutivamente, os objetivos de **compreender a expressão e produção de sentidos via imagens no Instagram e descrever e compreender o papel da imagem como via de expressão da experiência no Instagram.**

A transposição da Etnografia para o ambiente da internet ganha a nomenclatura de Netnografia. Segundo a interpretação de Mattos (2011), a Etnografia é designada como aquela que “compreende o estudo pela observação direta, e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas: um grupo de pessoas associadas de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo” (p. 51).

Por sua vez, a Netnografia, como ferramenta metodológica para estudos da internet, passou a ser explorada no final dos anos de 1980, a partir do surgimento da comunicação mediada pelo computador (CMC) e a criação das comunidades virtuais, diante da facilidade apresentada para os grupos se comunicarem em redes. Com isso, os pesquisadores acabaram percebendo a viabilidade de algumas técnicas da pesquisa etnográfica como possíveis para serem utilizadas para estudo das culturas e comunidades agregadas via internet (Fragoso, Recuero, & Amaral, 2011).

Na compreensão de Kozinets (2014), “a netnografia é pesquisa observacional participante baseada em trabalho de campo online. Ela usa comunicações mediadas por computador como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural ou comunal” (p. 61-62). O autor ressalta, ainda, que a essência da Netnografia é ser “uma abordagem participativa para o estudo de culturas e comunidades online” (p.74), o que a diferencia de uma simples coleta e codificação dos dados que estão dispostos on-line.

Embora não seja o foco nos alongarmos nessa questão, cabe ressaltar que apesar de a Netnografia poder apresentar-se como sinônima de Pesquisa Participante – utilizando-se da técnica de Observação Participante, oriunda da Etnografia –, esta é apenas uma das possibilidades do pesquisador, que se apresenta como partícipe do fenômeno investigado e que, ao se identificar, é notado e “misturado” ao seu “objeto” de análise em campo.

Por ser uma técnica de pesquisa que adapta os procedimentos etnográficos comuns e viabiliza a combinação de múltiplos métodos para o contexto on-line, na Netnografia, além da Observação Participante, o pesquisador também pode se valer da Observação Não Participante, em que é possível não ser notado e manter o seu anonimato no campo, a depender do seu foco para a pesquisa em questão. Sobre isso, Kozinets (2014, p. 75) nos explica que:

Alguns estudiosos questionaram, indiretamente, o valor da participação do pesquisador na netnografia (Langer e Beckman, 2005), afirmando que “estudos velados” das comunidades online são às vezes desejáveis. Outros criaram uma linguagem especializada para se referirem a sua adaptação da netnografia, tais como especificar que estavam realizando uma netnografia exclusivamente “observacional” ou “passiva” (p. ex., Beaven e Laws, 2007; Brown et al., 2003; Brownlie e Hewer, 2007; Füller et al., 2007; Maula na e Eckhardt, 2007). A abordagem observacional poderia, inclusive, implicar que os dados interativos e conversacionais das comunidades online poderiam ser tratados como dados qualitativos a terem seu “conteúdo analisado. **(Notas do autor).**

As transformações ocasionadas desde a Revolução Digital passaram a justificar a relevância em se fazer Netnografia. A internet passou a não ser vista como um “não lugar” (Augé, 2019) – perspectiva assumida diante da possibilidade de acesso a todos os lugares possíveis, realçando um espaço “nômade” e transitório –, mas passou a ser compreendida como um lugar rico em manifestações, bem como em práticas culturais que revelam comportamentos, costumes e hábitos.

Desta forma,

(...) a partir da inserção do pesquisador na comunicação mediada por computador para a observação e investigação de práticas culturais e de comunicação, troca-se o campo não por um “não lugar”, mas por um território contíguo ao off-line que tanto constitui um meio de comunicação, um ambiente de relacionamento e um artefato cultural. (Sha, 2005, cit. por Amaral, Natal, & Viana, 2008, p. 36)

Destarte, conforme o até aqui exposto, podemos compreender que a Netnografia se apresenta como uma técnica de pesquisa de abordagem qualitativa para estudos na internet, que se mostra como um modo de viabilizar o estudo de comportamentos e hábitos culturais no universo on-line. De modo abrangente, é uma técnica de pesquisa que busca a compreensão do comportamento cultural, como as pessoas expressam opiniões, gostos, hábitos e costumes, entre outros aspectos. É um modo possível de analisar postagens – compostas pela imagem, recursos audiovisuais, o enunciado textual, menções, compartilhamentos, comentários, tudo o que envolve aquela postagem como um todo.

Contudo, cabe elucidar que nesta pesquisa a perspectiva netnográfica não é utilizada como uma técnica de análise de postagens, mas como modo de viabilizar a entrada da pesquisadora na rede e para a utilização do *Instagram* enquanto campo de observação de imagens. Isso implica dizer que a pesquisadora parte da observação desse campo e mantém prioritariamente uma ênfase na imagem enquanto produtora de sentidos, que pode repercutir nos modos de ser dos indivíduos.

No momento das entrevistas, a pesquisadora buscou assumir a postura de “recolhimento” das narrativas, que pode se mostrar de modo a ultrapassar a simples “coleta” de dados, a partir da compreensão apontada por Cabral & Morato (2019).

As autoras supracitadas apontam que a dimensão narrativa está em sintonia com a perspectiva fenomenológica existencial e se apresenta como sendo a possibilidade de comunicação e a elaboração da experiência. Tal possibilidade é referida como (re)colher o que se manifesta na dinâmica relacional, a partir do encontro dialógico. Nessa perspectiva,

Colher- importa demarcar-remete à relação entre a mão que colhe- ou recolhe- algo que se forja no próprio ato da colheita. Portanto, não se trata de coletar *dado*, como algo pronto, mas de (re) colher modos, visões, compreensões, etc. que se elaboraram da dimensão relacional, pelo cultivo de experiência na relação com uma temática que se quer compreender melhor. O momento de colheita pode ser também, promoção de experiência, em que se ressalta o caráter interventivo desses modos de pesquisar. (p. 91)

Para a compreensão e interpretação dos relatos narrados nas entrevistas e os escritos contidos no Diário de Campo, assumiu-se a perspectiva da “*fusão de horizontes*”, a partir da hermenêutica filosófica de Gadamer (1990; 1999), considerando o movimento do jogo circular-hermenêutico da compreensão, designado a partir do pensamento de Heidegger (2005).

Cabe ressaltarmos, antes de prosseguirmos, que a hermenêutica é uma prática antiga e enquanto a arte de interpretar ou método de interpretação da verdade era praticada em textos bíblicos, literários e jurídicos e teve o seu sentido obscurecido em prol de um entendimento científico ao longo da modernidade.

Diante disso, podemos compreender que a hermenêutica filosófica se propõe a “(...) um resgate de uma forma de entendimento do pensamento diário e da experiência” (Lawn, 2007, p. 63), buscando apontar que o entendimento é aquilo que se destaca quando buscamos compreender algo em nossa vida fáctica, atravessada pela nossa história e a nossa tradição, mediados pela linguagem.

Sem desconsiderar as demais temáticas, a linguagem, particularmente, abarca um horizonte de significância no pensamento Gadameriano. Considerando a história e a tradição,

toda a compreensão só é possível por meio da linguagem, pois ela se revela na dimensão concreta do homem e apresenta-se “enquanto médium [no sentido de espaço, de lugar] universal de comunicação e de compreensão” (Hohden, 2012, p. 07).

O mundo diário, considerando essa perspectiva, passa a apresentar a linguagem atravessada pela tradição como um elemento-chave que torna possível a representação e a mediação da comunicação por meio da palavra, nos marcando enquanto seres históricos.

Contudo, Lawn (2007) ressalta que Gadamer compreende a comunicação a partir da palavra latina *communicare*, sugerindo “aquilo que é compartilhado e aquilo que é mantido em comum” (p. 112). Isso implica dizer que a comunicação através da linguagem não se restringe à simples compreensão de que o objetivo da linguagem é somente comunicar enquanto “transmissão e recepção de dados e informações” (Lawn, 2007, p. 112) de um determinado grupo.

Sem a linguagem não haveria mundo, pois ela trata da “negociação e do ato de fazer sentido de um mundo humano de nossa própria construção” (Lawn, 2007, p. 112). Porém, mais que isso, Gadamer compreende que “o ponto da linguagem é nos permitir, como grupo, como uma comunidade de usuários de linguagem, entender a natureza do ser; o que é o ser e como nos relacionamos com ele é sempre um problema pra nós” (Lawn, 2007, p. 112).

O autor supracitado esclarece que, para Gadamer, “o ser que pode ser entendido é linguagem” (p. 112), o que não implica dizer que tudo o que pode ser compreendido sobre o ser é necessariamente linguístico, mas:

(...) ele sugere que todas as nossas apropriações do ser, na realidade tudo que fazemos e tomamos conhecimento é através da linguagem. (...) o ser é sempre ir além da nossa habilidade de expressá-lo, não somente porque a linguagem é limitada, mas também porque o ser é revelado e oculto pela linguagem. (Lawn, 2007, p. 112-113)

Em vista disso, somos seres históricos constituídos pela linguagem e pela cultura e, à medida que somos na linguagem, passamos por um processo de aculturação, formando uma tradição que enquanto herança é responsável por constituir os nossos pressupostos, pré-conceitos ou conceitos prévios (Lawn, 2007). Ou seja, a tradição é a responsável pelo nosso pré-entendimento de mundo e de onde somos lançados em um horizonte.

Lawn (2007) cita que a tradição é “uma força vital inserida a cultura” (p. 54) e partindo do significado original da palavra tradição, “proveniente do latim, tradere, que significa ‘passar adiante’, a palavra significa atividade de transmissão, passar algo adiante de geração a geração e (...) nunca conseguimos escapar da tradição, pois sempre estamos nela” (p. 54-55).

Isso implica dizer que a tradição não diz de uma mera reprodução que possa cristalizar os nossos horizontes herdados, mas, por ser um horizonte existencial que foge da interpretação racional, é aquela que envolve na transmissão um alargamento de horizontes, manifestando um contínuo processo de re-elaboração, reprocessamento e re-interpretação. Sobre isso, Lawn (2007) nos diz que,

(...) há uma forma de entender esta transmissão como uma ação não reflexiva, negligentemente repetida de pai para filho. Mas, habilidades e práticas transmitidas como parte de uma tradição não são meramente repetidas como uma linha de produção. (p. 54)

Outro ponto importante que cabe realçarmos é que toda a compreensão só é possível por meio da linguagem, considerando a história e a tradição. Revelando que os horizontes não são fixos, a compreensão põe em marcha um movimento contínuo de construção e desconstrução interpretativa, à medida que nos apropriamos de um conceito e que “nesse sentido, na compreensão não se trata seguramente de um ‘chegar a acordo histórico’” (Gadamer, 1999, p. 565).

Como remete Heidegger (2005), compreender é interpretar, pois a interpretação se funda existencialmente na compreensão, de modo que “(...) interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (p. 204). Ou seja, é uma possibilidade que se põe a caminho como (des)velamento de sentidos no próprio campo histórico compreensivo do *ser-aí*, à medida que se apropria da compreensão e anuncia o compreendido, possível pela linguagem.

É ancorando-se na noção de círculo hermenêutico da compreensão apresentado por Heidegger (2005) que Gadamer busca considerar que o movimento de compreensão de algo envolve um movimento contínuo de abertura em que o *Dasein* se lança na existência a partir de perspectivas e pontos-de-vista prévios que constituem o seu horizonte de sentido e que se movem para o futuro às novas compreensões, envolvendo inevitavelmente nesse movimento de apropriação compreensiva a dimensão do tempo, entrelaçando-se com o presente e o passado. O círculo- hermenêutico nos aponta que:

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições.(...) Em todo o princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”. (Heidegger, 2005, p.207)

Dito isto, podemos compreender a afirmação de Gadamer (1960; 1999) ao dizer que todo o entendimento é uma fusão de dois ou mais horizontes, pois isso implica colocar em

jogo no diálogo os conceitos prévios do interprete e do interpretado, mobilizando a um entendimento que seja comum a ambos, por meio da conversação.

Nesse toar, a perspectiva da “ *fusão de horizontes*”, realçando uma dimensão interativa e dialógica no jogo circular-hermenêutico, aponta para um movimento em que a compreensão se projeta nos horizontes que se põem em jogo mediante trocas que estabelecemos por meio da conversação, como um pôr-se de acordo no “(...) qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas de coisa comum a ambos” (Gadamer, 1999, p. 566).

Todavia, é importante esclarecermos que na “ *fusão de horizontes*” o pôr-se de acordo por meio da conversação e chegar a um entendimento que seja comum a ambos não significa dizer a mesma coisa que o outro, mas deixar com que os horizontes compreensivos de cada participante se deixem ver a partir do horizonte em que cada um está situado.

Sobre isso, Gadamer (1960;1999) afirma que:

(...) a conversação hermenêutica tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com a conversação real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como na conversação, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes dessa "conversação" tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. (p. 565)

Em vista disso, não estamos falando em concordância, mas o pôr-se de acordo numa conversação implica considerar que os interlocutores estejam dispostos a isso e que procurem fazer valer em si mesmos o estranho e o adverso. Segundo Gadamer (1960;1999),

(...) quando isto ocorre reciprocamente e cada interlocutor sopesa os contra-argumentos, ao mesmo tempo que mantém suas próprias razões, pode-se chegar finalmente, através de uma transferência recíproca, imperceptível e não arbitrária dos pontos de vista (o que chamamos de intercâmbio de pareceres) a uma linguagem e uma sentença comum. (p. 564)

Na perspectiva da “ *fusão de horizontes*”, a conversação ressalta a necessidade da abertura genuína por meio do diálogo com o outro, que, nesta pesquisa, convidou a pesquisadora e o colaborador-narrador a transitar entre horizontes das experiências – dizendo também do modo como caminhamos com o outro –, podendo construir um outro horizonte por meio da conversação. Nesse toar, Gadamer (1999) ressalta que,

(...) a conversação é um processo pelo qual se procura chegar a um acordo. Faz parte de toda verdadeira conversação o atender realmente ao outro, deixar valer os seus pontos de vista e pôr-se em seu lugar, e talvez não no sentido de que se queira entendê-lo como esta individualidade, mas sim no de que se procura entender o que diz. O que importa que se acolha é o direito

de sua opinião, pautado na coisa, através da qual podemos ambos chegar a nos pôr de acordo com relação à coisa. (p. 560-561)

O jogo circular-hermenêutico a partir do diálogo convocou também a outro modo de intervir, se afastando das intervenções pré-determinadas das pesquisas que se mostram baseadas em modelos metafísicos. As intervenções da pesquisadora se deram nos acontecimentos que emergiram em campo, à medida que caminhou partindo das narrativas e do seu movimento em direção à abertura dos horizontes compreensivos, a partir das experiências que se colocaram em jogo no diálogo.

Nesse sentido, foi o campo quem convocou às aproximações e intervenções possíveis da pesquisadora e enquanto uma ação que se deu no diálogo, mostrou-se afinada com a postura assumida na tradição Etnográfica, enquanto uma pesquisa participante.

Para a realização da etapa etnográfica, permaneceu a consideração do modo de caminhar a partir das ressonâncias da Fenomenologia Hermenêutica, bem como o modo de intervir e compreender os fenômenos partindo da perspectiva Gadameriana da “ *fusão de horizontes*”, considerando o movimento do jogo circular-hermenêutico da compreensão.

A perspectiva etnográfica assumida nesta pesquisa se mostrou a possibilidade de elaboração da experiência da pesquisadora a partir do diálogo com seus horizontes pré-compreensivos e do horizonte imagético que se (des)velou com a entrada e observação do campo de estudo *Instagram*.

Essa possibilidade diante das imagens se mostrou fundamentada no que pondera Gadamer (1960; 1999) ao apontar que o processo de compreensão de algo, seja frente a um texto ou uma imagem – que embora não queira dizer da situação hermenêutica idêntica à que se coloca em jogo na conversação entre duas pessoas face a face –, manifesta formas de interpretação que não são, em si mesmas, linguísticas, mas que pressupõem a linguisticidade e que também implicam uma conversa entre os horizontes do autor e do intérprete, caracterizando a situação do pôr-se de acordo nessa conversação, diante do estranho e do adverso.

A perspectiva da “ *fusão de horizontes*”, deste modo, se fez possível, já que frente a uma imagem projeta-se sobre o que é observado numa outra e nova luz, pois como toda interpretação, “traduzir” a imagem implica uma reiluminação, pois,

(...) tal como na conversação (...) nos pomos no lugar do outro para compreender seu ponto de vista, também o tradutor procura pôr-se por completo no lugar do autor. Mas isso não proporciona, por si somente, nem o acordo na conversação nem o êxito na reprodução da tradução. (Gadamer, 1999, p. 563)

Essa nova luz procedente dos horizontes pré-compreensivos de quem observa – ou o intérprete – são determinantes, porém, não como um ponto de vista próprio que se fixa, mas, antes, como uma opinião e possibilidade que se aciona e se coloca em jogo, ajudando a apropriar-se de verdade do que diz o texto/imagem em que “a situação do tradutor e a do intérprete vêm a ser, pois, no fundo a mesma” (Gadamer, 1999, p. 564).

A seguir, buscaremos apresentar algumas considerações das demais etapas que se entrelaçam ao caminho metódico desta pesquisa.

3.1 O contexto da pesquisa

Os participantes da pesquisa, convidados para a participação nas entrevistas e chamados de colaboradores-narradores, foram quatro usuários da rede social on-line *Instagram*. São eles:

Quadro 1 – Participantes da pesquisa

Nome	Idade	Grau de instrução/ocupação atual	Frequência de acesso ao <i>Instagram</i>	Tipo de entrevista realizada
Raul	35 anos	Superior completo/Professor de Letras	Diária	Presencial
Giovanni	38 anos	Superior incompleto/Instrutor de Libras	Diária	Presencial
Bianca	26 anos	Superior completo/Consultora de R&S PL	Diária	Presencial
Vanessa	27 anos	Superior completo/Psicopedagoga	Diária	On-line

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Sendo, ainda, essa amostra escolhida intencionalmente pela pesquisadora a partir dos critérios de inclusão e adequação ao objeto de estudo. Para Fontanella et al. (2011):

Nas amostras não-probabilísticas (intencionais), tal definição é feita a partir da experiência do pesquisador no campo de pesquisa, numa empiria pautada em raciocínios instruídos por conhecimentos teóricos da relação entre o objeto de estudo e o corpus a ser estudado. (p. 389)

Os critérios de inclusão foram: usuários ativos, com perfis abertos; acima de dezoito anos; residentes na cidade do Recife e imediações. Foram excluídos da pesquisa os usuários que não estiveram em adequação com os critérios de inclusão e os usuários que não desejaram colaborar com a pesquisa, bem como perfis considerados de influenciadores digitais ou pessoas consideradas públicas e famosas, como, por exemplo, artistas e cantores.

O processo de escolha intencional da amostra se deu no perfil pessoal da pesquisadora e iniciou-se com a busca de contas/perfis de usuários localizados na cidade do Recife, a partir do uso dos termos “#recife” e “#Recife”, digitados no campo de pesquisa do *Instagram*, demarcado pelo ícone representado por uma “lupa”.

A pesquisa retornou dezoito contas de usuários que, inicialmente, se adequaram ao critério de inclusão de “perfis abertos” e foram contatados pela pesquisadora por meio do recurso privado “direct”, convidados a participar de uma entrevista.

Dos 18 perfis, 6 não visualizaram a mensagem e não retornaram resposta, sendo excluídos do critério de inclusão “usuários ativos”; 4 eram menores de 18 anos; 3 dos usuários contatados não se mostraram interessados em colaborar e, por fim, 5 usuários atenderam aos critérios de inclusão e se mostraram interessados em colaborar com a pesquisa. Um dos possíveis colaboradores desistiu da participação, não especificando o motivo e não retornando mais as mensagens do “direct”.

Após os quatro usuários se mostrarem interessados na participação da entrevista, o contato foi estendido para o aplicativo de troca de mensagens WhatsApp, por meio do qual foram esclarecidos todos os pontos pertinentes à pesquisa.

Após o aceite na participação, os quatro participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e foi disponibilizada uma cópia para cada colaborador. Destes, três foram assinados de modo presencial no dia e hora marcados para a entrevista presencial, após a leitura conjunta do mesmo, e um deles foi assinado à distância pelo colaborador(a) e devolvido por e-mail, já que a sua entrevista foi realizada na modalidade on-line, devido à pandemia da Covid-19, diante da necessidade da aderência à quarentena como medida de biossegurança. Os termos do TLCE também foram alterados em conformidade à mudança para a entrevista remota.

A colheita das narrativas somente foi realizada após a aprovação e autorização do Comitê de Ética em pesquisa, sob o número CAEE: 26180119.2.0000.5206, no qual foram considerados todos os aspectos éticos que se relacionam às pesquisas que envolvem seres humanos.

Por sua vez, a etapa de perspectiva netnográfica referiu-se ao campo de estudo *Instagram* e para atender ao objetivo de **descrever e compreender o papel da imagem como via de expressão da experiência no *Instagram***, buscou ancorar-se nas etapas consideradas por Robert Kozinets (2014), que apontam inicialmente para a necessidade de elaboração de um desenho de estudo inicial sobre o campo, de modo a contemplar as etapas da pesquisa,

como: a elaboração dos critérios de inclusão/exclusão, a escolha dos recursos para a colheita de dados e por que viés se dará a análise e interpretação dos dados recolhidos.

Como critérios de inclusão, consideramos: a entrada da pesquisadora 5 dias em campo, 30 minutos por dia, sem horário de entrada específico, transitando entre o *feed* e perfis abertos dos usuários. Como critérios de exclusão, temos: perfis fechados de usuários, bem como perfis e/ou conteúdos publicados por influenciadores digitais, pessoas públicas ou famosas. Foi demonstrada, ainda, no desenho inicial do estudo, a necessidade de criação de um perfil no *Instagram* que fosse específico para a realização da colheita de dados.

Como recursos para a produção de dados utilizamos a Entrevista Narrativa e o Diário de Campo, e para a etapa de perspectiva netnográfica optamos por utilizar a observação do campo *Instagram*, as anotações da pesquisadora em seu Diário de Campo²³ e a colheita de dados arquivais²⁴, priorizando as imagens.

No total, foram colhidas 320 imagens na etapa de perspectiva netnográfica, que, juntamente com a observação do campo *Instagram* e as anotações no Diário de Campo, serão utilizadas como complementares ao momento das análises das entrevistas com os colaboradores-narradores, conforme será exposto no capítulo sobre a análise interpretativa de dados.

Cabe ressaltar, não serão expostas as 320 imagens, mas nos momentos em que forem trazidos os trechos do Diário de Campo da etapa da perspectiva netnográfica, algumas imagens serão selecionadas a partir de sua relevância para os fenômenos a serem compreendidos, em diálogo com os momentos pontuados das entrevistas.

No que se refere à Entrevista Narrativa, também utilizada como recurso para produção de dados nesta pesquisa, de acordo com Flick (2013), é considerada aquela em que os colaboradores da pesquisa são convidados a narrar a sua experiência a partir de uma pergunta chamada de “pergunta narrativa geradora” ou “pergunta disparadora”, com o objetivo de delimitar o campo de interesse.

Nessa perspectiva, compreende-se que “na entrevista narrativa o informante é solicitado a apresentar a história de uma área de interesse a que tenha participado, em uma narrativa improvisada” (Hermanns, 1985, cit. por Flick, 2013, p. 116), apresentando, de modo

²³ Em pesquisas Netnográficas, assumindo a nomenclatura de notas de campo por Kozinets (2014).

²⁴ Na compreensão de Kozinets (2014) os dados arquivais ou arquivos de dados se referem ao conteúdo que já se encontra postado, no qual o pesquisador não interfere nos dados que já se encontram disponíveis. São dados visuais como imagens, vídeos, *emojis* ou mensagens escritas.

geral, relatos mais longos e não devendo haver intervenções diretivas ou avaliativas por parte do pesquisador.

As narrativas nesta pesquisa – consideradas como os fios que tecem as tramas da rede do *Instagram* – se ancoraram na compreensão do filósofo Walter Benjamin (1987), realçando a importância de que ao narrar há a possibilidade de o narrador entrar em contato e elaborar a sua experiência.

Em sua obra *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesko*, o autor nos convida a pensar a importância das narrativas como um discurso vivo, mostrando-se de modo a possibilitar a aproximação com aquilo que é vivido e que quando é contado a partir das Histórias, pode tornar possível mobilizar à construção de novos sentidos, que se abrem a partir da experiência narrada.

Por sua vez, a figura do narrador se entrelaça à imagem do narrador viajante, rico em histórias para contar. Fulgura-se, ainda, na figura do camponês sedentário e na do marinheiro comerciante, enraizados com a sua terra e seus costumes, conhecedores das histórias e da tradição, cercados de indivíduos que ouviam, criavam e (re)contavam histórias, passadas de geração em geração. Ambas as figuras se intercambiavam de múltiplas maneiras e foram considerados os primeiros mestres da arte de narrar.

Na figura do narrador é também realçada a importante tarefa de trabalhar junto ao outro a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros –, transformando-a em um produto sólido, útil e único de modo a sustentar a tradição e a sabedoria que era transmitida a partir do conselho, de geração em geração.

Nesta pesquisa, a partir do convite feito por Benjamin, considerou-se a importância dos relatos orais e a ideia do narrador, de modo a buscar realçar a possibilidade de aproximação dos horizontes compreensivos da pesquisadora com os dos colaboradores-narradores, a partir de relatos partilhados no encontro dialógico.

Na perspectiva do encontro dialógico e da consideração do círculo hermenêutico da compreensão, a arte de narrar não mergulha a narrativa em um ato solitário, considera, pois, que ela abarca a dimensão da partilha e da comunhão, seguindo em um fluxo de experiências que se intercambiam e se colocam em jogo no diálogo, se mostrando de modo a manter firme a relação entre quem ouve e quem conta, pois “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros e incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes”, nos afirma Benjamin (1987, p. 201).

Nesse toar, as narrativas se mostraram como via de acesso para a possibilidade de abertura de caminhos para a reflexão e a construção de sentidos que se deram em um intercâmbio de experiências entre a pesquisadora e os colaboradores-narradores, a partir da pergunta disparadora: “como é para você usar o *Instagram*?”.

O próprio ato de pesquisar, para Cabral & Morato (2019), realça a dinâmica que convoca à consideração da importância do outro, de modo a valorizar – para a compreensão do fenômeno a ser compreendido – a interlocução entre quem pesquisa e quem é pesquisado, que em uma troca de experiências ressalta o encontro como dimensão fundamental, pois “pesquisar se relaciona à experiência entre humanos/as, em que ocorrem afetações, repercussões, mobilizações, desalojamentos, interrogações, provocações e afetos” (p. 86).

Em uma pesquisa qualitativa que caminha em sintonia com a fenomenologia hermenêutica, a possibilidade comunicativa compreendida na entrevista narrativa passa a dizer da possibilidade de uma comunicação que não se funda mediada pela razão, mas, ao partilhar compreensões em comum por meio do discurso, se funda na coexistência que o *Dasein* é. Sobre isso Heidegger (2005) cita que:

Comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito. A co-presença já se revelou essencialmente na disposição e compreensão comuns. O ser-com é *partilhado* “explicitamente” no discurso. Isso significa: o ser-com já é, só que ainda não partilhado porque não o apreendido e apropriado. (p. 221)

Por sua vez, para Critelli (2006) o discurso, ao realçar a importância da relação entre quem conta com quem ouve, remete ao que a autora define como sendo o testemunho, pois embora o discurso por meio da palavra possa tornar possível acolher e manifestar sentidos, o que é desencoberto e expressado precisa ser visto e testemunhado pelos outros para se consolidar, pois “sem testemunho, o desvelado e o desvelamento, o revelado e a revelação esvanecem-se, dissolvem-se. (...) Sem o testemunho, não há manifestação” (p. 85).

Como complementar às entrevistas, optamos por utilizar os Diários de Campo. Enquanto produção de dados, os Diários são registros particulares que contêm relatos e reflexões que pertencem ao próprio pesquisador, sendo de natureza íntima. Para Altrichter & Holly (2015), os Diários podem abranger também vários elementos como “dados obtidos mediante observação, entrevistas e conversas informais (...) outros “objetos achados” como fotografias, cartas, vídeos, sites, wikis, blogs” (p. 84).

São, ainda, recursos que viabilizam a compreensão de si, se mostrando presentes desde o início da cultura europeia:

Desde o início da cultura europeia escrevem-se textos com os quais o homem visa aumentar a compreensão de si próprio, perceber seus autoenganos e exprimir e mitigar o sofrimento. (...) Entre os diários que investigaram o eu e suas condições circundantes houve desde as Confissões de Santo Agostinho até os inúmeros diários anônimos onde pessoas escrevem sobre suas vidas. (Altrichter & Holly, 2015, p. 80)

Nesta pesquisa, os Diários de Campo são compreendidos a partir do sentido considerado por Aun e Morato (2005), que utilizam a nomenclatura “Diários de Bordo” e os apresenta enquanto a possibilidade de aproximação com a experiência vivida pelo indivíduo e a “criação de sentidos” por meio das narrativas-escritas.

Destarte, os registros escritos a próprio punho pela pesquisadora reverberaram na possibilidade de viabilizar a abertura em direção à compreensão de si mesma e da elaboração da experiência vivida, considerando, diante da pluralidade de conteúdos que se manifestaram, a afinação e o diálogo com as suas impressões, inquietações e disposições afetivas, tanto no momento da etapa de perspectiva netnográfica, quanto no momento das entrevistas com os colaboradores-narradores.

Nesse toar, se faz importante ressaltarmos que os registros nos Diários não se restringiram a um simples relatório descritivo e à delimitação, há um tempo cronológico, pois passaram a assumir outra temporalidade, considerando que o texto escrito livremente, para Aun e Morato (2005), torna possível desvelar “o modo de ser humano numa temporalidade outra, não-cronológica” (p. 124), em que não se assume o passado e nem o presente, mas apresenta-se como um trânsito, enquanto pura possibilidade.

Ressaltando a compreensão de Figueiredo, as autoras supracitadas, consideram, ainda, que em uma perspectiva fenomenológica existencial os Diários podem se mostrar de modo a refletirem a singularidade do sujeito, mas de forma a captá-la pela diversidade da alteridade, em uma reflexividade que se mostra plural-única, pois “um Diário é um tecer de muitas histórias interligadas. Histórias estas também: tecidas por entre outras narrativas” (Aun & Morato, 2005, p.123).

Assim, como vestígios pelos quais se percorre uma investigação, os Diários de Campo se mostram como em um jogo de espelhos em que o sentido da experiência é recuperado por meio da narrativa, como via de comunicação social e a possibilidade de transmissão de saberes coletivos, em que “(...) busca-se uma reflexão compreensiva do sentido operante nos autores/atores participantes do espetáculo, partindo do próprio encontrar-se (experienciação e elaboração da experiência)” (Aun & Morato, 2005, p. 125).

Esclarecidos os pontos pertinentes ao contexto da pesquisa, no momento que se segue daremos início à análise interpretativa das entrevistas com os colaboradores-narradores.

4 A ANÁLISE DAS ENTREVISTAS: fiando, (des)fiando – tecendo compreensões na rede do *Instagram*

O homem se encontra na fragilidade do entre,
 Entre o dito e o indizível,
 Entre o desvelar e o ocultar,
 Entre o singular e o múltiplo,
 Entre o encontro e a solidão
 Entre o claro e o escuro,
 Entre o finito e o infinito,
 Entre o morrer e o viver.

(A Po-ética na Clínica Contemporânea, Gilberto Safra, 2004, p. 24)

Neste momento, me proponho a assumir a linguagem em primeira pessoa, a fim de me aproximar da tessitura das possibilidades compreensivas que foram se (des)velando no curso próprio da minha pesquisa. Para tal, me dispus a colocar em jogo os meus horizontes prévios por meio do diálogo com os horizontes dos meus colaboradores-narradores no momento das entrevistas, bem como com os horizontes das perspectivas teóricas historicamente situadas e utilizadas nesta pesquisa, considerando a Hermenêutica Filosófica de Gadamer (1960/1999), com foco na “*fusão de horizontes*”.

Como possibilidade da “*fusão de horizontes*” foi considerada a ideia de jogo circular-hermenêutico da compreensão, que convocou os participantes a colocarem a sua experiência no campo dialógico a partir da pergunta disparadora: “**Como é para você usar o *Instagram*?**”.

Para Cabral & Morato (2019), o ato de perguntar “(...) implica um sentido, ou seja, uma possibilidade de orientação para poder encaminhar-se uma resposta também com um sentido” (p. 99).

A ideia de os participantes “jogarem o jogo” a partir das perguntas e respostas via interação dialógica remete ao fato de que a pergunta se coloca sob a perspectiva de quem interroga – “as regras do jogo” –, mas que no movimento tomado pelo círculo-hermenêutico, mobiliza a uma compreensão que se renova cada vez em que é jogado, pois diante da própria impossibilidade de esgotabilidade da experiência não se mostra possível alcançar um único modo de compreender ou de considerar uma forma suprema de saber (CABRAL & MORATO, 2019).

Com isso, ao assumir o jogo dialógico da pergunta e das respostas na própria conversação, esses fenômenos circulam, desdobram-se, produzem sentidos outros e vários, sempre colocando a compreensão a caminho, pois compreender implica saber que, embora se

tenha de compreender uma mesma questão em cada caso, isso se apresenta de uma maneira diferente a cada vez diante do que é vivido e experienciado.

Contudo, cabe realçarmos que nunca temos de antemão garantias e certezas de onde vamos chegar com o jogo da conversação, nem mesmo se esse jogo irá acontecer, “antes, o próprio jogo é um risco para o jogador” (Gadamer, 1999, p. 180).

Isso implica considerarmos que não sabemos se essa conversação irá dar-se ou não e o que é importante é estarmos disponíveis e abertos para “jogar o jogo”, mas compreendendo que essa disposição não remete a um ato de vontade. O jogo é, nessa direção, um movimento de imprevisibilidade e de incessante abertura e “nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento, o qual não está fixado em nenhum alvo, no qual termine” (Gadamer, 1999, p. 177).

Nesse sentido, é sempre o jogo quem mobiliza. Quando a conversação se dá, observamos que, muito embora tenhamos horizontes prévios da nossa tradição que nos possibilita pôr em cheque os nossos preconceitos nesse jogo – e que alguns deles possam ser realçados –, é o próprio jogo quem nos guia e isso não se dá como uma escolha, mas algo que acontece no caminhar. Para Gadamer (1960; 1999), “é o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém em jogo” (p. 181).

As entrevistas foram realizadas com quatro colaboradores-narradores e após a colheita das narrativas gravadas em áudio, a pesquisadora seguiu as seguintes etapas:

1) Foi realizada transcrição do material colhido e a literalização deste material para o formato de texto escrito; 2) após isso, o material escrito foi enviado por e-mail para os respectivos colaboradores-narradores, a fim de que averiguassem o que foi literalizado e se haveria a necessidade de modificarem ou não as narrativas transcritas, de acordo com o modo como se deu a aproximação com a experiência de cada um. Em seguida, os mesmos foram devolvidos para o e-mail da pesquisadora; 3) o momento seguinte diz respeito à análise compreensiva das entrevistas, na qual a pesquisadora aproximou-se dos sentidos que puderam ser tecidos diante do que se revelou como fenômeno.

Cabe ressaltar, ainda, que as gravações em áudio e as narrativas literalizadas para o texto escrito ficarão por guarda da pesquisadora durante o tempo de 5 (cinco) anos, de modo a buscar preservar a identidade dos participantes, conforme explícito nos termos do TCLE.

Na análise das entrevistas são pontuados **dez momentos** que nada têm a ver com divisões categoriais, mas se referem ao intuito de facilitar a leitura e situar o leitor no curso próprio do caminhar da pesquisadora.

Assumindo a perspectiva de Szymanski & Fachim (2019), cada momento é compreendido como uma Constelação, que diz respeito a unidades de sentidos que foram tecidas em conversa com o movimento compreensivo do todo para a parte e da parte para o todo – sempre em trânsito.

Cada Constelação, nesse toar, forma uma configuração ampla composta de unidades de sentidos que articulam o diálogo entre as narrativas dos colaboradores-narradores, com a narratividade da experiência da pesquisadora registrada nos Diários de Campo, bem como com a correlação destes elementos com os autores de referência que compõem o texto.

Foram usados nomes fictícios para os colaboradores-narradores: VANESSA, BIANCA, GIOVANNI e RAUL e suas narrativas são identificadas pela citação direta. Por sua vez, as identificações dos trechos dos Diários de Campo da pesquisadora são apresentadas em citações diretas, com grifos em **negrito**, pontuando os momentos em que se refere também às narrativas-escritas produzidas na etapa de perspectiva netnográfica.

Das quatro entrevistas, a partir das medidas de biossegurança impostas diante da situação pandêmica da Covid-19, a entrevista com a colaboradora-narradora Vanessa foi realizada via remota, de modo síncrono através da plataforma digital Zoom – escolhida pela colaboradora, devido à familiaridade com as suas ferramentas.

Esse tipo de entrevista é trabalhada por autores como Flick (2013), que considera a entrevista on-line como um modo possível para estabelecimento de um diálogo imediato por meio de perguntas e respostas, em que se faz necessária a utilização dos recursos técnicos adequados para tal, a exemplo da escolha de um software consonante para o momento da entrevista, de modo a considerar as suas possibilidades e limitações, bem como a disponibilidade da câmera, conexão via internet e averiguação de aspectos éticos e sigilosos da própria pesquisa, entre outros.

Cabe realçar que diante da possibilidade de realização da entrevista narrativa on-line, o olhar da pesquisadora se deu de modo a não acatar a noção comum de que as mediações via NTICs são opostas ao “real”, considerando que as mediações através das telas via internet a revelam como “(...) um território contíguo ao off-line, que tanto constitui um meio de comunicação, um ambiente de relacionamento e um artefato cultural” (Sha, 2005, cit. por Amaral, Natal, & Viana, 2008, p. 36), apontando, com isso, para as entrevistas on-line enquanto mais uma opção além das entrevistas presenciais, como forma de acesso à experiência.

Nessa direção, a abertura para acessar e acolher a experiência da colaboradora-narradora convocou a uma abertura da própria pesquisadora, ressaltando que as particularidades do campo on-line e a mediação através das telas não podem ser desconsideradas, todavia, não se sobressaíram quando ambas estavam afetadas e implicadas com as narrativas que fluíram no jogo do diálogo, no próprio intercâmbio de experiências que apontaram para a possibilidade de tessitura de sentidos. Com isso, a mudança do campo presencial para o on-line não se mostrou um empecilho.

A partir de agora, convido você leitor, a testemunhar os sentidos que se (des)velaram por meio do jogo circular da compreensão, a partir do diálogo. Boa leitura!

4.1 Primeira constelação: a criação de perfis no *Instagram* frente às transformações tecnológicas - solicitações da era da técnica

Em nosso **primeiro momento**, as narrativas dos quatro colaboradores-narradores remeteram ao cenário de criação do perfil do *Instagram* e as suas motivações. A necessidade de criação de um perfil neste site de rede social on-line mostrou-se inicialmente muito relacionada à pressão de pessoas próximas, de forma a sentirem-se incluídos em um novo paradigma comunicacional, com vistas a superar os dos sites de redes sociais anteriores, como o *Facebook*:

Giovanni: “(...) O uso do *Instagram* pra mim foi algo do tipo influência de amigos. Eu ainda tenho uma outra rede social, que é o *Facebook*, e por pressão mesmo dos amigos foi que eu criei a minha página no *Instagram*”.

Bianca: “Então, eu uso o *Instagram*, desde a época da faculdade, eu acho. Foi no início da minha vida adulta que eu baixei o aplicativo. E eu baixei justamente no movimento assim de muita cobrança das pessoas, que tipo assim: “Ah, colega da faculdade e você não tem *Instagram*”, ou “Ah! quando você vai fazer um *Instagram*?” Aí eu fiz realmente por causa dessa pressão social”.

Vanessa: “Eu iniciei né, meu *Instagram* há seis anos atrás, porque na época, era só pro mobile, né. Uma rede social nova, com o mundo todo no *Instagram*, foram esquecendo o *Facebook* que era o que a gente usava muito”.

Raul: “Venho de redes sociais como o *Facebook*, o “finado” MSN, do Orkut, em que a gente era condicionado a uma outra forma de interação, que ali tinha um outro propósito e que dali, na verdade, eram os primeiros passos de uma forma de interação virtual. E aí eu tive a resistência de chegar ao *Instagram*, por mais que hoje eu já esteja super habituado”.

Por minha vez, remetendo a minha própria experiência com a criação de um perfil neste site de rede social on-line, escrevo no meu Diário de Campo:

Pesquisadora: É interessante me aproximar das falas deles (dos colaboradores), porque eu também acabei criando um perfil no *Instagram*, acho que no ano de 2015, por certa solicitação dos amigos da faculdade, que me diziam: “menina, tu não tens *Instagram*, como assim?” E eu achava que estava sendo excluída de algo muito interessante, embora não fizesse a mínima ideia do que se tratasse. Pensando nisso agora, não sei se, de fato, me apropriei do sentido de estar criando esse perfil.

Diante de tais narrativas, podemos compreender que a criação de perfis em sites de redes sociais on-line como o *Instagram* pode se relacionar às demandas que seguem de acordo com as transformações tecnológicas no curso próprio do contexto histórico em que estão inseridas e que também solicitam os indivíduos a novos modos de corresponderem a essas transformações, possibilitando o realce a outros modos de estarem “juntos”, tendo o ciberespaço como via de acesso.

Abeiro-me das considerações de Lebre (2021, cit. por Milhano; Borges-Duarte & Alves 2021), que lançam luz para compreendermos que “a técnica moderna (enquanto eletrônica, informática e, sobretudo, digital), vem determinando uma nova forma de conceber e compreender o mundo, à qual o ser humano terá de ‘adaptar o seu olhar’” (p. 12).

Aproprio-me da compreensão que, inegavelmente, a conexão com a internet e a sua relação com o celular já se mostra uma realidade no Brasil – e aqui, não busco colocar em voga discussões sobre inclusão/exclusão digital, mas lançar luz para os dados estatísticos que comprovam a suposta necessidade de termos um celular com tecnologia de “ponta” que se conecte à internet, como modo de encaminhar a vida e de sociabilizar. Para Fernandes & Torquato (2008), “ter ou não ter um celular de alta tecnologia influencia diretamente na sociabilidade dos indivíduos, no meio virtual” (p. 06).

Em uma matéria publicada no site de notícias G1, no ano de 2019, intitulada “Uso da internet no Brasil cresce, e 70% da população está conectada”²⁵, revelou-se, por meio de indicadores de uma pesquisa realizada no ano de 2018 pela TIC Domicílios²⁶, que mais de 126,9 milhões de pessoas usaram a rede de internet regularmente e que o celular é o principal dispositivo para conexão à internet no Brasil, usado por 97% dos usuários. Em média, são 46,5 mil domicílios com acesso à internet.

Somados ao incentivo do uso dos celulares conectados à internet, chamam a atenção a rápida velocidade com que se dão os processos de ruptura e inovações tecnológico-digitais,

²⁵Ver: <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2019/08/28/uso-da-internet-no-brasil-cresce-e-70percent-da-populacao-esta-conectada.ghtml>

²⁶ Empresa que investiga o cenário do acesso e do uso de TICs do Brasil. Para mais informações, ver: <https://cetic.br/pesquisa/domicilios/>

a exemplo do *iPhone*, que foi lançado no ano de 2007 e 8 anos depois, em 2015, já eram 2 bilhões de smartphones, como aponta Schwab (2016). Em meados de outubro de 2020, a empresa Apple inova com o lançamento do *iPhone 12*, prometendo biometria por *Face ID* (reconhecimento facial), compatibilidade com internet 5G e sistema que permite plugar acessórios por magnetismo (*MagSafe*) e 3 meses depois já aportava como sendo o celular mais vendido no mundo²⁷.

É com as narrativas da colaboradora-narradora Bianca que desperto para a relação estabelecida entre o consumo e a necessidade de uso dos celulares de última geração conectados à internet, como modo de viabilizar o acesso ao *Instagram*.

O consumo e a troca de celulares, neste ponto, desencobrem para mim a compreensão de que Bianca sente-se “moderna” ao estar inserida nos novos paradigmas comunicacionais, reforçando também a ideia de que precisamos estar conectados para não sermos, em última instância, descartados:

Bianca: “(...) Quando eu entrei na faculdade, eu tinha aqueles celularezinhas ainda, que para a época era bem antigo, aquele celular bem assim, que não pegava internet, enfim que tinha aquele joguinho da cobrinha. E aí foi quando eu fui me atentando para esse mundo da tecnologia, esse mundo moderno, quando eu comprei meu primeiro smartphone, e enfim baixei o aplicativo (*Instagram*)”.

Aproximando-me das considerações de Bauman (2008), o autor pontua que diante das nuances da Modernidade Líquida só participam do jogo da sociabilidade os “jogadores” que fazem parte do jogo do consumo. O contrário de ser um consumidor que corresponda aos afagos do marketing e da propaganda caracteriza um “consumidor falho”, percebido nas “pessoas sem dinheiro, cartão de crédito e/ou entusiasmo por compras” (Bauman, 2008, p. 11), fadado ao descarte e à invisibilidade na Era da Informação.

O autor supracitado observa, ainda, que a necessidade de os indivíduos serem vistos ganha contornos ainda maiores e mais definidos na Era da Informação, expressos na necessidade de “(...) sermos notados, comentados, desejados” (p. 21) e de “obter o reconhecimento e a aprovação exigidos para permanecer no jogo da sociabilidade” (p. 12).

Nessa direção, o apelo ao consumo da mercadoria e o seu descarte contínuo – como na troca dos celulares pontuada por Bianca – aproxima-se da concepção de Bauman (2008) ao nos dizer que como modo de “sair dessa invisibilidade” (p. 21) os consumidores são estimulados a se engajar constantemente nas incessantes atividades de consumo.

²⁷ Segundo dados da Revista Istoé. Disponível em <https://www.istoedinheiro.com.br/o-iphone-12-e-12-pro-sao-os-smartphones-5g-mais-vendidos-do-mundo/>

Por sua vez, nas narrativas do colaborador-narrador Raul, embora seja desvelada uma resistência em criar um perfil no *Instagram*, se faz possível perceber uma linha tênue entre a relação de onipresença das novas tecnologias na vida social contemporânea, com o estabelecimento de uma relação de dependência no acesso a este site de rede social on-line:

Raul: “(...) Por mais que hoje eu já esteja super habituado, eu acho que até dependente da ferramenta, eu demorei pra chegar a utilizar esse recurso (...). Comparado ao que eu utilizava antes, ele é mais direto, vamos dizer assim, é uma rede mais direta, que eu acho que atende o objetivo, seja ele pessoal ou profissional de forma mais imediata. E isso na verdade acho que cria até um problema (...) e quando você percebe você já está conectado e isso te deixa tão dependente dessa rede social”.

Observo, com isso, que é também diante do modo como as NTICs apresentam-se na nossa sociedade, de forma a parecerem indispensáveis e reforçando a ideia de “segunda pele”- termo utilizado no meu Diário de Campo-, que passamos, em parte das vezes, a não nos dar conta do atravessamento da técnica em nossa existência. Sobre isso, Lemos (2003), nos esclarece que:

(...) as novas tecnologias parecem caminhar para uma forma de onipresença, misturando-se de maneira radical e quase imperceptível ao nosso ambiente cultural através do devir micro (tornar-se invisível) e do devir estético (tornar-se belo). As novas tecnologias não só estão presentes em todas as atividades e práticas contemporâneas (da medicina à economia), como também tornam-se vetores de experiências estéticas, tanto no sentido da arte, do belo, como no sentido de comunhão e de experiências compartilhadas. (...) trata-se de uma sociedade que aproxima a técnica (o saber fazer) do prazer estético e comunitário. (Lemos, 2003, p. 17)

As influências diante dos fascínios que a técnica exerce sobre os indivíduos e a ideia de “segunda pele” remetem, ainda, ao que aponta Virilio (1989, cit. por Parente, 1993) no seu conceito sobre as “máquinas de visão”, realçando que essa dependência estabelecida com a tecnologia nos atrai diante do fato de os aparatos tecnológicos digitais passarem a se apresentar de modo a assumirem as possibilidades que humanamente são impossíveis para nós, a partir da premissa de verem e preverem em nosso lugar: a introjeção da ideia do tudo é possível.

Na era do ciber, a tecnologia parece facilitar as atividades cotidianas, revelando uma era em que tudo parece ser adaptável e renovável, a era em que as constantes inovações caminham para afirmar os aparelhos digitais à primeira vista como meios de comunicação, mas que podem assumir a premissa de serem extensões da visão humana.

Essas extensões da visão humana manifestam-se como – um “*segundo olho* –, “máquinas de visão” que para (Virilio, 1989, cit. por Parente, 1993, p. 19) se mostram “capazes de “nos suplantam em certos domínios, em certas operações ultrarrápidas para as

quais as nossas próprias capacidades visuais são insuficientes”, somadas a um tempo, observo, que se apresenta cada vez mais rápido, fluido e imediato, que de *click* em *click* ressaltamos a noção de que não mais “*navegamos na net*”, nós “*surfamos!*”

No meu Diário de Campo, busco refletir sobre as narrativas de Bianca e Raul, aproximando-me dos sentidos que podem dizer respeito às imposições da era da técnica:

Pesquisadora: As suas narrativas me despertam para essa relação que estabelecemos com a técnica, com os aparatos tecnológicos-digitais e como buscamos, de algum modo, corresponder a isso, à era do *ciber*, da cibercultura. Celulares de ponta, tecnologia *touchscreen*, aparelhos que se tornam quase que a nossa “segunda pele”. Somados a isso, a necessidade de estarmos em sites de redes sociais on-line, que também são o “suprassumo” da tecnologia, sinônimo de sermos “anteados”, atualizados, através da navegação fluida, imediata. Tudo isso se apresenta para mim como os atravessamentos da técnica moderna.

Adentro a compreensão de Lebre (2021), procurando me aproximar do sentido que nos atravessa e as implicações de buscarmos corresponder aos fascínios tecnológicos, manifestos por meio dos aparatos digitais e a sua ideia de “segunda pele”, sem nos darmos conta do seu uso.

A autora supracitada compreende que essa atitude pode nos colocar diante da posição de meros utilizadores de coisas, que nos apreendem a partir de seus termos de serventia e acabam por nos condicionar a um comportamento determinante para o seu uso, provocando uma espécie de cegueira funcional, nos afastando de uma compreensão efetiva do mesmo:

Estas, pelo facto de serem definidas em termos de serventia, condicionam o comportamento humano, determinando-o a um ser obrigado a, a um estar submetido a, a esse servir-se de, e, por inerência à própria coisificação do Homem, arrastando-o, numa terminologia metafórica, para uma cegueira funcional. A condição de servir para das coisas torna-se condicionante para o sujeito, compromete a sua consciência, desprezando a sua intencionalidade substancial, instrumentalizando-a. (Lebre, 2021, p. 118)

Recorro ao meu Diário de Campo, como forma de lançar luz para o desvelamento de algumas possibilidades compreensivas:

Pesquisadora: Eu me inquieto, percebo agora, ao me questionar em que medida refletimos sobre essa relação, sobre o modo como lidamos com a tecnologia em si e com todo o “arsenal” de possibilidades que ela nos proporciona. Estamos estabelecendo uma relação em que achamos ter controle e domínio sobre todas essas possibilidades apresentadas, ou, somos dominados por elas? Sim, estamos diante de um outro modo possível de ser, característico da Era Digital.

No toar dessas inquietações, a partir de aproximações com as considerações do pensamento Heideggeriano, podemos perceber que o *Dasein*, enquanto projeto lançado que

existe no “*ai*”, está em movimento e em sintonia com seu o tempo, e como tal, busca corresponder às solicitações epocais diante das demandas que lhe vêm ao encontro no mundo. Ou seja, a ele é possível criar e transformar o mundo em que habita por meio das suas criações e inovações tecnológicas, como modos de lidar com as imposições da técnica.

Diante disso, percebo que cada época histórica, de fato, remete a uma resposta humana diferente como forma de lidarmos com os múltiplos processos de transformações e inovações tecnológicas em ebulição na sociedade.

Contudo, esse modo de corresponder às solicitações da técnica, para Heidegger (2012), não se refere a momentos cronológicos determinados no decorrer da História e que dependam da ação humana, mas quando falamos da técnica em sua essência – com-posição ou *Gestell* – estamos falando de “envios do destino”, significando dizer que “o homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina” (Heidegger, 1976, p. 17).

Para Duarte (2010), Heidegger está nos dizendo que não somos seres da era da técnica porque podemos construir aparatos tecnológicos avançados, mas nós o concebemos porque a técnica moderna define o horizonte historial da abertura do ser – ou os *envios do destino* –, na qual os entes se deixam (des)ocultar nessa época.

O olhar vislumbrado por Heidegger nos aponta para o modo como nos relacionamos com tudo o que existe, bem como a forma de estabelecermos relações com o ente na totalidade, na medida em que o nosso modo de agir também se tornou técnico. Sobre isso, Duarte (2010) nos diz, que:

Para Heidegger, portanto, o que importava não era denunciar os avanços tecnológicos, como se fossem obras malignas, mas dentre outras coisas, compreender que não somos apenas utilizadores de aparatos tecnológicos, nem tampouco seus senhores absolutos. (...) A técnica moderna não é apenas um meio entre outros para produzir o que quer que seja, mas o modo essencialmente determinado de produzir e estabelecer relações com o ente na totalidade, aquele modo do desocultamento no qual predominam as exigências do controle, do cálculo, do domínio e da plena disponibilidade de tudo o que é para seu emprego contínuo nas mais diversas atividades. (p. 151)

4.2 Segunda Constelação: a criação de um perfil no *Instagram* - um modo possível de criar uma “imagem da existência”

Neste segundo momento, retomo a necessidade de compreender a criação de um perfil no *Instagram*, pontuada nas narrativas dos colaboradores-narradores no primeiro

momento das análises. Essa necessidade se mostrou, inicialmente, como um modo de os colaboradores corresponderem e de estarem inseridos nos novos paradigmas comunicacionais, frente às imposições da técnica moderna e do ávido horizonte de inovações tecnológicas que seguem em curso, tantas que nem percebemos.

Neste ponto, conforme vimos, também se manifesta a questão do incentivo ao consumo e da obtenção do celular conectado à internet como modo possível de os indivíduos fazerem parte do jogo da sociabilidade. Com isso, é também reforçada a possibilidade de não serem “descartados” desse jogo ao estarem conectados no *Instagram*.

Contudo, é com as narrativas do colaborador-narrador Raul que é desvelado o sentido de que ao criamos um perfil no *Instagram*, buscamos criar uma imagem da nossa existência, bem como procuramos a sua afirmação a partir de uma imagem que convença:

Raul: “Quanto mais as pessoas visualizam meu perfil, um *storie*, quanto mais as pessoas curtem uma foto, quanto mais as pessoas comentam as postagens, isso parece que é de maior significação, de maior significância e mais atrativo. Tanto é pra você se exibir, ser visto, como pra você poder alcançar seus objetivos E será que a gente convence?”

Essa compreensão me aproxima das considerações de Milhano (2021), ao ponderar que a criação de perfis nos “*Social Media*” – designados como um conjunto de plataformas digitais, em que incluo o *Instagram* para diálogo –, são também modos de os indivíduos criarem uma “imagem da existência” que “mais do que estar sujeita à vontade do seu utilizador, se mostra capaz de nele criar uma ideia de si, assim como do seu “mundo-em-torno”, a qual se encontra já tecnicamente circunscrita” (p. 231).

Para o autor supracitado, não estamos diante da criação de uma “mera imagem”, mas em um contexto social cada vez mais atrelado ao digital, as imagens construídas no perfil dos usuários das mídias sociais “(...) acaba por tornar-se para o sujeito utilizador na própria afirmação da sua existência” (Milhano, 2021, p. 236), revelando uma objetificação do seu “mundo da vida” através de uma representação²⁸ criada de si:

²⁸ Uma Representação pode ser compreendida como sendo “a mediação visível e inteligível do Real” (Baudrillard, 1981/1991, p. 13). Milhano (2021, p. 235) nos esclarece que “quando da utilização das plataformas de *Social Media*, o utilizador é convidado a construir com elas um “perfil”, uma representação de si que procura figurar — i.e. representar digitalmente — a sua existência. A representação digital que se constrói nessas plataformas pretende-se, à partida, como uma “transcodificação” do real, como uma representação digital que procura ser um espelho das relações significativas que se dão no “mundo” do sujeito, “traduzindo-as” como um conjunto de dados que se inscrevem sobre um plano virtual. Essa transcodificação encontra-se, por isso, também ela fundamentada sobre um *subjectum*, mais especificamente sobre o utilizador que inscreve intencionalmente sobre as plataformas de *Social Media* aquela que compreende ser uma representação de si, uma objectivação da sua vida e do seu mundo, assim como das relações que nesse plano crê estabelecer, e que resulta, finalmente, naquela que considera ser uma “imagem” da sua existência”.

Dessa forma, e do mesmo modo que a “imagem do mundo” heideggeriana objectifica os entes que são alvo da análise científica, também a “imagem da existência” que o sujeito utilizador constrói acerca de si, no contexto dos *Social Media*, acaba também por determinar uma objectivação positiva do seu “mundo-da-vida” fundamentando-o, por sua vez, na concepção subjectiva que cria sobre si mesmo. A representação do “mundo-da-vida” que o sujeito utilizador cria, nesse tipo de plataformas digitais, constitui-se, por isso, como o resultado de uma objectivação voluntária de si próprio. (Milhano, 2021, p. 236).

Como em um tom de alerta, Milhano (2021) nos explica, ainda, que a criação de uma imagem de si mediante as predeterminações existentes nestes espaços - dizendo de uma imagem objectificada, representada -, revela que estamos diante da regência da essência da técnica moderna. Para ele, “o instigar técnico da criação de uma imagem da existência se revela, por isso, como o “perigo” que é inerente ao “poder” exercido pela essência da técnica moderna no contexto dos *Social Media*” (p. 243).

Remetendo à constatação de Borges-Duarte (2019), observo como “a *Ge-stell* é, então, o nome dessa realidade-*standard*, lugar do acontecer conjunto e unido do ser na história humana” (p. 164) e como também influencia nos nossos modos de ser no *Instagram*.

4.3 Terceira Constelação: os recursos para a manipulação de imagens e as “imagens técnicas” no *Instagram*

Considerando o atravessamento da técnica moderna na rede social on-line *Instagram*, nesse **terceiro momento** das análises busco situar a questão das imagens digitais e inicio com um trecho do meu Diário de Campo em que eu era atravessada pelo questionamento da relevância de pesquisar especificamente sobre o *Instagram*.

Esse momento, anterior à primeira entrevista, fundamenta o modo como me aproprio das minhas posições prévias sobre esse espaço e como a imagem digital me convoca à reflexão:

Pesquisadora: No *Instagram*, a exacerbada difusão de imagens passa a chamar a minha atenção. Eu percebo esse espaço enquanto um lócus possível de expressão e produção de sentidos, mediados a partir da imagem, que se mostra plural mediante a possibilidade de trocas e da interação, da circulação de ideias, sentimentos, emoções e impressões, diante da complexidade que é, em si, o ciberespaço, mas que nem sempre para mim abriga sentidos que necessariamente concordo como sendo “ideais” (não tenho outra palavra para o momento). (...) E é isso que me instiga à realização das entrevistas, de modo a con-vocar o outro para compreender a sua experiência, me dispondo à abertura para colocar em cheque esses meus horizontes prévios. Quero sair da “zona de conforto”.

A questão das imagens digitais, deste modo, merece um espaço necessário para encaminharmos algumas possibilidades compreensivas, já que essas imagens abrigam uma diversidade de fenômenos ao mediar as ações *Publicar, Curtir e Comentar no Instagram*.

E é ainda tecendo compreensões sobre as imagens no *Instagram* que a narratividade da experiência dos colaboradores-narradores descobre a relação estabelecida entre as imagens e o uso das técnicas de manipulação – a exemplos do *Photoshop, Facetune, GIMP, Photoscape* e os aplicativos da *Web Pixlr Express e Pixlr Editor* –, e também filtros disponibilizados pelo próprio site de rede social on-line.

A reflexão sobre os filtros do *Instagram* é incluída por mim nesse diálogo por considerá-los como sendo recursos que podem se mostrar disponíveis para a otimização e aperfeiçoamento de imagens tanto no *feed* quanto nos *stories*, a exemplo da inclusão de luzes, cores, brilho, aumento de saturação e efeitos que sugerem desde a transformação facial a efeitos criativos, sendo possível ainda alterar “cenas” e incluir objetos.

Cabe elucidar, antes de prosseguirmos, que os termos “otimização” e “aperfeiçoamento” de imagens – possibilidade assumida a partir das técnicas de manipulação – devem ser compreendidos ao nos debruçarmos sobre o nosso horizonte epocal e as nuances que se apresentam para nós, fontes mesmas de impactos na nossa condição existencial e de influências nos nossos modos de ser.

Algumas das nuances do cenário hipermoderno são pontuadas por Cardoso (2004), ao nos dizer que estamos diante da demarcação de um contexto de mundo em que há cada vez mais uma evolução do individualismo para o narcisismo, do consumo ditando regras na sociedade, da invasão da tecnociência e do empoderamento dos meios de comunicação eletrônicos, que, entre outros impactos, suturam o sujeito pelo excesso de informações, diversão e diversos serviços a serem consumidos. Com isso, a autora observa que passamos a viver em um apelo constante “ao prazer imediato, ao consumo e ao narcisismo” (Cardoso, 2004, p. 28).

Podemos perceber, ainda, que os “motes” de felicidade podem se mostrar construídos em torno do acúmulo de bens, da exploração das coisas e do consumo desmedido, podendo viabilizar a construção de apologias que podem se transformar em valores que passam a povoar o imaginário hipermoderno.

Essas apologias vão de encontro à difusão de discursos que permeiam e moldam os modos definidos como “aceitáveis” para como os indivíduos devem ser no trabalho, no

sistema educacional, no lazer, nas atividades de consumo e de como deve ser a estética do corpo humano – ou seja, modelos socialmente reconhecidos.

No que diz respeito à estética do corpo humano, é possível observarmos as apologias que giram em torno de um ideal estético que exalta a magreza e “corpos perfeitos” e que tomam celebridades midiáticas como exemplo, a era do *fitness* que se apresenta sob a regência do capitalismo consumista.

Com isso, estamos diante das influências de um contexto que podem resultar em impactos profundos em torno da imagem que o homem passa a construir de si mesmo, realçando uma era em que os sofrimentos existenciais se exacerbam e desembocam em uma Era do Vazio (Lipovetsky, 2005).

Nesse toar, podemos compreender que as técnicas de otimização e aperfeiçoamento de imagens mostram-se como modos possíveis de corresponder a padrões definidos como aceitáveis no contexto hipermoderno, acentuando a ideia de que ao ser possível moldarmos a realidade em que vivemos, podemos também alterar e adequar as nossas aspirações de mundo ideal e projetá-las nas imagens, possibilitando criar também quem desejamos ser: um “eu melhorado”.

Somadas a esse contexto de mundo, na concepção de Han (2017), a relação da imagem e as perspectivas criadas no meio digital podem apresentar-se como um reforço a mostrarmos que somos melhores, mais bonitos, mais vivos e isso é ressaltado quando pensamos na possibilidade de lançar mão das *técnicas figurativas* – termo utilizado por ele para referir-se às técnicas de manipulação de imagens –, para nos contrapormos às facticidades como corpo, tempo, morte, entre outros, próprias da condição de existência do *Dasein*.

Desta feita, naturalmente, no curso próprio do meu diálogo com os colaboradores-narradores, os sentidos que emergem com os fenômenos relacionados às imagens digitais (des)velam algumas compreensões que envolvem uma trama de significados partilhados no espaço do *Instagram*, manifestando o modo como passamos a realçar um agir que se tornou técnico diante das relações estabelecidas com os entes em sua totalidade.

Tematizando as nossas experiências com as técnicas de manipulação de imagens, destaco e ilustro (Figura 3):

Pesquisadora: Hoje, revisitando as narrativas dos colaboradores-narradores, remeti à minha experiência em um momento pontual da etapa de perspectiva netnográfica. Deparei-me com a máxima do caráter expositivo da imagem. Eles me falam de uso excessivo de filtros e técnicas de manipulação de imagens. Estou em uma espécie de angústia

que não consigo explicar, mas como isso me atravessa? Preciso refletir. O ideal de perfeição ganhando cada vez mais vez e voz. Estaríamos diante de um espetáculo de imagens no “palco” do ciberespetáculo? A quem se destina? (Diário de Campo da Netnografia)

Figura 3 – Uso de recursos de manipulação de imagens



Fonte: Imagem do *Instagram*

Giovanni: “A gente acaba se contagiando com a maneira como as outras pessoas agem no *Instagram*. Não tem como, nos dias de hoje, a gente não buscar pelo melhor ângulo, não buscar pela melhor luz. Você escuta muito as pessoas dizerem: “poxa, você é tão diferente das suas fotos no *Instagram!*”. Tem gente que usa de artifícios gritantes, né? Pra diminuir uma cintura, pra clarear olhos, pra modificar formas corporais... esses artifícios eu não uso, mas tem gente que, realmente, cria um alter ego no *Instagram*, é o “eu” melhorado, digamos assim. E, na realidade, é gritante, você não é aquilo que você posta. Estou falando de terceiros, não generalizando”.

Bianca: “Eu acho que quase ninguém fica pensando assim: “Ah, eu gostei dessa foto, vou postar”, que se você olhar no *Instagram*, quase nem é real. Ninguém tipo, acorda feio, sem maquiagem e põe uma foto lá: “pronto esse sou eu realmente”. Não, raramente!”.

Vanessa: “Eu sei que querendo ou não, o *Instagram*, as pessoas querem ter apenas uma vida perfeita. Mostram conteúdos que se comparam umas com as outras, e isso é uma venda da própria imagem, tipo: olha hoje fulano está

mais magrinho com esse filtro. É uma felicidade editada. (...) Porque eles realmente não mostram”.

A forma como essas narrativas me atravessam desvelam que quando falamos das imagens produzidas por recursos de manipulação de imagens estamos diante das imposições da com-posição e da possível atração de nos situarmos em um espaço em que podemos calcular e controlar previamente o que queremos mostrar e que no caso, relacionam-se à questão da otimização da estética corporal, conforme me dizem Giovanni, Bianca e Vanessa: para “*diminuir cintura, pra clarear olhos, pra modificar formas corporais (...), cria um alter ego no Instagram, é o “eu” melhorado, digamos assim*”; “*Ninguém tipo, acorda feio, sem maquiagem e põe uma foto lá*”; “*É uma felicidade editada*”.

Aproximando-me da concepção de Lebre (2021), percebo que as imagens manipuladas em correspondência a determinados padrões socialmente construídos também correspondem ao atravessamento da técnica moderna. Essas imagens são chamadas de “imagens técnicas” ou “tecnoimagens” – termo utilizado por Villém Flusser – demonstrando que “o acesso ao mundo, a sua eventual manipulação e a postura humana ligam-se a códigos comunicativos, provenientes da técnica, imagéticos e visuais” (Lebre, 2021, p. 117).

Na perspectiva de Rendeiro (2011), é justamente pelo elevado número de imagens técnicas às quais somos submetidos diariamente que há um aumento nos acessos dos sites de redes sociais on-line – como o *Instagram*.

O elevado número de acessos justificados pelo excesso de imagens técnicas no *Instagram* demonstra que a “*Ges-tell é a lei dessa composição social de sentido, a regra pura e histórica de todas as imagens e de todos os valores. Como esquema de determinação de todos os aspectos*” (Borges-Duarte, 2019, p. 174).

Nessa direção, abeirando-me da compreensão da autora supracitada, podemos designar que diante das características do meio digital e no retrato da nossa civilização urbana, móvel, ávida por novidades, a imagem pura – a figura –, que queremos mostrar nos domina sem que venhamos a apercebê-la. Essa imagem se revela “*com-posta, retocada, rasgada no fundo histórico mediante o engenho e o cálculo da vontade de poder controladora, é a imagem pura e fixa de todas as inumeráveis imagens particulares e cambiantes*” (Borges-Duarte, 2021, p. 173).

Remeto-me, ainda, ao pensamento de Lipovetsky (2016) e Lipovetsky & Serroy (2013) para buscar compreender a correspondência aos ideais de perfeição difundidos no discurso hipermoderno e sua relação com a estética do corpo humano, que pode reverberar na influência ao uso dos recursos de manipulação de imagens.

Tomando como exemplo o culto contemporâneo de exaltação à utopia da magreza e sua relação com a imagem dos indivíduos, Lipovetsky (2016), em sua obra *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*, busca pontuar que a hipermodernidade assume a utopia que consagra o leve, o fluido, a máxima aspiração ao “*peso-pena*”.

Assumimos a lógica de um universo que passa se mostrar de modo que “(...) o pesado e o abundante são desqualificados em todos os grupos; cada um se mostra agora ávido por leveza em matéria de alimentação, aparência pessoal, mobilidade, comunicação e estilo de vida” (Lipovetsky, 2016, p. 22).

Passamos a viver a era do culto à magreza, do *diet*, do *light*, das dietas de desintoxicação, do *fitness*, de “um modelo de estética feminina que exalta as pernas longas, os ventres achatados, os perfis esguios e longilíneos” (Lipovetsky, 2016, p. 91), que celebram não mais a delicadeza feminina, mas passam a ser sinônimos de dinamismo, mobilidade e autocontrole.

Neste cenário, próprio do hipermoderno, as imagens podem assumir paradoxos. O autor supracitado aponta que a imagem considerada “perfeita” assume a regência do hiperespetáculo, que, de modo controverso, se mostra de forma a cultivar o minimalismo e o pauperismo estético, ao mesmo tempo em que busca superestimular a visão mediante excesso de extravagância, pelo excesso de cores, luzes e formas que podem ser assumidas.

Devemos, contudo, compreender que tudo o que envolve a estética corporal e a correspondência a modelos socialmente reconhecidos faz parte de um processo mais abrangente. Isso significa dizer que estamos diante de um movimento que faz parte de uma estetização do mundo, influenciada pelo chamado capitalismo artista, originando uma era transestética.

O processo de estetização do mundo na era transestética demarca uma era “sustentada que é por firmas gigantes que têm o globo como mercado” (Lipovetsky & Serroy 2013, p. 22), mas que, contudo, mantém relação com o despertar de nossas sensações.

Podemos compreender que a era transestética, ao ter como foco o despertar das sensações do consumidor transestético, o coloca para além do enfoque nas esferas de produção, mas viabiliza um processo que atinge o consumo, as aspirações, os modos de vida e as relações com o corpo, ou seja, todo o modo como os indivíduos passam a experienciar o mundo como um todo.

Nesse toar, a estetização do mundo na era transestética passa a corresponder a uma estetização de ideais de vida, se referindo a uma atitude estética em relação à vida, em que

“não mais viver e se sacrificar por princípios e bens exteriores a si, mas se inventar, estabelecer para si suas próprias regras visando uma vida bela, intensa, rica em sensações e em espetáculos” (Lipovetsky e Serroy, 2013, p. 23).

A experiência e a estética, deste modo, passam a manter relação com o despertar das nossas sensações, pois “o capitalismo artista impulsionou o reinado do hiperconsumo estético no sentido de consumo superabundante de estilos, decerto, porém mais amplamente, no sentido etimológico da palavra — a *αἰσθησις* dos gregos²⁹ —, de sensações e de experiências sensíveis” (Lipovetsky e Serroy, 2013, p. 22).

No que se refere à estética do corpo humano, quando nos debruçamos sobre as influências do capitalismo artista, podemos perceber que passamos a exaltar um modelo ideal de beleza que corresponde a um culto contemporâneo da magreza, traçado pelas marcas e as mídias digitais – que prometem uma beleza infinitamente perfectível e introjetam a ideia de ser plenamente alcançável.

Devemos, porém, compreender que a promoção dessa norma estética da magreza não é totalmente arbitrária e somente impulsionada pelas imagens publicitárias. De modo abrangente, o pano de fundo para a promoção e sustentação dessa norma estética da magreza também está ligado “ao individualismo moderno, à cultura do domínio técnico, à valorização do princípio do controle de si, à ideologia da saúde” (Lipovetsky e Serroy, 2013, p. 248).

Contudo, Lipovetsky (2016) observa que as apologias da leveza, quando são assumidas como ideais de vida, impõem, disfarçadamente, fardos pesados sob os indivíduos, que buscam a todo o custo fazer parte de um modelo socialmente reconhecido, considerando que “não se conhece sociedade sem modelo ideal de beleza, sem valorização e deseabilidade do belo” (Lipovetsky e Serroy, 2013, p. 249).

Todavia, Lipovetsky e Serroy (2013) buscam nos lançar à reflexão sobre os impactos da busca desenfreada de um modelo ideal de beleza buscado pelo consumidor transtético, que assume infinitos paradoxos:

Como sustentar, nesse campo, a tese do progresso do gênero humano no plano estético, considerando-se, em particular, a progressão da obesidade, a qual nos parece incompatível com a beleza? Em nossas sociedades, a beleza física é associada ao corpo esguio, mas há cada vez mais “gordos”. As pessoas estão mais bem-vestidas, têm melhor saúde, mas não são mais bonitas. Temos cada vez mais recursos capazes de melhorar a aparência

²⁹Lê-se, do grego, “*aisthēsis*”, traduzido por “percepção dos sentidos”. Disponível em: <https://pt.wiktionary.org/wiki/%CE%B1%E1%BC%B4%CF%83%CE%B8%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82>

física das pessoas, no entanto a beleza continua a ser um bem raro, sempre muito desigualmente repartido. Não há progresso histórico da beleza, como não há progresso da felicidade. (...) Mesmo magras, as mulheres ainda se acham demasiado corpulentas: uma em cada três mulheres de peso normal se acha gorda demais e duas em cada três gostariam de emagrecer. A norma da magreza e a inflação das imagens superlativas da beleza levam as mulheres a se cuidar, permitem-lhes continuar sedutoras por mais tempo: esses aspectos têm como reverso da moeda o fato de que a não beleza parece cada vez menos suportável. Quanto mais resplandece o ideal de beleza, mais seu déficit é vivido como um drama pessoal. Quanto mais recursos estéticos existem à nossa disposição, mais se aguça a consciência das nossas “imperfeições”. (Lipovetsky e Serroy, 2013, p. 253-254)

Conforme vimos, a promoção e sustentação da norma estética da magreza e os ideais de beleza impostos também estão relacionados à cultura do domínio técnico que atravessa o consumidor transestético. Os recursos de manipulação de imagens, nessa direção, estão diretamente implicados com essa cultura, enquanto modos possíveis de corresponder aos apelos dos ideais de perfeição estética próprias de nosso horizonte epocal, transformando-se em imagens técnicas que são demarcadas pela interpelação da com-posição: imagens calculadas, controladas e retocadas.

Nesse ponto, é também possível refletirmos que o domínio técnico do nosso horizonte epocal nos diz das relações técnicas que estabelecemos com o próprio corpo, em que podemos observar um aumento de cirurgias plásticas e intervenções estéticas perante os desconfortos e inquietações construídos em torno da imagem. E é aqui que remeto ao fato de que “a moderna tecnologia (...) compele tudo o que é a tornar-se continuamente disponível para novos processos tecnológicos” (Duarte, 2010, p. 190), incluindo o corpo humano.

Duarte (2010) cita que Heidegger já observava, diante do domínio técnico do mundo e as implicações da tecnociência, que a natureza, a realidade e a própria humanidade estavam ameaçadas de perder a “sua antiga estabilidade ontológica ao serem constantemente solicitados a servir para infindáveis encomendas, demandas, necessidades e exigências do homem moderno” (Duarte, 2010, p. 190), ou seja, ao serem explorados e postos como fundo possível de reserva (*Bestand*).

Com o atravessamento da técnica moderna, o próprio homem pode ser tecnicamente produzido, resultando em uma “virtualização artificializada do próprio homem” (Duarte, 2010, p. 191), em que o perigo está em sua concepção recorrente de recurso humano que fixa o próprio homem como ente disponível para o constante agenciamento tecnológico de sua produção, conservação, reprodução e destruição.

Nesse toar, são colocadas em cena a biotecnologia e a engenharia genética como modos possíveis de produção tecnológica do homem, que, visando ao aprimoramento artificial da espécie, nos levava à concepção do que Duarte (2010) chama de “pós-humano”.

Para Duarte (2010), o perigo, pois, está na “des-sencialização do humano” (p.191), que, contudo,

(...) não se manifesta apenas nas circunstâncias dramáticas em que a morte é roubada violentamente à massa de seres humanos reduzidos ao mínimo denominador comum do mero ser vivente destinado ao abate, como nas fábricas de morte dos campos de extermínio e de limpeza étnica. Para além dessa possibilidade traumática, tantas vezes repetida na política contemporânea, abre-se ainda a possibilidade da conquista científica do pós-humano, isto é, da fabricação do ente que talvez já não possa mais ser concebido como abertura correspondente ao ser. O pós-humano, o homem virtual que a tecnociência está em vias de produzir, talvez venha a ser o ente para o qual o ser não poderá mais constituir-se como aquilo que é o mais digno de consideração e visto que no âmbito da inteligência artificial possivelmente o pensamento terá sido reduzido aos procedimentos do cálculo, a meditação do sentido (*Besinnung*) se tornará uma função caduca e inútil. (Duarte, 2010, p. 191)

O perigo que assola o aprimoramento artificial da espécie e o controle sob a sua produção – ou seja, o nascimento –, para Baudrillard (2001, cit. por Duarte, 2010, p. 195) “é que o espectro que assombra a manipulação genética é o ideal genético, um modelo perfeito obtido por intermédio da eliminação de todos os traços negativos do humano”.

A eliminação dos traços negativos do humano e a busca de um modelo perfeito de homem obtido mediante a manipulação do genoma humano, me aproxima do pensamento de Michael Sandel (2013), que discute a questão dos ideais de perfeição que envolvem a manipulação genética, bem como os aspectos éticos e morais que lhe dizem respeito.

Para o autor supracitado, a manipulação da própria natureza a partir do melhoramento genético, tal como nas cirurgias plásticas, mostra-se um modo possível para emprego dos meios da medicina para fins não medicinais. Contudo, ao contrário da cirurgia plástica, esse emprego não é puramente cosmético e vai além do nível, aparentemente, superficial do corpo.

Nesse sentido, o melhoramento genético em consonância à correspondência a modelos considerados ideais e socialmente construídos em torno de ideais de perfeição mostra-se como instrumento para controle de nascimentos em que se faz possível “(...) melhorar nossos músculos, nossa memória e nosso humor; para escolher o sexo, a altura e outras características genéticas de nossos filhos; para melhorar nossas capacidades física e cognitiva; para nos tornar ‘melhores do que a encomenda’” (Sandel, 2013, p. 13).

Sobre isso, o autor nos diz:

Se nos sentimos ambivalentes em relação à cirurgia plástica e às injeções de Botox para corrigir pescoços flácidos e rugas na testa, nossa perturbação é ainda maior diante do uso da manipulação genética para obter corpos mais fortes, memórias mais aguçadas, maior inteligência e melhor humor. A questão é se temos ou não razão em nos sentir perturbados — e, em caso afirmativo, em que termos? (Sandel, 2013, p. 15)

O autor supracitado reflete, ainda, que a questão do melhoramento genético também corresponde cada vez mais a um “instrumento de melhoria e uma escolha de consumo” (p. 16), como nos casos da bioengenharia, que se delineia no horizonte da busca perfeita do “melhoramento muscular, da memória e da altura e seleção de sexo” (p. 16), mesmo que em seu cerne tenha começado como a tentativa de tratar uma doença ou de prevenir um distúrbio genético.

Para Sandel (2013), inúmeros e incontáveis são os desdobramentos que dizem respeito à questão da manipulação e melhoramento genético, mas diante da busca da criação de um modelo perfeito de humano, “um mundo em que os pais se acostumam a especificar o gênero e os traços genéticos dos filhos, seria um mundo intolerante ao imprevisto, uma enorme comunidade fechada” (p. 61).

Por sua vez, perante as complexas questões que envolvem a biotecnologia e a engenharia genética, podemos refletir sobre as relações técnicas que passamos a estabelecer com o mundo e também o corpo-humano – seja nas questões estéticas ou nas que envolvem o aprimoramento artificial da espécie e o controle sob a sua produção –, que se mostra disposto para os mais diversos agenciamentos tecnológicos, sendo constantemente interpelado e marcado pelas operações de cálculo e controle, que o reduz ao estatuto de fundo de reserva (*Bestand*), na concepção heideggeriana.

Desta feita, outro ponto que me chama a atenção nas narrativas de Bianca é que quando ela se refere ao uso dos recursos de manipulação de imagens, nos diz que as imagens produzidas “*quase não são reais*” no *Instagram*.

Desencobre-se para mim, neste momento, a compreensão de que a colaboradora-narradora realça a ideia de que virtual e real são opostos – de que há uma realidade virtual circunscrita dentro da tela e que se manifesta oposta ao que acontece fora dela, considerada o real.

Abeirando-me das considerações de Donard (2016), é possível esclarecer um primeiro ponto: o termo “virtual”, no que diz respeito às tecnologias digitais, revela um

conceito impreciso, pois abriga uma pluralidade de olhares e compreensões- o que nos coloca diante de um desafio na tentativa de tentar elucidá-lo.

Duarte (2010) nos explica que durante séculos o real fora compreendido como o que nunca poderia ser simultaneamente virtual, e por isso o conceito de “realidade virtual” constituía uma contradição. O autor nos diz que “o virtual constituía o domínio daquilo que era logicamente possível ou o domínio da contingência, ao passo que o real ou a realidade efetiva remetiam a caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade (...)” (Duarte, 2010, p. 182).

Segundo Donard (2016), o termo “virtual” tem sua origem com as ideias de Aristóteles, que depois foram exaltadas por Platão, ao defender que embora estivéssemos em constante processo de devir das coisas do mundo – do nascimento à morte –, “nossa realidade concreta era tão real quanto o era a imortal” (Donard, 2016, p. 44).

A plena realidade dos seres, para Aristóteles, se encontrava em “potência” e haveria que se atualizar para poder vir a existir realmente: “assim, a realidade do nosso mundo revela-se num encadeamento sem fim de potências e atos: a árvore estava em potência na semente, a flor na árvore, o fruto na flor, a semente no fruto” (Donard, 2016, p. 45). Em vista disso, podemos compreender que na concepção aristotélica, o que existe presentemente é aquilo que está em ato – o nosso real –, e que também assume uma potência, dizendo respeito às possibilidades do que o ente pode vir a ser.

Com Deleuze (1996, cit. por Donard, 2016), é possível compreendermos a diferença entre “potencial” e “virtual”, observando que, ao mesmo tempo em que o autor se aproxima da concepção aristotélica, também se afasta, a partir de quatro categorias:

- 1) O real é o que persiste e resiste às nossas subjetividades; 2) O potencial é um devir que necessita de dois fatores para tornar-se real: duração (tempo) e programa (a forma predefinida e os imprevistos ligados à duração); 3) o virtual é um devir instantâneo e imprevisível, do qual as tecnologias digitais são excelentes ilustrações; 4) O atual é a manifestação do virtual aqui e agora. (Deleuze, 1996, cit. por Donard, 2016, p. 45)

Em linhas gerais, Donard (2016) explica que, em filosofia, seja a clássica ou contemporânea, observamos, deste modo, que o “virtual” assume o estatuto de interpretação como sendo uma “modalidade do ser, uma forma de existir, no e para o mundo, que se dá a perceber pelo fenômeno de sua manifestação, quando passa a estar “em ato”” (p. 45). O “virtual”, nesta perspectiva, passa a ser o que dá origem ao fenômeno, mas não o fenômeno em si.

A autora supracitada explica que a confusão acerca do “virtual” em relação à realidade digital vem do modo como foi compreendido em física:

Em física óptica, uma imagem é um sinal detectado pelo olho, Estabelece-se, então, uma distinção entre “imagem-real”, imagem que impacta diretamente nosso olho e que poderia ser transposta tal qual numa tela, e “imagem virtual”, obtida unicamente pelo viés de um aparelho, percebida pelo olho, mas cuja visibilidade está condicionada ao aparelho que a fez surgir (por exemplo, um microscópio, ou binóculo). A primeira, é, portanto, a imagem real de um objeto real; a segunda uma imagem artificial de um objeto real, denominada “virtual”. (Donard, 2016, p. 45)

A partir dessa concepção em física óptica, surge uma terceira contextualização do termo em tecnologias digitais. De acordo com Donard (2016), essa contextualização semântica do “virtual” diz respeito a um processo de simulação, em que esse termo é compreendido como “o processo de simulação de um comportamento digital, independente do suporte material ao qual está ligado. Portanto (...), deve-se compreender como o efeito de uma simulação que produz um resultado igual à realidade do que é simulado” (p. 46).

Na concepção de Baudrillard (1981; 1991), a criação de uma realidade tecnicamente programada diante do processo de intervenção tecnológico-digital – incluindo a do computador – nos diz de uma simulação do chamado mundo real, em que se produzem imagens que são puros simulacros: imagens hiper-reais.

Sobre a simulação e os simulacros, o autor supracitado nos diz:

A simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: hiper-real. (...) O real é produzido a partir de células miniaturizadas, de matrizes e de memórias, de modelos de comando — e pode ser reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. Já não tem de ser racional, pois já não se compara com nenhuma instância, ideal ou negativa. É apenas operacional. Na verdade, já não é o real, pois já não está envolto em nenhum imaginário. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera. (Baudrillard, 1991, p. 08)

Podemos, possivelmente, encerrar a questão com Flusser (cit. por Lebre, 2021), ao nos dizer que “atualmente, não é, sequer, relevante, dentro do contexto, saber o que é o real ou o que não é” (p. 130), pois a realidade virtual enquanto algo que existe, é real e portanto, o virtual e o real não são opostos³⁰.

³⁰ Cabe realçar que a compreensão apresentada por Flusser (cit. por Lebre 2021), particularmente, vai de encontro à compreensão assumida pela pesquisadora desta pesquisa, ao considerar que real e virtual não são opostos.

O autor supracitado compreende, ainda, que “o virtual é um modo ontológico de manifestação do Ser” (Flusser, cit. por Lebre, 2021, p. 130). Para ele, diante de imagens técnicas – como as imagens modificadas por recursos de manipulação de imagens –, “o Ser que apreendemos e captamos (imagicamente) é resultado do tecnológico” (p. 130).

4.4 Quarta Constelação: a sociedade do espetáculo e as imagens digitais - as perspectivas do consumo no *Instagram*

Na experiência tematizada pelos quatro colaboradores-narradores o potencial de manipulação das imagens no *Instagram*, neste **quarto momento**, é sinalizado como algo que merece um refinamento compreensivo, pois pode se apresentar como um realce ao modo como buscamos corresponder às solicitações do que chamam de “sociedade do espetáculo” e da “sociedade da exibição”, no ciberespaço.

As narrativas de Giovanni, Raul e Bianca manifestam seus conceitos-prévios sobre o modo como a “sociedade do espetáculo” e as imagens no *Instagram* podem vir a manter uma relação:

Giovanni: “A sociedade da exibição, a gente está vivendo isso ultimamente. Ou seja, muita gente posta que está no melhor restaurante, muita gente posta que está na melhor praia, muita gente posta que tem, (como é que eu posso dizer?), o melhor, sempre o melhor. Sabe, você não vê postagens de gente que finalizou um relacionamento, que tá na bad, que tá mal, que teve problemas em sua residência com um encanamento estourado, com etc. e tal. Não, no *Instagram* você só vê gente linda, gente feliz, gente contente, gente de bem com a vida. (...) As fotos do *Instagram* são uma vitrine do que melhor você quer mostrar em sua vida”.

Raul: “Visibilidade, exibição... A visibilidade é um tipo de exibição. Até onde chega, qual é o alcance que tem o meu exibicionismo? Pra quem é interessante o meu exibicionismo? Que público eu alcanço com o meu exibicionismo? (...) Porque a gente não procura saber quando a gente chega a duas mil visualizações, a gente não quer saber quem é que já assistiu, a gente quer que veja mesmo. Mas quem foi que assistiu? Foram pessoas que eu queria atingir? O que aquilo me trouxe como consequência? A gente não quer saber a consequência, a gente quer saber que a gente tem o alcance. (...) a gente quer vender o lado idealizado da gente. E isso não significa que a gente é aquilo que a gente está vendendo”.

Bianca: “As pessoas, elas tendem a postar o que é legal, o que é bonito, porque o que é feio não gera curtida. E isso seria basicamente a sociedade do espetáculo, quando você mostra para as pessoas o que elas querem ver, você mostra para as pessoas o que dá status, né? O que é bacana, o que é legal. Então seria basicamente isso”.

Tal compreensão me remete ao que aponta Guy Debord (1967; 2017) em *A Sociedade do Espetáculo*, ao considerar que o mundo mediado por meio das imagens

mantinha íntima ligação como sistema capitalista. Essa ligação se mostrava de modo a realçar o potencial espetacular das imagens, supervalorizando o sentido da visão e manifestando a tendência da mostração e do “fazer ver”, influenciando de modo abrangente no cotidiano da vida e na forma como se davam as relações sociais e interpessoais diante do espetáculo.

Contudo, a grande questão que diferencia o modo como Guy Debord compreendia o espetáculo e como esse espetáculo é manifestado hoje na cibercultura é que à época, o espetáculo passava a ser a representação do mundo a partir dos *mass media* – termo que se refere aos veículos de transmissão de informação em massa, como a TV, a imprensa, o rádio e o cinema.

Hoje, para Lemos (2007), com a cibercultura estamos diante do processo de simulação descrito por Baudrillard (1981; 1991), em que os símbolos do espetáculo, como as imagens, adentraram a possibilidade de poderem ser manipulados no meio digital, produzindo simulacros: modelos de imagens hiper-reais.

Segundo Lebre (2021), para Baudrillard o processo de simulação diz de um processo de substituição que anula e esvazia o real, que não mais apresenta uma realidade em qualquer modo de *re-presentação*, realçando que “simular é fingir ter o que não se tem” (Baudrillard, 1991, p. 11). Com isso, podemos afirmar que a simulação no meio digital nos diz de um processo em que real e imagem confundem-se e que a realidade que produz “não é dissimulada, é des-presentificada, é substituída pelo puro simulacro” (Lebre, 2021, p. 130).

Nesse sentido, na compreensão de Lemos (2007), o meio digital por meio da simulação passa a configurar-se como a exacerbação do espetáculo – um hiperespetáculo –, manifestando “uma apropriação de imagens, de obras através de colagens, de discursos não lineares, um verdadeiro *zapping e hacking* daquilo que Debord chamou de sociedade do espetáculo” (p. 19).

Por minha vez, apropriando-me da compreensão explicitada por Han (2018) sobre as imagens difundidas nas mídias digitais, atento para o modo como essas imagens podem se mostrar como um reforço à sociedade do espetáculo. Para o autor, estamos diante de imagens que ganham a denominação de “imagens transparentes” ou “imagens pornográficas” e que podem manter nesses espaços a premissa do realce à exclusão do que é negativo, se mostrando de modo a expulsar as diferenças características de cada indivíduo.

É perante a ausência de negatividade que as imagens pornográficas assumem um caráter espetacular e meramente expositivo, acentuando uma hipervisibilidade em que se sobressai uma absolutização do que é visível e do seu exterior, pois, como correspondência à

exploração do capitalismo e ao que é consumível, essas imagens manifestam o seu valor apenas pelo que é visível, que “de modo paradoxal, não há nada a ser visto” (Han, 2019, p. 16).

É também diante da transparência das imagens pornográficas que a indução da circulação da informação é ressaltada, justificando o bombardeio de imagens que passamos a sofrer constantemente no ciberespaço, já que “a comunicação alcança a sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma *reação em cadeia do igual*” (Han, 2017, p. 11).

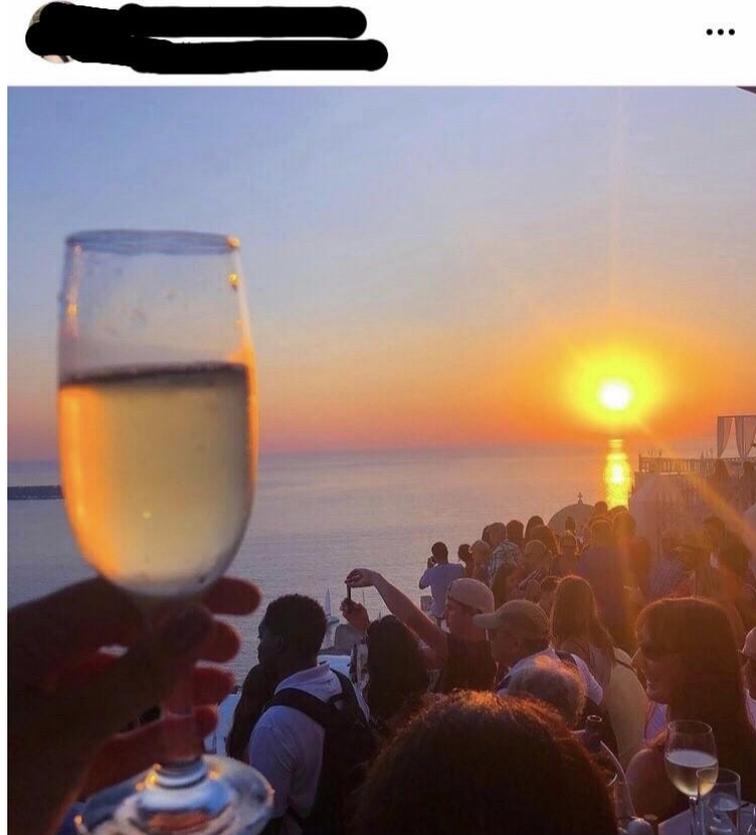
A sociedade do espetáculo apresenta-se, ainda, em íntima relação com o consumo. As narrativas da colaboradora-narradora Bianca desvelam que o uso dos recursos para manipulação de imagens e o incentivo à superexposição “*não só de produtos, mas de pessoas*” colocam-se a serviço do consumo no *Instagram*:

Bianca: “Eu acho que de fato hoje em dia o *Instagram* virou uma vitrine né? Não só de produtos como de pessoas, (...) daquela coisa fútil que você precisa estar mostrando para todo mundo que você está bem, que você está frequentando os melhores lugares, que você está comendo as melhores comidas, que você tem as melhores roupas e você vê isso no *Instagram* diariamente. Tanto é que quais são as pessoas que mais se popularizam no *Instagram*? Blogueiras, Digital Influencers, (...) mas eu me pergunto: “O que essa pessoa fez para ter esse reconhecimento”? Porque ela posta fotos das roupas que ela ganha de marca?””.

As narrativas de Bianca, desencobrendo a compreensão do *Instagram* enquanto uma “vitrine expositiva” aproximam-me da narratividade da minha experiência, escrita em meu Diário de Campo da perspectiva netnográfica e ilustrada pela Figura 4:

Pesquisadora: **É interessante observar o *feed* do *Instagram*, o quanto somos convocados, solicitados aos apelos do consumo. Não falo somente de perfis de vendas que buscam aumentar sua rentabilidade através das estratégias de Marketing e Propaganda (que sim, tem o *Google* por trás em todos os anúncios). Não basta degustarmos um bom vinho, curtindo o nosso lazer, sozinhos ou acompanhados, precisamos expor, mostrar. Não estou criticando, mas observando este modo de ser no *Instagram*. Um Diário da nossa vida cotidiana.**

Figura 4 – As imagens digitais e a sua relação com as perspectivas do consumo no Instagram



Fonte: Imagem do *Instagram*

Diante das nossas experiências, recorro às questões sobre a sociedade do consumo pontuadas por Bauman (2008), ao ressaltar que nesse tipo de sociedade os consumidores são transformados em mercadorias. O que separa a sociedade de consumidores das demais sociedades é, em última instância, a falta de divisão entre “*as coisas a serem escolhidas e os que as escolhem*”; as mercadorias e seus consumidores: as coisas a serem consumidas e os seres-humanos que as consomem” (Bauman, 2008, p. 20).

Também no *Instagram*, a superexposição, “*não só de produtos, mas de pessoas*”, coloca em voga o fato de que na sociedade dos consumidores ninguém pode tornar-se sujeito sem antes tornar-se mercadoria. Diante do esfacelamento das fronteiras entre quem consome e quem é consumido, o indivíduo vê-se também exposto, buscando “(...) reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades de uma mercadoria rentável” (Bauman, 2008, p. 21).

Nesse toar, os consumidores, enquanto produtos são lançados ao engajamento nas atividades constantes de consumo, que mantêm intrinsecamente um incentivo a sair da invisibilidade da massa de objetos imateriais.

Se expor no *Instagram*, deste modo, pode ser compreendido como uma forma de:

(...) não mais se dissolver e permanecer dissolvido na massa cinzenta, sem face e insípida das mercadorias, de se tornar uma mercadoria notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada, que se destaca da massa de mercadorias, impossível de ser ignorada, ridicularizada ou rejeitada. Numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fada. (Bauman, 2008, p. 22)

Corroborando com esse pensamento, Han (2017) compreende que na sociedade expositiva, regida pela transparência, exposição assemelha-se à exploração, que objetiva demarcar o horizonte da propaganda e incrementar o capital da atenção ao público.

Na sociedade expositiva, o sujeito é seu próprio objeto-propaganda, mensurada por seu valor expositivo e os efeitos que produz. Nessa direção, “a sociedade exposta é uma sociedade pornográfica; tudo está voltado para fora, desvelado, despido, desnudo, exposto. O excesso de exposição transforma tudo em mercadoria” (Han, 2017, p. 32).

Aproprio-me, ainda, das questões que atravessam o consumo na era da técnica moderna. Diante dos fascínios da técnica, o homem passa a expandir a sua cadeia de produção em uma exploração que caminha na direção da satisfação e correspondência a estilos de vida, padrões de consumo e de comportamento, alimentados por status e constantes imposições de bem-estar que parecem não cessar, representados sob o signo da superficialidade. Manifesta-se um processo de exploração do mundo que se revela para além das necessidades básicas de sobrevivência humana.

Remeto à perspectiva de Rendeiro (2011), para compreender o poder da imagem na “*vitrine expositiva do Instagram*”, termo já citado pelos colaboradores-narradores Giovanni, Raul e Bianca. Segundo a autora, quando temos como pano de fundo o mundo contemporâneo, é possível percebermos a relação que o elevado número de imagens técnicas mantém com “um amplo mercado de bens, materiais ou simbólicos, movidos por necessidades e desejos de toda ordem, renovados dia a dia” (p. 58). A autora ressalta ainda que:

(...) uma cibercultura que exige a criação de novas formas de estar no mundo, o mesmo espaço virtual que nos permite encontrar e reencontrar amigos, também suscita desejos e estimula o consumo, mapeando nossos gostos e interesses, com ferramentas e dispositivos que permitem o monitoramento de todas as nossas ações, uma junção de todos os nossos “eus”, uma soma de todos os “nós” – bens culturais ao alcance de uma tecla, íntimos que ficamos de todos os artistas e nobres, na promessa de que a visibilidade funcione como um remédio para todas as nossas tristezas e males. (Rendeiro, 2011, p. 260)

Para Borges-Duarte (2019), diante das imposições da técnica, o ser se desvela a partir da face do fenômeno que se mostra promissor à exploração, ao domínio e ao consumo e

embora a autora esteja se referindo aos *mass media*, nas mídias digitais também podemos, de forma semelhante, nos aproximarmos das interpelações da técnica moderna e do modo como o ser se desvela nesses espaços, demonstrando que “o ser parece ter cedido o seu lugar às coisas, estas aos objectos úteis, e estes aos valores que, finalmente, se plasmam em meros nomes, marcas que a sociedade converte em moda” (Borges-Duarte, 2019, p. 165). O ser, deste modo, diante das imposições da técnica, desde a época da predominância dos veículos de transmissão de massa, se desvela a partir da face do fenômeno que se mostra promissor à exploração, ao domínio e ao consumo.

Corroborando com esse pensamento, Conturbia e Astolphi (2019, cit. por Borges-Duarte, 2019a) nos dizem que:

(...) a essência da técnica moderna consiste em colocar as coisas sempre em permanente disponibilidade para o homem. Deste modo, o fenômeno da técnica torna-se uma forma de descobrir que provoca o ser, que o põe no lugar de uma “encomenda”, disponível para o *Dasein*. O encomendado tem sempre o seu lugar já designado no aí do ser, como forma de trazer à luz a presença de tudo o que há como algo com serventia para si e disponível para compra/uso (p. 10).

Também quando pensamos nas imagens produzidas desde os *mass media*, às mídias digitais, o poder da informação e o incentivo ao consumo entram em cena, mesmo que não venhamos a nos dar conta de onde essa informação parte. Para Borges-Duarte (2019), não estamos ligados a essas imagens, pelo contrário, somos presos *delas*, não do que elas transmitem.

A técnica que se interpõe entre nós e elas, dizendo respeito à construção e difusão das informações, “suscita o desejo de possuir a imagem, a <<informação>>, e de ficar com isso satisfeitos, mesmo que a fonte da qual a imagem é apenas mero signo continue a ser-nos estranha” (Borges-Duarte, 2019, p. 166).

Por sua vez, considerando por via o “desencobrimento” tecnológico, Milhano (2021) cita que “os entes são compreendidos, não como os entes que eles são, *i.e.*, na sua essência (no seu ser), mas com base em uma provocação que os revela na sua potencialidade técnica” (p. 239).

Com isso, devido à estrutura normativa inerente dos *Social Media*, mediante a predeterminação da técnica, a criação de um perfil no *Instagram* e a construção da imagem da existência manifestam também que “o ser humano vê-se também ele “com-posto”, quando da sua utilização, a representar-se essencialmente como “imagem” de si, como um produto que, sob essas plataformas, se dispõe, simultaneamente, como consumidor e como bem de consumo (um *prosumer*)” (Milhano, 2021, p. 243).

Refletindo sobre a sociedade do espetáculo, a produção, o consumo desmedido e o acúmulo de “coisas”, remeto à compreensão de Borges-Duarte (2019), que nos aponta que o lugar determinado pela *Ge-stell* na sociedade, como modo de corresponder à imagem do progresso, vai nos afastando do sentido primário a que se destina a produção das coisas:

A estante começa por ser o lugar onde se guardam os livros e um que outro objeto decorativo; mas os livros e os objectos decorativos são produtos de uma sociedade que quer reflectir-se neles, que quer contemplar prazerosamente a imagem do progresso, da cultura, da superioridade e domínio; perdido o sentido primário a que obedeceu a produção da estante, esta advém num lugar de exibição de uma civilização, montra de valores socialmente com-postos e elevados ao mais alto nível: as prateleiras enchem-se de *best-sellers*, ou de porcelanas de marca reconhecida, recordações de viagens turísticas, às vezes, inclusivamente, de metros de falsas encadernações vazias. (Borges-Duarte, 2019, p. 165)

4.5 Quinta Constelação: as pós-verdades no *Instagram* e o estreitamento das possibilidades existenciais do *Dasein* - o adoecimento

Neste **quinto momento**, as narrativas dos colaboradores-narradores Bianca, Vanessa e Raul descobrem a relação da ansiedade com o determinismo informativo das pós-verdades criadas e difundidas no espaço do *Instagram*.

A colaboradora-narradora Bianca descobre em suas narrativas a relação da difusão de pós-verdades com a questão da estética corporal, que é reconhecida a partir da criação de modelos definidos como ideais e aceitáveis nesse espaço.

Para ela, a ansiedade se manifesta diante da necessidade dos indivíduos de terem de corresponder e se encaixar a esses modelos de estética corporal, mas que “*já não é uma realidade*”, nos dizendo de uma realidade construída e manipulada: uma falsa verdade.

Bianca: “Eu muitas vezes me sinto insegura, me sinto insegura com meu corpo, porque poxa, você entra no *Instagram* e você vê aquelas mulheres perfeitas. Então você olha para você mesma no espelho e pensa “Caramba, eu não sou nada disso, será que alguém vai realmente, assim, me amar como eu sou?”, e daí vem a questão da insegurança. Os adolescentes, por exemplo, não têm talvez a maturidade de um adulto, eles tentam se encaixar nisso e eles não conseguem se encaixar nesse padrão de beleza das blogueiras, por exemplo, que já não é uma realidade, pois aquilo ali é construído, aquilo ali é manipulado. E se não é manipulado pelos filtros do *Instagram*, é manipulado por plásticas e enfim, qualquer outra coisa, mas aquilo não é real”.

Pesquisadora: E como você se sente sobre isso?

Bianca: “Eu percebo que, acaba que o *Instagram*, ele ativa muitos gatilhos de ansiedade de pessoas ansiosas, gatilhos de insegurança em pessoas que já são inseguras, pessoas que já tem uma história, enfim, linkada a isso”.

Por sua vez, na experiência de Raul, a pós-verdade no *Instagram* aponta para a compreensão de que “acumular seguidores” significa ser visto e aceito pelos demais usuários e a ansiedade se mostra relacionada com a incessante busca do aumento de seguidores:

Raul: “A gente vai ficando mais ansioso pra alcançar o objetivo: porque eu criei um *Instagram* pra me exibir nas redes sociais ou pra acumular seguidores”.

Para Vanessa, a questão da pós-verdade relaciona-se à necessidade de manipulação do que deve ser mostrado no *Instagram*, em que os indivíduos devem “*mostrar uma vida perfeita, (...) uma vida que não sei se um dia eu vou ter, que eu vou poder ter, mas as pessoas se sentem à vontade em ver isso (...)*”. A ansiedade, neste ponto, mantém relação com a necessidade de termos de calcular, criar e controlar a imagem que deve ser mostrada no *Instagram*:

Vanessa: “A gente edita muito a nossa imagem. A gente na internet praticamente pode ser o que a gente quiser, por isso essas redes são muito destrutivas, porque eu posso ser o que eu quiser. Ali (no *Instagram*) é o que eu imagino, é o que eu quero que as pessoas vejam que eu sou. Mas aquilo realmente não sou eu, não sou aquela Vanessa que eu posto, não é a mesma Vanessa fora das redes. Vanessa ali, ela vai para os melhores restaurantes, vai para as melhores viagens, enquanto na verdade a Vanessa está em casa, está dormindo, não tem amigos para estar saindo, mas para aquelas pessoas que me seguem ou por quem eu estou seguindo, eu quero mostrar uma vida perfeita. Uma vida que não sei se um dia eu vou ter, que eu vou poder ter, mas as pessoas se sentem à vontade em ver isso”.

No meu Diário de Campo, diante das afetações com as narrativas dos colaboradores-narradores, reflito:

Pesquisadora: Naquele momento da entrevista, percebo que Bianca não se dispõe a nos desdobrarmos na questão das inseguranças que ela diz serem alimentadas pelo *Instagram* e “os gatilhos” de ansiedade que ela diz ativar, diante dessas inseguranças alimentadas. Contudo, as suas narrativas me remetem ao modo como somos apreendidos por esses ideais no horizonte das pós-verdade no meio digital e nem sempre nos damos conta. Também o pensamento de Raul me remete às pós-verdades difundidas nesse espaço, em que ter muitos seguidores é ser sinônimo de ser descolado, de ter notoriedade e visibilidade. Com Vanessa, percebo essa íntima relação da influência das pós-verdades sob os nossos modos de ser no *Instagram*. Também, mesmo em momentos diferentes, remeto à ansiedade enquanto o estreitamento da liberdade de podermos decidir quem queremos ser no *Instagram*.

Apresento, ainda, um trecho do meu Diário de Campo da perspectiva netnográfica, que dialoga com as narrativas dos colaboradores-narradores, mencionadas acima, bem como um exemplo ilustrado pela Figura 5:

Pesquisadora: O que parece me inquietar diante das imagens que me deparei hoje, é quando esse uso se coloca a serviço dos padrões impostos na sociedade, diante de ideais de perfeição e padrões estéticos a serem seguidos. Difunde-se como verdade a questão de que para navegarmos no *Instagram* devemos estar com a melhor roupa, a melhor maquiagem, o cabelo mais arrumado. Como nem sempre é possível (risos), a gente lança mão dos filtros. O quanto ficamos ansiosos por termos que corresponder a esses padrões socialmente construídos?

Figura 5 – A estrutura normativa do Instagram e a sua relação com a estética corporal atrelada a necessidade do uso de filtros em imagens



Fonte: Imagem do *Instagram*

Remeto ao fato de que ao nos debruçarmos sobre as Novas Tecnologias do mundo digital e, particularmente sobre os sites de redes sociais na internet, é possível percebermos a produção e difusão de pós-verdades que implicam em nossos modos de ser, já que estamos diante de espaços de influência para a construção e manifestação de nossas crenças, preconceitos, superstições e dogmas, a partir das informações compartilhadas no ciberespaço.

Nessa direção, quando penso nas questões que se referem às pós-verdades no *Instagram*, aproximo-me do que designa Lorente (2017), atentando para a sua relação com a normatividade vigente nesse espaço, de um modo que são fechadas as janelas “para o

intercâmbio entre as mentes e entre elas e a realidade³¹, com tudo o que essa tem de contraditório com as nossas crenças” (p. 02).

Abeirando as considerações da autora supracitada, é possível percebermos que as pós-verdades produzidas e compartilhadas nas mídias digitais, quando da ausência de reflexão, apontam que estaríamos navegando em “espaços-bolhas”, cristalizados, em que, apesar do vasto arsenal de possibilidades e informações disponibilizadas, nos mantemos como ignorantes.

O perigo, desse modo, repousa sob o determinismo informativo das pós-verdades e a ausência do questionamento diante delas. Sobre isso, a autora nos diz que:

(...) o que é mais grave: pode levar-nos a incorrer na ilusão de que tudo o que a tela nos mostra é tudo o que há, roubando-nos um aspecto primordial da realidade quando se busca conhecê-la, a saber, o que não sabemos. Como aqueles prisioneiros da caverna platônica, crentes de que a realidade se reduzia às sombras que se projetavam em sua parede, o homo internauta seria também ignorante sobre sua ignorância. Esse é, em suma, o cenário perfeito para que se instale o reino da pós-verdade. (Lorente, 2017, p. 02).

Segundo Han (2017a), as pós-verdades, ao colocarem em marcha as características da sociedade da transparência e a massificação do positivo, manifestam-se a partir de uma espécie de fórmula de conformidade entre os indivíduos, que, na dimensão do igual, não permitem a distinção.

Diante dessa perspectiva, a massificação do positivo passa a também dizer respeito a uma massa positiva em que os indivíduos se reúnem por uma coerência, implicando em um enxame digital, que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se constitui de indivíduos singularizados, “se fundam em uma nova unidade, na qual eles não têm mais nenhum perfil próprio” (Han, 2018, p. 27).

A relação do *Instagram* com as pós-verdades e as considerações do autor supracitado aproximam-me da compreensão de Lorente (2017), ao realçar que, com a transparência digital, estamos diante do reforço a “espaços-bolhas”, em que a massificação do positivo impacta de modo desfavorável na construção coletiva da verdade, visto que essa construção é feita “permanentemente no contraste com a realidade e no diálogo com os outros que não pensam como si” (p. 04).

O determinismo informativo das pós-verdades e a ausência de reflexão, nessa direção, podem implicar em “uma redução de nossa liberdade ao fechar opções e, portanto,

³¹ A realidade, neste ponto trazido pela autora, pode assemelha-se às relações estabelecidas no mundo entre os indivíduos, que, na perspectiva da sociedade, diz respeito ao compartilhamento de cultura, valores, crenças, hábitos, entre outros, próprios de determinado território (**Grifos da pesquisadora**).

nossa capacidade de escolher como queremos viver” (Lorente, 2017, p. 04), o que me remete à viabilização da manifestação da ansiedade, pontuada pelos três colaboradores-narradores.

Adentrando a questão da ansiedade manifestada nas mídias digitais como o *Instagram*, em correspondência às pós-verdades construídas e difundidas nesse espaço, remeto ao pensamento de Han (2017), sobretudo no que o autor pontua sobre a sociedade do cansaço e a íntima relação do excesso de positividade em que vivemos, com os sofrimentos existenciais.

Todavia, é necessário compreendermos que os sofrimentos existenciais – como a depressão, a ansiedade, a Síndrome de Burnout e o transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) –, não são derivados das mídias digitais, mas, com elas, exacerbam-se. Segundo Han (2018), em época de superabundância de informações é bem verdade que os estados patológicos são devidos a um “*exagero de positividade*” (p. 14), em que “o problema volta-se mais para a rejeição e expulsão” (p. 15).

Em vista disso, o excesso de positividade nas mídias digitais pode apontar para o sentido de não sermos excluídos e de nos sentirmos pertencentes as nossas camadas sociais – remeto-me, aqui, ao termo característico utilizado nas mídias digitais, “de recebermos biscoito”.

Nesse toar, podemos compreender que a sociedade do cansaço passa a “produzir” sujeitos do desempenho (Han, 2018), empenhados e responsáveis pela sua exposição e visibilidade nas mídias digitais, visto que “hoje em dia, as coisas só começam a ter valor quando são vistas e expostas, quando chamam a atenção” (Han, 2018, p. 125).

Sim, hoje nós nos fazemos importantes nas redes sociais, no *Facebook*. Nós produzimos informações e aceleramos a comunicação, na medida em que nos “produzimos”, nos fazemos importantes. Nós nos produzimos para a produção. (Han, 2018, p. 126)

É possível observamos que a sociedade do cansaço vai desvinculando-se da negatividade das proibições e colocando os indivíduos em um suposto lugar de liberdade para produzir, realçando o seu desempenho em uma sociedade que paradoxalmente “cada um é detento e guarda, vítima e algoz, senhor e escravo. Nós exploramos a nós mesmos. O que explora é ao mesmo tempo o explorado (...), caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (Han, 2018, p. 115).

Dessa maneira, os indivíduos passam a viver essa liberdade de modo paradoxal, revelando-se na coação fatal de ter que produzir, lançando-se à exploração do si-mesmo e da sua imagem nas mídias digitais. Segundo Han (2018) “os adoecimentos psíquicos da

sociedade do desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal” (p. 30).

A ansiedade descoberta na narratividade da experiência dos três colaboradores-narradores, em diálogo com a narratividade da minha experiência, aproxima-se, ainda, das considerações heideggerianas, explicitadas em Seminários de Zollikon.

Em um dos Seminários, Heidegger (2001) compreende a ansiedade enquanto uma sedimentação do poder-ser do *Dasein*, manifestando um estado de adoecimento que se liga ao estreitamento das suas possibilidades existenciais, que no caso do nosso diálogo com o *Instagram*, manifesta-se ao buscar corresponder a esse modo de se adequar à imagem imposta como ideal perante a normatividade vigente nesse espaço, em consonância com a construção das pós-verdades.

Sobre o adoecimento, Heidegger (2001) nos diz:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver. (p. 180)

Por sua vez, considerando as imposições da técnica, o controle e a segurança do desencobrimento explorador, a questão da liberdade apresenta-se ligada à necessidade de nos abirmos a uma relação livre com a *Ge-stell*. Isso significa dizer que o *Dasein* se torna livre à medida que aceita os “envios do destino” e questiona a técnica em sua essência, pois assim “poderemos fazer a experiência dos limites de tudo o que é técnico” (Heidegger, 2012, p. 11).

A verdade e a liberdade estão, pois, ligadas de um modo inexorável. A verdadeira ameaça não se encontra, efetivamente, nos instrumentos, nas máquinas, mas antes na possibilidade de o homem não retornar a um desvelamento mais original e/ou manter-se numa surdez em que a verdade lhe seja inacessível. (Lebre, 2021, p. 119)

Para chegarmos à essência da técnica temos “(...) de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto” (Heidegger, 2012, p. 13), já que o correto ainda não é verdadeiro e o verdadeiro, enquanto *aletheia* nos leva a uma atitude livre e pode apontar para a abertura de outras possibilidades diante do deixar-viger do fenômeno, no movimento poiético da sua manifestação. A verdade, deste modo, não diz respeito a adequações, a normas impostas e nem a verdade enquanto *veritas*, observadas no *Instagram*:

Heidegger entende a verdade como *aletheia*, do grego que significa desocultamento, desvelamento. Este processo revela-se como uma busca, que é diferente para cada olhar. Esta perspectiva é diferente da ideia de

veritas, do latim (...) que entende a verdade como concordância. (Frota, 2010, p. 04)

Assim, a liberdade determina o que é livre, esclarecido e se mostra, nessa direção, carregando consigo a condição de clareira, do encobrimento e (des)encobrimento que se aproxima da verdade enquanto *poiésis*. Para Heidegger (2012) “a liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira trêmula do véu que vela o vigor de toda verdade e faz parecer o véu como o véu que vela”(p. 28).

É nessa relação de liberdade entre a técnica moderna- questionando-a em sua essência-, e as imagens técnicas do *Instagram* que pode ser possível outro modo de desencobrimento dos fenômenos que se relacionam a elas, mantendo consigo o mistério, que não desnuda os seus sentidos por completo, pois “a liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho” (Heidegger, 2012, p. 28).

4.6 Sexta Constelação: o “mundo” do *Instagram* e a sua trama de significados fundada a partir dos conceitos-prévios

É também neste momento que algo me chama a atenção. Revisitando hoje as narrativas dos quatro colaboradores-narradores, percebo que suas as experiências desvelam conceitos-prévios que parecem influenciar no modo como as postagens de imagens devem ser feitas e que podem também “conduzir” ao modo de desencobrimento explorador da composição – o que não diz respeito aos recursos desta ferramenta, tecnicamente falando –, mas que apontam para conceitos-prévios determinados pelas sedimentações no mundo da internet e que reverberam na forma como os sentidos podem ser compartilhados no *Instagram*.

A partir dos trechos dos meus escritos do Diário de Campo em momentos diferentes das entrevistas, me peguei com questionamentos que não foram sinalizados no diálogo com os colaboradores-narradores – pelo meu envolvimento em acompanhar as suas experiências e o modo ainda “cru” como esses fenômenos se apresentavam pra mim –, mas que me são realçados nesse momento: “Quais os sentidos (s) que os atravessam ao decidirem postar uma imagem ou curtir a imagem de outro usuário? Seriam regras para o modo como usamos?”

Por sua vez, no meu diálogo com Raul, esses sentidos vão se desencobrendo para mim:

Raul: “A gente posta a viagem ideal, a gente posta as companhias ideais, a gente posta a comida que todo mundo gostaria de tá comendo no lugar em que gostaria de estar comendo, com o final de semana que todo mundo gostaria de estar tendo”.

Pesquisadora: Então, tu tá me dizendo que tem certos “preceitos” que são difundidos lá? Como isso se mostra pra você?

Raul: “(...) Eu acho que a consciência de uma maioria de usuários da rede *Instagram* é essa: (...) Se eu for postar a foto de um prato, é a folha mais verde, é o prato mais bonito, no lugar mais bonito, na melhor louça. Se eu for postar uma foto minha é com a melhor roupa, a melhor maquiagem, porque é importante que a imagem que eu esteja querendo passar para as pessoas esteja à beira da perfeição, sabe? Porque eu quero que aquilo cause alguma impressão e geralmente é impressão de admiração, de surpresa”.

No meu Diário da Netnografia, remeto a minha própria experiência diante da observação das imagens e pontuo algo que se aproxima da narratividade da experiência de Raul:

Pesquisadora: Como eu poderia compreender esse vasto arsenal de imagens digitais que parecem “tão iguais”, mesmo sendo postadas por usuários diferentes? Hoje, observei e tomei nota de 42 imagens, em sua maioria, postagens de comida e *selfies*, com legendas reduzidas. As possibilidades compreensivas que hoje se (des)velam para mim se aproximam muito do relato que estou revisitando do colaborador Raul. Preciso refletir melhor sobre isso, pois, observando o modo como fazemos uso dele e os significados que as imagens digitais abrigam, parece que buscamos atender às solicitações deste espaço, em forma de adequações a conceitos-prévios definidos como aceitáveis.

Nesse toar, neste **sexto momento**, a partir de uma leitura afinada com a fenomenologia hermenêutica, percebo que essas influências sobre o modo como as imagens são compreendidas neste espaço referem-se a uma trama de significados compartilhada em comum, a partir de pressupostos sedimentados no ciberespaço. O que eu chamava de “preceitos” são, na verdade, os conceitos-prévios que constituem essa rede-social on-line.

Cabe ressaltar que essa trama de significados, de modo mais abrangente, também se mostra sob a égide dos significados partilhados em comum no mundo contemporâneo, que atravessam a Era Digital e acolhem o homem atual, de modo a influenciar nas compreensões sobre padrões de comportamento que devemos assumir e estilos de vida que devemos adotar- podendo se mostrar, inclusive, sob a regência de pós- verdades.

Para Critelli (2002), instauramos uma trama significativa em comum, “à medida que as coisas são compreendidas e testemunhadas em comum, são os elementos de mediação entre os homens” (p. 89).

Por sua vez, Casanova (2015) nos diz que quando falamos em uma trama de significados partilhadas em comum no mundo, isso significa dizer que “toda totalidade referencial repousa, portanto, sobre uma totalidade conformativa que envolve ao mesmo tempo um conjunto de significações” (p. 98) e que nós operacionalizamos conceitos em

enunciados cotidianos, ou seja, em pressupostos cotidianamente operacionalizados que se tornam referenciais no mundo.

O *Instagram*, nessa perspectiva, nos diz de um mundo que “se funda” a partir de uma trama de significados em comum que passa a constituir conceitos-prévios sobre esse espaço digital ao buscarmos fazer uso dele e que também se mostra um lugar de possibilidades para o *Dasein*, considerando que no sentido existencial possibilidades referem-se sempre a “um poder-ser-no-mundo histórico” (Heidegger, 2001, p. 181).

Considerando que o “poder-ser” do *Dasein* é visto a partir de cada *Dasein* histórico, em que “histórico é o modo como me relaciono com aquilo que me vem ao encontro” (Heidegger, 2002, p. 181).

Por outro lado, recorro à compreensão de mundo para Heidegger (2005) entendido como um existencial, pois o *Dasein* não existe separado do mundo. Ele é o lugar de coexistência e possibilidade de construção de sentidos junto ao outro na cotidianidade e o lugar de possibilidades que se abrem e/ou se dissipam para o *ser-aí* enquanto projeto lançado. O sentido de lugar, deste modo, refere-se às possibilidades e não à correspondência de um sentido espacial.

Conforme ressalta Giacóia Jr. (2013), o mundo para Heidegger “não é a totalidade dos objetos de representação, atuais ou possíveis; o mundo constitui o *ser-o-aí* como a ambiência no interior do qual transcorre sua existência irremissível, em diferentes planos de relação” (p. 72).

Neste sentido, é necessário esclarecermos que o mundo na concepção Heideggeriana já se constitui na trama de significados que nos acolhe sem que venhamos a escolher, pois isso nos diz da condição de que o *Dasein* já existe no mundo o compreendendo previamente. Sobre isso, Vattimo (1996) destaca que:

(...) a compreensão preliminar do mundo que constitui o estar-aí³² realiza-se como participação irreflexiva e acrítica num certo mundo histórico-social, nos seus pre-juízos, nas suas propensões e repúdios, no modo <<comum>> de ver e de julgar as coisas. (...) O estar-aí encontra o mundo já sempre à luz de certas ideias que respirou no ambiente social em que se encontra a viver. (p. 43)

A compreensão (*Verstehen*), por sua vez, é um existencial e como designa Heidegger (2005), “na compreensão, a *pre-sença*³³ projeta o seu ser para possibilidades” (p. 204), apontando, ainda, para a construção e desconstrução interpretativa que se move para o futuro

³² A característica do ser do *Dasein* é estar-lançado no mundo, ou seja, o *estar-aí* é o estar lançado a esta abertura.

³³ Schuback, M.S.C. (2005), traduz *Dasein* por *pre-sença*.

às novas compreensões – por meio do chamado “movimento circular hermenêutico da compreensão” –, à medida que o *Dasein* também caminha “no mundo” do *Instagram*.

4.7 Sétima Constelação: a sociedade do espetáculo e a “necessidade de mostraçã de si” no *Instagram*

Neste **sétimo momento**, retomo a relação que foi se estabelecendo com o que os colaboradores narradores pontuaram como sendo os desdobramentos da “sociedade do espetáculo”. As narrativas de Giovanni e Vanessa ressaltam que diante da necessidade de “mostraçã de si”, o registro das cenas do dia-a-dia e o compartilhamento de imagens nos perfis de sites de redes sociais on-line se mostram banalizado, exaltando a exigência de ter que postar:

Giovanni: “(...) Então, tem pessoas, até na minha rede mesmo, que postam um dia inteiro de sua vida: “manhã, acordei, academia”, (treino pago, essas modinhas, digamos assim), “seguindo pro trabalho”, “almoço de hoje”, “refeição”, “sobremesa”, “cheguei em casa, meu filho me recebeu”, “meu pet””.

Vanessa: “Geralmente quando a gente sai, a gente já quer tirar foto e postar logo, tem vezes que nem espera, pois a gente precisa mostrar pro outro o que a gente está fazendo. Às vezes é realmente para chamar a atenção de alguém e mostrar”.

Recorrendo ao meu Diário de Campo, pontuo:

Pesquisadora: **Por outro lado, percebo que com a necessidade de “mostraçã de si” e sua banalização através das postagens, podemos estar diante da lógica de uma representação de nós mesmos e do apelo de sermos vistos pelo outro para existirmos, sentido desencoberto anteriormente, pontuado na necessidade de criação de perfis no *Instagram*.**

Aproximo-me, inicialmente, do pensamento de Han (2017) e as suas considerações sobre as imagens pornográficas difundidas nas mídias digitais. O autor pontua que, devido ao modo como é reforçada a coaçã da exposiçã dessas imagens nas mídias digitais – demonstrando valor apenas no momento em que são mostradas –, passa a haver também um realce à dimensã da novidade, o que justifica ser realizado um número elevado de postagens diárias, uma vez que “o invisível não existe, pois não possui valor expositivo algum, não chama a atenção” (Han, 2017, p. 34).

Abeirando-me da compreensã de Fernandes & Torquato (2008), a “mostraçã de si” se manifesta realçada em postagens como as do “(...) cafezinho no trabalho, a sala de aula,

paisagens, reunião entre amigos em bares, o hedonismo frente ao espelho, rostos sorrindo, poses variadas de si mesmo e de amigos próximos e familiares, dentre outras” (p. 03).

Nessa direção, o hiperespetáculo assumido no meio digital me remete ao que pontua Rendeiro (2011), ao afirmar que as imagens nos sites de redes sociais on-line passaram a ser um meio eficaz de chamar a atenção constantemente para si, mostrando-se uma espécie de “propaganda” que atravessaria todas as instâncias sociais em que passamos a descortinar a função “vitrine” e onde as pessoas precisam ser vistas para poder realmente existir.

Adentrando as considerações de Bauman (2008) sobre a relação da necessidade de mostração de si por meio das postagens no *Instagram*, também podemos compreender que no mundo líquido-moderno a extrema exposição da vida privada coloca-se a serviço da visibilidade, como um modo possível de não sermos descartados e rejeitados das camadas sociais:

Desde que não se esqueça que o que antes era invisível- a parcela da intimidade, da vida interior de cada pessoa- agora deve ser exposto no palco público (...), vai se compreender que aqueles que zelam por sua invisibilidade tendem a ser rejeitados, colocados de lado, ou suspeitos de um crime. A nudez física, social e psíquica está na ordem do dia. (Bauman, 2008, p. 09)

Aproximo-me, ainda, da compreensão de Sibilía (2008), de que hoje, diante da necessidade de mostração e “exposição de espetáculos” imagéticos, a Web 2.0 parece ter assumido uma peculiar combinação do “velho slogan *faça você mesmo*, com o novo mandato *mostre-me como for*” (p. 14), revelando um verdadeiro “show do eu”.

Nesse sentido, diante das considerações de Sibilía (2008) e Rendeiro (2011), remeto às considerações de Milhano (2021), de que diante da “mostração de si” podemos estar diante de uma “subjectividade tecnologicamente potenciada” (p. 232), e ainda, a “objectivação da existência” (p. 233), em que essa imagem compartilhada no *Instagram* “poderá compreender-se como o resultado de uma “com-posição” (*Ge-stell*) da existência humana como “representação”” (p. 233)- uma imagem-objeto. Como impactos resultantes, estamos diante da indiferença aos vários modos como o ser se manifesta nesse “*aí*” que é o ser humano (*Dasein*).

No diálogo com Bianca descobre-se o sentido que já me inquietava no dialogo com Raul e Vanessa- pontuado em meu Diário de Campo-, de que com a necessidade de “mostração de si” e a banalização nas postagens do *Instagram*, de fato, buscamos corresponder ao olhar do outro e a sua aprovação:

Bianca: “(...) Parece que as pessoas procuram a aprovação dos outros no *Instagram*, principalmente na escolha de fotos sabe, como essas fotos são manipuladas para ficarem perfeitas e para agradarem os outros, não é para agradar você, é agradar os outros”.

Esse modo de buscar corresponder ao olhar do outro- como uma “privação” da liberdade diante da necessidade de ter de se adequar a esse olhar e a sua aprovação-, me remete à Heidegger (2001), nos apontando que toda “a solicitação em geral exige em cada caso um corresponder de alguma forma. A esse corresponder pertencem também, como privações, o corresponder e o não poder corresponder” (p. 167).

Por sua vez, com Fernandes & Torquato (2008) podemos compreender que os celulares manifestam o protagonismo como modo de viabilizar essa “mostração de si” para o outro:

(...) O celular com câmera ajuda essas pessoas comuns a imortalizar cenas de seu dia-a-dia e ao redor do mundo e mostrá-las na forma especial como são vistas. Mostrar aos "outros" aquilo que faz parte de seus mundos, suas formas de vida, o que é apropriado de se mostrar bem como publicar, ou ainda a imagem de uma vida feliz ou ilusória que se pretende ter. (...) O modismo ou nova tradição que a tecnologia digital via celular ou máquina vem instaurando, principalmente no público adolescente. (p. 03)

Aproximando-me das considerações de Rendeiro (2011), podemos observar que os sites de redes sociais on-line se tornaram um meio de chamar a atenção para si, realçando uma espécie de súplica perceptiva para o outro: “Receba-me, perceba-me, reconheça-me, para que possa simplesmente ‘ser’” (p. 258).

Corroborando com a autora supracitada, segundo Milhano (2021), em um contexto moldado pela técnica, como observado nos *Social Media*, a representação do “mundo da vida” criada pelos usuários de mídias sociais é destinada à compreensão do outro, observando que essa criação diz respeito à representação voluntária de si próprio, em que o usuário filtra os aspectos que podem lhe causar desconforto para poder criar a imagem do seu mundo e mostrá-la nessas plataformas sociais. Sobre isso, o autor nos explica que

(...) muito embora a “imagem” que é assim construída se destine à compreensão que o “outro” dela faz, quando da sua recepção — chegando mesmo a possibilitar uma abertura para o “ser”, a partir da relação que aí se compreende entre o “eu” e o “outro” (*Mitsein*) —, a representação que é nela manifesta encontra-se, contudo, sempre circunscrita pela subjectividade inerente à vontade do sujeito que manipula a representação da sua existência, no sentido de criar essa mesma “imagem”. (p. 236)

4.8- Oitava Constelação: a serenidade para com as coisas (*die gelassenheit zu den dingen*) e a possibilidade de um novo enraizamento na “floresta virtual” do *Instagram*

Com a experiência da colaboradora-narradora Bianca, é desvelado neste **oitavo momento** que diante de toda essa necessidade de “mostração de si” para os outros usuários e a banalização das postagens, os compartilhamentos de imagens na busca por curtidas e comentários, podem envolver um movimento de irreflexão:

Bianca: “Muitas vezes eu estou usando o *Instagram* e eu não reflito o porquê eu estou compartilhando aquelas coisas. (...) Muitas vezes eu caio nesse mesmo ciclo vicioso, de que eu também tenho que mostrar para as pessoas, porque olha, todo mundo está bem! Eu tenho que mostrar para as pessoas que eu estou bem também. E aí as vezes eu não faço esse trabalho de reflexão e acabo executando a mesma coisa”.

Em um primeiro momento, buscando compreender esse modo de experienciar as postagens no *Instagram*, aproximo-me da compreensão de Benjamin (1987a) situada em seu texto *Experiência e Pobreza*:

Pobreza e experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda a experiência, aspiram a um mundo que possam ostentar tão pura e tão claramente a sua pobreza externa e interna, que de algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o oposto eles “devoraram” tudo, a “cultura” e os “homens” e ficaram saciados e exaustos. (p. 118)

O pensamento do autor supracitado nos convida, em analogia, a refletir que a possível pobreza de experiência do *homo digitalis* não se refere à privação de informações, mas ao modo como lida com as coisas na Era Digital.

O homem atual se mostra regido pelo desinteresse, “devorando” as vastas possibilidades que lhe são apresentadas – da cultura à informação, do entretenimento ao lazer e ao trabalho –, abstendo-se da tarefa de refletir junto às coisas e enquanto modo de “extrair” um sentido para o que vive: diante da avidez do *Postar, Curtir e Comentar*, o registro passa a ter mais sentido do que a experiência.

Essa tarefa reflexiva e a forma como parecemos nos abstrair dela me remete ao que aponta Borges-Duarte (2019), ao designar o modo como se dá a facilidade e a comodidade da nossa relação técnica com os entes, em que socialmente pré-programada, apenas os vemos na sua presença e utilidade, de modo a calcularmos como iremos manipulá-los para que resultem naquilo que queremos.

Nessa direção, a relação técnica com os entes “transtornam a nossa compreensão das coisas e, desse modo, mudam o mundo em que vivemos numa espécie de jogo virtual de computador” (Borges-Duarte, 2021, p. 220), em que se manifesta a regência do pensamento

calculante. O “aparecer de si”, próprio da manifestação de desocultamento do fenômeno, na *poiésis*, se mostra submetida à forma de desencobrimento do pensamento calculador e a sua verdade, enquanto *veritas*.

Também diante do retorno que desejamos obter por meio da imagem digital, o “não pensar” e o afastamento da tarefa de refletir junto às coisas e do seu aparecer a partir do que é desencoberto no aguardar da *poiésis*, mostra-se comprometido.

A experiência do usuário do *Instagram* se revela submetida ao modo de desencobrimento dos fenômenos que prioriza a manipulação e o controle a partir da face que se mostra promissora à exploração e ao acúmulo de curtidas e comentários, priorizando o pensamento que calcula: manifesta-se a banalização do *Postar*, *Curtir* e *Comentar*, expressa na narrativa da colaboradora-narradora Bianca.

Abeiro-me, diante disso, da consideração de Borges-Duarte (2021), de que esse modo de pensar no *Instagram* pode dizer – como a prática clínica ensina –, que “o defender-se do mundo, refugiando-se no ver, impede deixar-se tocar pelo que, de verdade, importa, deixando de fora da experiência vivida, deixando-o numa espécie de limbo existencial como mera objectualidade” (p. 20).

Por sua vez, esse modo de caminhar e de interpretar os fenômenos-não apropriando-se dos seus sentidos-, pode dificultar na elaboração da experiência própria no *Instagram* e é sobre isso que Bianca nos fala, quando diz que “*E aí as vezes eu não faço esse trabalho de reflexão*”. A elaboração da experiência para Heidegger (1977; 2002) se refere à interpretação em que a compreensão se apropria do compreendido e que diz do movimento dialético-dialógico do mostrar-se e ocultar-se do fenômeno.

Deste modo, a experiência (*Erfahrung*) passa a nos dizer da compreensão do ser e do aparecer de si a partir da verdade daquilo que emerge, onde a “a experiência diz o que significa o “ser-” na palavra ser-consciente” (Heidegger, 2002, p. 214). É importante salientar, com isso, que a experiência não tem a ver com conhecimento, no sentido de empiria ou acúmulo de aprendizados, afastando-se, por isso, do uso linguístico comum.

Dito de outra forma, para Heidegger (1977; 2002), a experiência diz do próprio fenômeno que se põe em movimento dialético-dialógico³⁴, afastando-se do modo de pensar calculante e que se mostra possível diante dos sentidos que emergem no aguardar, tarefa que evoca o pensamento que se demora:

³⁴ Dialético- Para Heidegger (1977/2002) “O dialético, enquanto modo do aparecer, é inerente ao ser, o qual, enquanto entidade do ente, se desenvolve a partir do estar-presente” (p.214).

O experienciar é o modo como a consciência, na medida em que o é, vai à procura do seu conceito, na qualidade do qual, ela, em verdade, é. O estender-se para, indo à procura [*ausjährende Auslangen*] alcança o aparecer da verdade no verdadeiro que aparece. Tendo-o alcançado, consegue o aparecer a si do aparecer mesmo. (Heidegger, 2002, p. 214)

A regência do pensamento calculante e o não refletir enquanto experiência no espaço do *Instagram*, desvelados na narrativa de Bianca, me aproximam, ainda, do pensamento de Parente (1993), que apesar de não pontuar o horizonte da técnica moderna a partir de Heidegger, nos leva à reflexão sobre o modo como as tecnologias do virtual passaram a realçar uma dificuldade de nos aproximarmos do tempo presente e do espaço e de algum modo, de quem somos.

Essa dificuldade é manifestada ao introjetarmos a ideia de ser possível programar e calcular o que quisermos, apontando que “(...) se tudo parece conspirar para uma desmaterialização do mundo, se temos dificuldade em viver a história, é porque tudo parece já ter sido programado, preestabelecido, construído, calculado” (Parente, 1993, p. 18).

Por sua vez, as narrativas de Raul apontam para o modo de pensar calculante – consonante com o domínio da técnica –, quando manifesta uma forma de agir que privilegia o controle por meio da imagem postada como forma de aumentar o número de curtidas, pois “*dependendo do que eu quero, eu tenho o controle a partir da imagem que eu posto*”:

Raul: “(...) A imagem, é uma coisa que ela é imediata, né? Se você postar a página de um livro, se eu fosse postar um texto de três folhas, talvez eu não tivesse uma rapidez na consequência da postagem como na imagem, E dependendo do que eu quero, eu tenho o controle a partir da imagem que eu posto, né?”.

Mediante o modo de pensar calculante desencoberto com a experiência de Raul e a aproximação com a narrativa-escrita do meu Diário de Campo – questionando o apelo à reflexão diante das influências do universo tecnológico e desse modo de descobrir promovido pelo digital –, percebo, com a aproximação das considerações de Heidegger (1959), que podemos estar diante de uma perda de enraizamento no mundo.

Sobre isso, o autor constata que “o Homem actual está em fuga do pensamento” (p. 07). Diante do “não pensar” e do modo de pensar calculante, somos levados a uma perda de enraizamento (*die Bodenständigkeit*), de ausência de terra natal, fato do espírito da época em que nascemos.

Os meios de comunicação/informação se apresentam para nós de modo que se tornam mais próximos e familiares do que o próprio campo, do que os usos e costumes da aldeia, do que a herança do mundo da terra natal. Diante disso, Heidegger (1959) pontua:

“dizemos que o Homem actual foge do pensamento. Objectar-se-á, no entanto, que a pura reflexão não se apercebe que paira sobre a realidade, que ela perde o contacto com o solo” (p. 08).

Nesse toar, Heidegger (1959) ressalta a necessidade do pensamento meditativo, implicando um demorar-se junto às coisas, uma reflexão:

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita (...) O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça. Por outro lado, qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Porquê? Porque o Homem é o ser (*Wesen*) que pensa, ou seja, que medita (*sinnende*). Não precisamos portanto, de modo algum, de nos elevarmos às «regiões superiores» quando reflectimos. Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal (Heidegger, 1959, p. 08).

Também a necessidade do pensamento meditativo se coloca para nós de modo a despertar para aquilo que não se apresenta como imediatamente útil e que remete exclusivamente ao potencial de exploração e de reserva das coisas (*Bestand*), na medida em que meditar “significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio” (Heidegger, 1995, p. 09).

A narratividade da experiência de Bianca, por sua vez, também nos coloca diante de outro modo de pensar quando descobre a necessidade de questionarmos os sentidos que atravessam a forma como passamos a nos relacionar com a postagem das imagens – regida pelo pensamento calculador –, com vias a assumir um caminho meditativo que possibilita nos abrir para outro modo de descobrir os fenômenos, implicando outra relação com a técnica e com o espaço do *Instagram*:

Bianca: “(...) Essa questão, assim, das pessoas não refletirem, pois talvez se refletissem e se perguntassem: “Por que que eu preciso que meu *Instagram* seja aberto? E que eu tire essas fotos lindas e maravilhosas para que todo mundo curta e para gerar engajamento, para que as pessoas me conheçam e me sigam?”; “para quê? “A troca de quê?””.

Recorrendo a um trecho do meu Diário de Campo da perspectiva netnográfica, pontuo (e ilustro na Figura 6):

Pesquisadora: Observo muitas imagens. Percebo a sua manipulação. Torna-se impossível para mim, neste exato momento, não perceber a ideia da exploração, do cálculo e do controle. De que modo o homem contemporâneo pode refletir sobre esse modo de descobrir promovido pelo digital? É possível outra possibilidade de descobrimento, mesmo considerando todo o contexto contemporâneo? Percebo, contudo, o caminho reflexivo tomado por alguns usuários do *Instagram*, ao questionarem o uso de filtros e suas implicações nesse espaço.

Figura 6 – A reflexão do usuário do *Instagram* sobre o uso de filtros de manipulação de imagens



Fonte: Imagem do *Instagram*

Borges-Duarte (2021) considera que a abertura à tarefa do pensar e a urgência do pensamento meditativo, para Heidegger, pode “inaugurar o mundo em que somos e estamos, pensá-lo de novo aqui e agora e, desse modo, responder, com serena acuidade, ao desafio ou provocação que nos oferece, mesmo se se renuncia a servir-se dessa clarividência para obter um resultado imediato” (p. 25).

Não estamos diante da recusa aos objetos técnicos e nem a sua demonização, mas da necessidade de reconhecermos os perigos de fazer o descobrimento que reina na composição tornar-se o único modo de descobrimento possível, bem como da regência do modo de pensar calculante tornar-se o único admitido e exercido, manifestando a fuga do pensamento. Como implicações disso, conforme previa Heidegger (1959), “um outro perigo muito maior ameaça a era atômica que se inicia” (p. 21).

O autor supracitado manifesta como necessária a atitude de dizer “sim” e “não” à técnica, nomeando-a como *serenidade* e que implica deixar os objetos técnicos em seu lugar de serventia e utilidade e buscarmos refletir sobre esse lugar, não nos colocando na posição de seus escravos, mas “deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem delas próprias de algo superior” (Heidegger, 1959, p. 14).

O dizer “sim” e “não” ao mundo técnico, manifesta uma relação que, segundo Borges-Duarte (2021):

(...) não só não transcorre na forma ambivalente de dependência e conflito, mas, pelo contrário, «torna-se maravilhosamente simples e tranquila» (Heidegger, 1959, 23), indo na direção do que, no texto sobre «O caminho do campo», já terminando, traduzia como «o simples tornou-se ainda mais simples» (GA 13, p. 90). (grifos da autora, p. 219)

Nessa direção, ao assumir o caminho da serenidade como possibilidade de um “novo pensar” no espaço do *Instagram*, podemos vislumbrar a possibilidade de um enraizamento também no mundo tecnológico digital, em uma relação que se mostre simples e tranquila.

Borges-Duarte (2021a) aponta que assim como no Caminho do Campo apontado por Heidegger, a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*) pode nos abrir a um novo pensar e um enraizamento com o mundo também na *Floresta Virtual*- o mundo online. Essa possibilidade pode ser manifestada, pois,

(...) essa perda de raízes – hoje mais diluídas que nunca na experiência do mundo virtual e online – não tem, porém, que acontecer nihilisticamente, apesar do horizonte aberto pelo ponto de vista ideológico, isto é, técnico-cientificamente configurado, na correspondente perspectiva unilateral e limitadora. O horizonte hermenêutico admite zonas de obscuridade, em que o enraizamento pode prevalecer sobre o vôo nas nuvens informáticas, com que Heidegger ainda nem sequer podia sonhar. Esse ter raízes, coetâneo do mundo técnico contemporâneo, nas suas várias fases de progressão imparável, não combate o que ele traz de novo no cuidado do ser à maneira humana e não humana. «Seria insensato correr às cegas contra o mundo técnico [...] Nós vamos na direção do mundo técnico [...] Só que estamos tão agarrados aos objectos tecnicamente forjados, que caímos na servidão ante eles. Mas também pode ser de outra maneira.» (GA 16, p. 526) (grifos da autora, p. 219)

4.9 Nona Constelação: os modos de ser-com no *Instagram*

Desta feita, ainda nas questões que se referem às imagens e considerando as interpelações da com-posição no nosso modo de viver no horizonte predominantemente tecnológico digital, neste **nono momento** o diálogo flui descobrindo sentidos sobre as

relações estabelecidas entre os indivíduos e os modos de socializar por meio das imagens no *Instagram*.

Observo que desde o surgimento dos sites de redes sociais on-line passamos a reforçar a ideia de que podemos romper as barreiras do distanciamento com o outro e de que estamos cercados de pessoas prontas para a interação, a qualquer hora, em qualquer momento, sob vários olhares invisíveis: reafirmamos uma espécie de onipresença nesses espaços.

Em analogia a minha constatação, remeto às considerações de Bauman (2011b), de que:

(...) nesse mundo on-line, ninguém jamais fica fora ou distante; todos parecem constantemente ao alcance de um chamado – e mesmo que alguém, por acaso, esteja dormindo, há muitos outros a quem enviar mensagens, ou a quem alcançar de imediato. (p.13)

No caso do *Instagram*, esses olhares invisíveis podem se mostrar, vez ou outra, sob a forma de postagens, curtidas ou comentários. Como podemos compreender os modos dos indivíduos se relacionarem nesse espaço?

Neste ponto, percebo, antes de prosseguir, a necessidade de elucidar o meu olhar compreensivo sobre as palavras “relação” e “relacionamento”, buscando aproximar-me do que Heidegger (2001) pode nos esclarecer sobre isso.

Recorrendo ao Dicionário³⁵, a significação da palavra “relação” aponta para “vínculo afetivo” (*subst. feminino*), já “relacionamento”, aparecendo como seu sinônimo, designa “ato de relacionar, de estabelecer uma ligação, uma conexão com algo ou alguém” (*subst. masculino*). Para mim, ambas as palavras parecem se mostrar de modo a realçarem uma capacidade ou uma tendência social do sujeito.

Por sua vez, para Heidegger (2001), “o ‘relacionamento’, as ‘relações’ significam as maneiras co-pertencentes da relação com o ente na totalidade. (...) o deixar-estar-presente do ente. (...) ‘ser tomado por algo’” (p. 183). Com isso, é possível percebermos que o autor se aproxima da compreensão puramente fenomenal dessas duas palavras, apontando para o modo como cor-respondemos ao que nos vem ao encontro no mundo, ou seja, o modo como nos relacionamos e somos absorvidos com o que está presente em determinado momento, como estou *junto-a*:

(...) Dasein=ser absorvido por aquilo com o que me relaciono, ser absorvido em relação ao que está presente, ser absorvido naquilo que me diz respeito no momento. Um dedicar-se àquilo que me diz respeito. O dividir o mesmo mundo com o outro nesta relação de ser absorvido por...é o que possibilita

35 Ver: <https://www.dicio.com.br/relacao/>

uma *comunicação*. (...) A expressão “corresponder” significa: responder à solicitação, relacionar-se de acordo com ela. *Cor-responder - res-ponder*. (Heidegger, 2001, p.183)

É partindo da concepção Heideggeriana que me aproprio do sentido de que estamos falando de “modos de se relacionar” enquanto “modos de ser-com” aquilo que nos vem ao encontro, enquanto possibilidade existencial do *Dasein* e do seu poder-ser-no-mundo histórico, pois o...

(...) meu *Dasein* é constituído por isso, em cada caso na situação presente. Não se pode dizer mais nada sobre isso. (...) o relacionamento porta-se por si só. (...) O “quem” eu sou agora só pode ser dito por esta estada e, na estada, está ao mesmo tempo sempre também aquilo com o que eu estou e com quem e como eu me relaciono com isto. (Heidegger, 2001, p.183)

Nessa direção, é ancorando-me na fenomenologia hermenêutica para compreender os modos como os usuários do *Instagram* relacionam-se, como são junto aos outros nesse espaço, que decido adotar o termo “modos de ser-com”. Saliento, ainda, no fluxo que me lança à busca da compreensão dos modos de ser-com nesse site de rede social on-line, que, embora esses modos possam se alterar, o *Dasein* em sua condição existencial de *ek-stase* não é um sujeito existente para si, o que significa dizer que mantemos uma relação de coexistência com os outros.

O *Dasein*, desta forma, é um ser-no-mundo com os outros, compreendendo e interpretando o que se manifesta em uma trama de significações em comum no mundo, sendo nele onde sentidos são construídos e compartilhados em comunhão. De acordo com Critelli (2006), a coexistência é uma condição originária da manifestação dos entes em seu ser, pois,

(...) o olhar de que se constitui o movimento de manifestação dos entes é constituído pelos outros, é plural. Não porque o homem viva em sociedade, mas, originariamente, porque a ele é dado ser como coexistente, como si mesmo e como os outros simultaneamente, como igual e como exclusivo. (p. 71)

Isso é ressaltado por Heidegger em um diálogo com Medard Boss, em *Seminários de Zollikon* (2001). Buscando compreender o *Dasein* enquanto *ek-stase* e a relação que mantém com o mundo e com as coisas, de acordo com o que Heidegger expõe em *Ser e Tempo*, Boss (2001) indaga: “o *Dasein* é aquele ente para cujo ser trata de si mesmo?” (Heidegger, 2001, p. 182).

Heidegger (2001), então, enfatizando a abertura da existência que o “*ser-ai*” se dá, responde-lhe que “o *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com as coisas e cuidar dos outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um

sujeito existente para si” (p. 182). E explica, ainda, que “quando digo: o *Dasein* para quem neste ser trata-se de si mesmo, não se deve confundir o “seu ser” como subjetividade, mas é este seu ser-no-mundo do qual se trata para o ser-no-mundo” (Heidegger, 2001, p. 183).

Adentrando as narrativas dos colaboradores-narradores Raul, Bianca e Vanessa, descobre-se que a forma de se comunicar por meio das imagens, a partir das curtidas e comentários, pode realçar um modo de ser-com que caracteriza a manifestação do que comumente percebermos como vínculos superficiais, no horizonte contemporâneo. No curso próprio do que vai se desvelando nessas narrativas, vou me apropriando dos sentidos que me lançam a outras compreensões.

Nas suas narrativas emerge também a ideia de ser possível delimitar as fronteiras entre o *on-line* e o *off-line*- questão que já busquei elucidar anteriormente nesta pesquisa, no decorrer dos nossos diálogos-, criando uma realidade no “mundo” do *Instagram* e outra realidade fora das telas, referindo-se aos seguidores que ficam restritos somente a este site de rede social on-line e que não caracterizam vínculos mais profundos, mas que diante da regência do pensamento calculador podem somar em relação às curtidas em postagens:

Raul: “Os relacionamentos de rede social, não significam que aquela pessoa seja uma pessoa de um afeto. Como é que eu começo isso? Ah, vamos supor que eu pudesse dar uma grande festa para as pessoas que eu gosto. E aí eu vou considerar o *Instagram*, mantendo o exemplo dos mil seguidores. Será que aqueles mil seguidores são pessoas que eu gostaria de levar para uma festa? Uma festa da gente, a gente convida quem a gente tem proximidade, quem a gente sente à vontade, quem a gente... né? Então eu não sei se daquelas pessoas que estão ali, quinze por cento seriam convidados para minha festa, então. E eu acho, eu acredito que isso está no subconsciente dos usuários, de saberem que eles estão ali quando dizem: “eu te amo, te adoro, te acho lindo, maravilhoso,” nos elogios e nas críticas, mas a relação de vida virtual em um *Instagram* é uma, e na vida real é outra, é (...) um pacto silencioso: eu te curto e tu me curte, eu te sigo e tu me segue”.

Bianca: “Você percebe que ninguém entra no *Instagram*, ou quase ninguém entra para mostrar a realidade. E a gente pode inclusive linkar isso que Bauman traz muito dessa questão da modernidade líquida, e que como as pessoas nela “estão caindo no desuso”, digamos assim, dos laços afetivos e o quanto isso não está sendo muito valorizado, o quanto as pessoas estão valorizando mais o consumo, transformando relações em coisas frágeis, supérfluas e muito fluidas”.

Vanessa: “Para hoje né, ser amigo no *Instagram*... as pessoas pensam apenas em números. O certo é que para essas pessoas você é apenas número no *Instagram*, para que outras pessoas vejam que eu tenho um monte de seguidores, que eu tenho números no *Instagram*.(...) São amigos só das redes sociais e as relações ficam só por ali mesmo, só online. Nesse sentido, a gente acaba não criando laços com tanta força, mas fica nessa de: “a gente se vê”, e acaba não se encontrando, mas só se seguindo e curtindo esse hoje, pois o importante é postar uma foto e receber curtidas. Mas quando uma foto

que a gente posta não é boa de curtidas a gente acaba se perguntando, “mas por quê? Será que não gostaram do que eu postei?”.

Ao revisitar essas narrativas, principalmente quando Vanessa me diz que nos sites de redes sociais on-line “*a gente acaba não criando laços com tanta força*”, questiono: “o que são considerados laços para o mundo digital, a partir da lente compreensiva da fenomenologia hermenêutica?”; “O que pode ser percebido como um “laço forte ou fraco” na cibercultura e nos estudos das mídias digitais, pode não ser percebido como um “laço forte” no campo da Psicologia Fenomenológica Hermenêutica?”.

Inquieto-me diante desses questionamentos, mas tentando dar os contornos necessários para lançar luz a algumas possibilidades compreensivas, tomo como referência, inicialmente, a forma como a técnica moderna se interpõe no *Instagram*, compondo as nuances que influenciam nos modos de ser-com dos seus usuários, bem como do que possivelmente possa contribuir para a compreensão do que seja considerado um laço fraco neste site de rede social on-line, a partir das narrativas dos colaboradores-narradores. Após isto, irei me debruçar sobre o pensamento de alguns autores estudiosos das mídias digitais e que podem contribuir para elucidarmos, na perspectiva da cibercultura, o que pode ser considerado um laço forte ou fraco no *Instagram*.

Aproximando-me dos meus horizontes prévios, em diálogo com a narratividade da experiência dos meus colaboradores-narradores, questiono em meu Diário de Campo:

Pesquisadora: A partir da interpelação da técnica moderna no *Instagram*, buscando trazer à luz aquilo que foi produzido mediante a exploração e o controle da imagem, estamos considerando os modos de ser-com o outro a partir do seu horizonte de utilidade? A busca do aumento de curtidas e comentários dos outros usuários se converteriam nos fundos de estoque e reserva (*Bestand*) que Heidegger nos fala? Adotando essa compreensão, percebo que estamos falando do realce a uma maneira de agir que se torna técnica por meio das relações estabelecidas com o “mundo” do *Instagram*, implicando em uma falta de sentido no modo como experienciamos o estar-com-o-outro, atravessado pelo caráter meramente utilitário dessa relação.

Nessa direção, recorro a Duarte (2020) para compreender o modo como nos relacionamos com os outros, considerando a interpelação da técnica moderna. O autor nos diz que essa interpelação provocadora, somada à forma como os aparatos tecnológicos nos empregam e nos utilizam “(...) predeterminam não apenas nosso ser, mas também o horizonte no qual podemos nos relacionar com tudo o que há no mundo, incluindo-se, aí, as outras pessoas” (Duarte, 2020, p. 151).

Para Milhano (2021), como resultado da manifestação do poder inerente à essência da técnica moderna, o outro passa a ser visto nas plataformas digitais a partir da sua serventia

e utilidade. Esse poder pode ser observado na forma característica de como se constituem e funcionam os “*Social Media*” – a exemplo do *Instagram* –, já que as interações são determinadas por algoritmos³⁶. Diante disso,

(...) nessas plataformas digitais, o humano é também apresentado sob uma configuração utilitária, como um recurso, uma figura assim determinada pelo “poder” “com-positivo” inerente ao próprio algoritmo que rege as interações experimentadas pelo ser humano, nesse contexto. (p. 240-241)

Não é a minha pretensão alongar-me nas questões dos algoritmos e dos recursos técnicos que os envolvem, contudo, cabe brevemente compreendermos o cenário que envolve o espaço digital do *Instagram* a partir desse olhar. Quando falamos nesse site de rede social on-line, estamos diante de um ambiente calculado, um ambiente em que somos observados e monitorados a partir dos algoritmos que produzem dados estatísticos e que mapeiam nossos hábitos, costumes e comportamentos.

Mediante o mapeamento da experiência de cada usuário, é possível refinar e selecionar conteúdos que podem vir a agradá-lo na navegação pelo ciberespaço. A partir disso, as estratégias de marketing e propaganda podem ser criteriosamente pensadas para nos apreenderem rapidamente, sem que venhamos a nos dar conta, visando o retorno de lucros financeiros das empresas parceiras do *Google*. Somos, então, vistos apenas como números? Questiono. Lembro-me, neste momento, do documentário *Dilema das Redes*, disponível na plataforma de filmes e séries *Netflix*, como sugestão para lançarmos luz à reflexão sobre os impactos negativos das mídias digitais.

Não obstante, quando retomo às narrativas de Vanessa, implicitamente, observo que também estamos diante de modos de ser-com que passam a ser influenciados pela regência dos algoritmos, realçando o pensamento calculador e se colocando a serviço da exploração das coisas na era na técnica. O outro, percebido a partir do seu horizonte de utilidade, também é visto como um número, como aquele que pode somar em números de seguidores, curtidas e comentários. Sobre isso, a colaboradora-narradora me diz:

Vanessa: “Hoje né, ser amigo no *Instagram*... as pessoas pensam apenas em números. O certo é que para essas pessoas você é apenas número no *Instagram*, para que outras pessoas vejam que eu tenho um monte de seguidores, que eu tenho números no *Instagram*.(...)”.

³⁶ Algoritmos em ciências da computação referem-se à conversão de informações em códigos, a partir da entrada (*input*) e saída (*output*) de informações no espaço digital. É feito a partir de softwares e podem ser de diferentes tipos como fluxograma, descrição narrativa e pseudocódigo. Ver mais em: <https://www.voitto.com.br/blog/artigo/o-que-e-algoritmo>

Por sua vez, a narratividade da experiência de Bianca, descobre a fragilidade dos laços afetivos criados no cenário da Modernidade Líquida, manifestando a compreensão de que as relações são transformadas “*em coisas frágeis, supérfluas e muito fluidas*”. Nesse sentido, abeirom-me das considerações de Bauman (2011b), que realça como pano de fundo o cenário líquido-moderno para designar o modo como os indivíduos se relacionam no espaço virtual, revelando vínculos humanos frouxos e precários.

Para o autor supracitado, as relações virtuais são chamadas de conexões, mantendo como característica a facilidade de engajamento e rompimento dos laços frágeis criados entre os indivíduos, a qualquer momento, já que:

(...) o “contato” pode ser desfeito ao primeiro sinal de que o diálogo se encaminha na direção indesejada: sem riscos, sem necessidade de achar motivos, de pedir desculpas ou mentir; basta um toque leve, quase diáfano, numa tecla, um toque totalmente indolor e livre de riscos. (Bauman, 2011b, p.13)

Observo, como implicações possíveis dos modos como experienciamos o sentido de estar-com o outro no *Instagram* – considerando o automatismo desse espaço e do aparelho tecnológico que traça, calcula e programa os modos de ser-com –, que esse espaço virtual se mostra, em analogia ao pensamento de Borges-Duarte (2019), como a manifestação de um espaço compreendido como “clausura sociocultural” (p. 199), diante das imposições do *Gestell*, dominante do nosso viver.

Neste momento – conforme proposto inicialmente –, adentramos o diálogo com o pensamento de autores estudiosos das mídias digitais para buscarmos compreender o que podem ser considerados laços fortes ou laços fracos na perspectiva da cibercultura.

As narrativas dos meus colaboradores-narradores, em conversa com meus horizontes prévios, descobrem que a força dos laços que criamos com os demais usuários no *Instagram* é caracterizada pelas “curtidas”, pelos comentários e pelos compartilhamentos, ou seja, por interações.

São ações que podem demonstrar, no modo como interagimos, maior ou menor interesse pelo outro. Nesse sentido, “curtir muito” as postagens de outros usuários, interagindo mais vezes, é estabelecer um laço mais forte. O contrário nos diz de um laço fraco. O compartilhamento da postagem do outro usuário, por sua vez, se mostra um modo de realçar ainda mais um laço forte e de dar credibilidade a ele, de tal forma que a postagem do outro e sua mensagem é chancelada e passada adiante.

Essa compreensão aproxima-me de Recuero (2008), que, ao considerar as mídias digitais, elucida o conceito de laço social como aquele que “passa pela ideia de interação

social” (p.38) e que diz da “efetiva conexão entre os atores que estão envolvidos nas interações” (p.38). E é por ser consequência da interação entre os atores envolvidos, que os laços sociais são também relacionais, podendo ser definidos como fortes ou fracos e que são derivados “(...) dos tipos de relação e do conteúdo das mensagens” (Recuero, 2008, p. 43).

Para a autora supracitada, a força desses laços, mantendo uma composição diversa, é caracterizada por “(...) uma combinação (provavelmente linear) da quantidade de tempo, intensidade emocional, intimidade (confiança mútua) e serviços recíprocos que caracterizam um laço” (Granovetter, 1973, p.1361, cit. por Recuero, 2008, p. 41).

Nas narrativas da colaboradora – narradora Vanessa, os laços fracos no *Instagram*, além de serem caracterizados como relações que “(...) ficam só por ali mesmo, só online”, são também laços que mantêm como parâmetro a queda no número de curtidas recebidas por outros usuários, quando “uma foto que a gente posta não é boa de curtidas”, manifestando interações esporádicas e sem muita frequência.

Essa interpretação vai de encontro à concepção de Recuero (2008), de forma que a autora designa os laços fracos nas mídias digitais como aqueles que são constituídos por relações espaciais, trocas e interações difusas. Esse tipo de laço pode ser visto, na compreensão de alguns autores, como característico da comunicação mediada pelo computador, que “(...) poderia reduzir o contato social mais íntimo, concentrando-se sobremaneira nos laços mais fracos” (Garton, Haythornthwaite & Wellman, 1997, cit. por Recuero, 2008, p. 43).

De acordo com Recuero (2008), embora por si, na internet, os laços sociais possam ser difíceis de ser percebidos e que “essas redes parecem mais configuradas para suportar a participação esparsa, decorrente dos laços fracos” (p.43), os laços fortes também podem ser suportados pelas redes sociais na Internet e “(...) se caracterizam pela intimidade, pela proximidade e pela intencionalidade em criar e manter uma conexão entre duas pessoas. (...) Laços fortes constituem-se em vias mais amplas e concretas para as trocas sociais” (Recuero, 2008, p. 41).

É com a narratividade da experiência do colaborador-narrador Giovanni que o *Instagram* pode ser compreendido como um espaço que suscita a aproximação entre os indivíduos e que podem ser estabelecidas construções de vínculos mais profundos, de laços que podem ser caracterizados como fortes por meio das trocas e interações recíprocas entre os usuários.

As curtidas nas postagens são vistas como um modo de viabilizar essas construções, que, de forma intencional, pode tornar possível aproximar as pessoas a partir de interesses e assuntos em comum. Giovanni chama esse tipo de curtida como “*like verdadeiro*”.

Giovanni: “A curtida, seguida de comentário e, às vezes, até um papo além no reservado, é pra aquela pessoa que também tem essa ação como algo, um hobby que gosta na vida. Eu acho que os *likes* verdadeiros eles vêm disso: quando uma pessoa compartilha com você daquele prazer, daquela postura, daquela opinião que você está colocando ali. É uma aproximação mesmo, um modo de se aproximar e quem sabe até virar amigo”.

Pesquisadora: Mas, então, como você compreende um “*like verdadeiro*”? Haveria outras formas de “*like*” pra você, é isso que estou compreendendo?

Giovanni: “O *like* verdadeiro é quando você vê um *like* de uma pessoa até que você nem conhece, que você não tem na sua rede, mas ela curtiu e você dá uma olhada, uma *stalkeada*, como diz, no perfil dela e vê que ela ou pratica o mesmo esporte que o seu, ou gosta de culinária e você também, etc. e tal. O *like* verdadeiro pra mim é esse, quando você curte sem interesse, sem tipo: “Eu vou curtir porque eu sei que ele vai curtir minha postagem também, ou então, eu estou curtindo e ele vai passar a me seguir”, entende? Eu acho que é por aí”.

No que me diz respeito, abro um parêntese para pontuar que as considerações de Giovanni me arrematam, sinto um desconforto diante de uma consideração muito diferente da minha, a partir do seu olhar sobre as curtidas e os vínculos criados no *Instagram*. Particularmente, não compreendia o recurso “*like*” como o modo de aproximar-me de outros usuários que não são meus seguidores e que também não sigo, ou, ainda, da possibilidade de construção de laços fortes entre nós.

Consigo sentir na pele o que Gadamer pontua sobre a perspectiva da “ *fusão de horizontes*” e sobre a disponibilidade para colocar em cheque a abertura dos nossos horizontes prévios na conversação, como possibilidade de emergir uma nova compreensão.

Todavia, ressalto que essa disponibilidade não é uma atitude consciente que assumimos, nem tampouco se refere a nossa vontade ou adequação à compreensão do outro. Antes, pois, é um movimento próprio do jogo da compreensão, na medida em que as narrativas fluem e se intercambiam no diálogo com os participantes.

No momento da entrevista com Giovanni, o modo como fui afetada pelo que era descoberto para mim em suas narrativas não me permitiu compreender o que me atravessava e nem a abertura para o acolhimento do fenômeno, pois a minha disposição afetiva não manifestava essa possibilidade diante do estranho e do adverso.

Em vários momentos da narratividade da experiência do colaborador-narrador, revisei os meus pressupostos e o modo como me encontrava naquele momento. Pontuo em meu Diário de Campo:

Pesquisadora: (...) Me senti desconfortável naquele momento. Na primeira entrevista, estive em um lugar de conforto quando essa questão foi manifestada, mas nessa segunda entrevista com Giovanni, me inquieto diante do estranho e do adverso. Silenciei naquele momento, mas mantive na postura a disponibilidade para acolher o que se manifestava em seu discurso (...) Consigo perceber, hoje, que esse modo como me encontrava no mundo naquele momento não possibilitava uma abertura genuína ao nosso diálogo. Aproprio-me, hoje, da compreensão desse modo como eu estava e percebo que isso me diz respeito às disposições afetivas que me atravessavam. (...) Bom que agora posso refletir e me apropriar dos sentidos que me atravessam, para que emerja outra compreensão: uma “ *fusão dos nossos horizontes*”.

Apropriando-me das considerações do meu Diário de Campo, percebo que não só as disposições afetivas, enquanto condição existencial do *Dasein*, implicam estarmos abertos para o mundo e de sermos tocados “desta ou daquela maneira” (Heidegger, 2005), como envolvem uma abertura em direção ao sentido do ser, ou seja, da compreensibilidade do ser.

Também na conversação – como um modo de caminhar com o outro –, mostra-se importante a disposição afetiva da sinergia e colaboração ao considerarmos a possibilidade de emergir uma nova compreensão a partir da “ *fusão de horizontes*”.

Nesse toar, aproximo-me das considerações da fenomenologia hermenêutica para compreender as disposições afetivas (*Befindlichkeit*), enquanto uma modalidade originária de abertura do *Dasein*, ou um existencial, enquanto uma dimensão fundante do *ser-aí*. Heidegger (2005) cita que “o que indicamos ontologicamente com o termo disposição é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estado de humor” (p. 188).

Segundo Critelli (2002), as disposições afetivas por serem existenciais não correspondem a conceitos lógicos, mas dizem da abertura para outros significados mais verdadeiros, pois “ (...) O sentido de ser e das coisas começa a se abrir, a se fechar, a se deixar ver, a se definir através das nossas emoções” (p. 103).

Para Vattimo (1996), as disposições afetivas fundam a própria compreensão, enquanto uma espécie de primeira “preensão global do mundo”, pois remete ao modo originário de como nos encontramos e sentimos no mundo.

Em sintonia com a compreensão, as disposições afetivas passam a dizer respeito a um modo de ser do *Dasein* – o modo como se encontra no mundo, se relacionando com os entes, consigo mesmo e com os outros homens, dizendo respeito a forma como estamos afetados.

Sobre isso, Heidegger (2001) pontua que:

A afinação não é só relacionada com o humor, não é só relacionada a poder estar afinado assim ou assim. Esta afinação no sentido do humor contém, antes, ao mesmo tempo, a relação com o modo da interpelabilidade do ser. Todo encontrar-se é compreensível e todo compreender é encontrado, pois encontrar-se e compreensão são igualmente originários (p. 225).

4.10 Décima Constelação: a perspectiva do “fundar mundos” no *Instagram*: a emergência de um novo mundo a partir da pandemia do Covid-19

No fluir do diálogo com os colaboradores-narradores, neste **décimo momento** inicio as considerações sobre as questões que envolvem o cenário da pandemia da Covid-19 e as possíveis compreensões desveladas sobre o seu reflexo em sites de redes sociais on-line como o *Instagram*. Duas das quatro entrevistas foram realizadas nesse momento, com as colaboradoras-narradoras Vanessa e Bianca – cabe ressaltar, respeitando todos os protocolos impostos como medidas de biossegurança.

Conforme explicitado nos momentos anteriores das minhas análises, antes de adentrarmos nos assuntos que envolviam a pandemia da Covid-19, as narrativas de Bianca e Vanessa manifestaram suas experiências sobre os aspectos negativos do espaço do *Instagram*. Esses aspectos também demarcavam o horizonte das pós-verdades construídas e difundidas nesse espaço e que podem reverberar em impactos profundos no modo como passamos a construir a nossa imagem, como nos relacionamos com os outros por meio das telas e com as questões que mantêm o incentivo ao consumo, entre outras.

Como em tons de alerta, ambas sinalizaram os perigos do *Instagram* diante da ideia do “tudo é possível” perante o excesso de informações através do bombardeio de imagens, símbolos da sociedade do espetáculo e que agem como fatores de influência para nossos modos de ser nesse espaço, diante das fronteiras borradas entre o *on-line* e o *off-line*.

Bianca: “No uso do *Instagram*, eu encontro mais pontos negativos apesar de tudo”.

Vanessa: “Eu vejo muitas coisas negativas. O *Instagram* como qualquer coisa na sua vida, ela pode ser ruim ou construtiva, pois tanto faz bem para umas pessoas como para outras pessoas pode fazer mal”.

Contudo, quando adentrarmos os sentidos desvelados sobre o uso do *Instagram* no momento da pandemia, suas narrativas nos levam à possibilidade de refletirmos sobre fazermos uso das NTICs e desfrutarmos do promissor universo tecnológico-digital de outro modo, sem desconsiderar a importância que assumiu em nossas vidas e sem nos tornarmos

alienados de forma a nos perdermos diante de tantas possibilidades que essas ferramentas nos apresentam – manifesta-se o dizer “sim” e “não” e a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*).

As suas experiências passam a revelar o *Instagram* no momento da pandemia da Covid-19, como um espaço em que as pessoas podem socializar, interagir, acessar conteúdos diversos, compartilhar interesses e se manter próximas às pessoas que amam:

Bianca: “Existem pontos positivos principalmente no meio que a gente está vivendo hoje, por conta de uma pandemia, de um vírus assim que de certa forma não permite que a gente esteja presencialmente com as pessoas que a gente gosta, então a gente termina fazendo uso dessas redes sociais para ficar próximo dessas pessoas (...) de poder estar perto de pessoas que eu gosto, mas que estão fisicamente longe. Conforta o coração!”

Vanessa: “No começo da pandemia, eu acho que querendo ou não mudou todo mundo, porque como ninguém podia sair, acabou todo mundo se conectando, até quem não tinha *Instagram* começou a usar, tentou aprender, acabou reunindo outras pessoas. As pessoas começaram mais a investir em empresas (não nesse caso empresas grandes, mas empresas que são pequenas) começaram a comercializar pelo *Instagram*. Que não era uma rede muito usada para comercializar. Mas começaram a vender seus produtos online. Os amigos começaram a fazer reuniões, porque se não me engano o *Instagram* começou a permitir criar reuniões e formar um grande grupo. E eu acho que na quarentena, nessa Pandemia, a gente começou a ter uma relação muito boa e isso acabou aliviando algumas dores das pessoas que não poderiam ver os seus parentes, enfim, pais e filhos; e assim, por causa da rede social, podiam se sentir conectados com elas”.

Aproximo-me do meu Diário de Campo da Netnografia, conforme descrevo e ilustro a seguir (Figura 7 e 8):

Pesquisadora: Neste momento (da pandemia), parece que estou diante de um lugar onde as dores existenciais do distanciamento podem ser amenizadas. Parece que podemos manter certa rotina, algo que nos aproxima das certezas outrora presentes. Estou diante de um “universo” que difunde o conhecimento e a informação por meio de *lives*, da divulgação de cursos, da aproximação das pessoas por meio da publicação das imagens. Vejo um espaço que manifesta cultura, que viabiliza o acesso a bibliotecas digitais, vendas on-line, jogos, diversão, informação. Parece que as postagens valorizam, agora, as coisas simples, do que era esquecido outrora à pandemia. O ínfimo que se mostra significativo: abraços, flores. Ufa! Tá lindo de ver. Será um “novo mundo” ou ele sempre foi assim e não nos dávamos conta?

Figura 7 – O emergir de um novo mundo no Instagram e a tessitura de outros sentidos manifestados na imagem



Fonte: Imagem do *Instagram*

Figura 8 – A valorização da simplicidade através da imagem: um novo olhar sobre as postagens



Fonte: Imagem do *Instagram*

Tentando dar os contornos para explicitar o modo como as narrativas de Bianca e Vanessa parecem me comunicar sobre “um novo mundo” no *Instagram* – intercambiando com a narratividade da minha experiência descrita no Diário de Campo da perspectiva netnográfica –, valho-me, ainda, do meu Diário de Campo da entrevista:

Pesquisadora: É interessante perceber nas narrativas de Bianca e Vanessa, mesmo que em entrevistas diferentes, um “novo tom” ao manifestarem os sentidos que se referem ao *Instagram* e a sua relação com a pandemia da Covid-19: a ideia de um novo mundo, de algo que, de fato, coloca a experiência em curso e traz um “novo olhar” para esse espaço. As disposições afetivas mudam. Remeto a minha própria experiência com o momento da etapa netnográfica: sim, o modo como eu via esse espaço parece que mudou e as publicações manifestam isso.

Recorro ao pensamento de Lemos (2020) e a sua compreensão de que o isolamento não significa perda de conexão e “as mídias digitais estão funcionando como janelas do mundo externo” (p. 01) e se considerarmos esse olhar, o papel do *Instagram* se mostrou

necessário no momento pandêmico e viabilizou manter certas rotinas, possibilitando os indivíduos sociabilizarem, manterem os vínculos afetivos e a mediação com o mundo, bem como permitiu o estímulo ao senso de solidariedade e apoio social, frente às medidas de biossegurança impostas, como o isolamento social.

Também o acesso a vários conteúdos em um só espaço se mostra uma motivação para os usuários dessa plataforma se manterem conectados. De acordo com a pesquisa realizada pelo Instituto Fernandes Figueira (IFF/Fiocruz)³⁷, hoje, a partir da *hashtag* #FiqueEmCasa, os indivíduos podem ter acesso a treinamentos físicos e aulas de ioga, entrevistas com celebridades, shows, promoções de entregas em domicílio, cursos *on-line*, campanhas de solidariedade e até *memes*, o que faz das redes sociais ferramentas vitais nestes tempos.

Cabe ressaltar, todavia, de acordo com a mesma pesquisa, que a participação intensiva nas redes sociais também pode se mostrar uma “*faca de dois gumes*”, por gerar um “excesso” de informação ou, em muitos casos, desinformação sobre a pandemia, que podem vir a ocasionar sintomas de ansiedade e pânico diante da difusão da noção de “um medo global” com ênfase no número de mortes e previsões das curvas de contágio e podem, ainda, prover um conjunto de *fake news*, que desacreditam a ciência, o conhecimento epidemiológico e as orientações sanitárias.

Com isso, observo que esse “novo mundo” do *Instagram* que nos foi apresentado em meio ao caos promovido por um vírus rompeu e fundou compreensões das quais emergiram outros sentidos para o modo como nos relacionados com o ciberespaço e que foram descobertos nas narrativas das colaboradoras-narradoras e no intercâmbio com a minha experiência, manifestando a possibilidade de dizer “sim” e “não” ao mundo técnico.

Esse “novo mundo” do *Instagram* no momento da pandemia aproxima-me da noção de acontecimento descrita no pensamento de Figueiredo (1994), compreendido como sendo uma ruptura na trama das representações e das rotinas, mas que manifesta a transição para um novo sistema representacional. O acontecimento “não é algo que (ir)rompe e transita: ele é a ruptura e a transição mesmas” (p. 152).

É no curso da própria pandemia da Covid-19 que podemos aclarar a noção de acontecimento, como aquele que (re)constitui passado e revela um novo futuro, que descortina a possibilidade de findar e de fundar mundos:

³⁷ Ver mais em: <http://www.iff.fiocruz.br/index.php/8-noticias/675-papel-redes-sociais>.

O acontecimento destroça e funda mundo, estando suspenso entre mundos; ao destroçar um mundo ele é sempre a prefiguração da morte; ao fundar mundo ele cria o solo para outros encontros- possibilitando novas fenomenalizações-e re-pas-sibiliza renovando e ampliando a abertura da presença, delimitando um novo campo para outras ultrapassagens acontecimentais. (Figueiredo, 1994, p. 52-53).

O mundo, na acepção Heideggeriana, cabe realçar, é considerado como o lugar de possibilidades para o *ser-aí*, “fundo de onde podem emergir e se configurar, vindo a ser, os entes com que nos encontramos e por que somos afetados” (Figueiredo, 1994, p. 152).

Pontuados os dez momentos a que inicialmente me destinei a explicitar, finalizo aqui as análises das minhas entrevistas e abro uma ressalva para comentar o modo como encontrei nos meus colaboradores-narradores a disposição afetiva da partilha no diálogo e no modo como era anunciada a presença atenciosa de cada um, no curso próprio que nos levava aos caminhos das experiências por vezes ainda desconhecidos.

O caminho se fez, de fato, ao caminhar, buscando realçar o movimento de abertura e fluidez das narrativas enquanto a possibilidade de elaboração da experiência vivida, que não se aprisiona em uma fala especializada, não se detém a uma lógica ou ao tempo cronológico, mas remete à própria fluidez e abertura do existir, à medida que caminhamos no mundo, “já que a experiência humana da vida é originariamente a experiência da fluidez constante, da mutabilidade, da inospitalidade do mundo, da liberdade” (Critelli, 2006, p. 21).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mais importante e bonito no mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. (Rosa, 2018)

Neste momento, busco apresentar as compreensões que me foram possíveis no decorrer do processo de elaboração desta pesquisa, assumindo o desafio de finalizá-la. Utilizo-me da palavra “desafio”, ao meditar sobre a inquietação de que muito ainda poderia ser feito – o que me aproxima da reflexão sobre a necessidade de uma análise continuada das etapas que compõem esta dissertação.

Ancorando-me na perspectiva da situação hermenêutica assumida nesta pesquisa, a minha inquietação não se mostra à toa, ela me remete ao movimento de desconstrução e construção interpretativa em que a compreensão se põe sempre a caminho, pois compreender implica saber que, embora se tenha de compreender uma mesma questão em cada caso, isso apresenta-se de uma maneira diferente a cada vez. Com isso, as possibilidades compreensivas (des)veladas diante dos fenômenos em interrogação nesta pesquisa não se mostram estagnadas.

Buscando seguir o fluxo que me lança ao fio condutor das minhas reflexões finais, inicio ressaltando que com o desenrolar deste estudo fez-se possível compreender que no cenário da cibercultura é realçado o modo como a tecnologia passou a assumir papel definitivo na vida cotidiana dos indivíduos. É manifestado um novo estilo de cultura tecnológica vivida na contemporaneidade, que revela estranhos paradoxos entre as possibilidades proporcionadas por esse cenário predominantemente tecnológico-digital e os desafios que são assumidos ao buscarmos corresponder cabalmente a ele.

O modo como os indivíduos são solicitados às constantes correspondências para suas formas de agir, de pensar e interagir demonstrou que o atravessamento da técnica moderna expressa na eletrônica, na informática e, sobretudo digital, impõe e determina a necessidade de os indivíduos conceberem e compreenderem o mundo de outra forma (Lebre, 2021, cit. por Milhano; Borges-Duarte & Alves 2021).

Também no cenário pandêmico da Covid-19, tornou-se possível perceber o realce à dimensão técnica do mundo por meio das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) e os impactos ocasionados na nossa condição existencial, demonstrando a necessidade de refletirmos sobre a relação do homem com a máquina e os desafios de termos

que corresponder às solicitações impostas pela civilização tecnológica, a partir da regência da essência da técnica moderna, a *Gestell*.

Por sua vez, ao considerarmos o site de rede social on-line *Instagram*, a experiência dos colaboradores-narradores manifesta que estamos diante de um espaço que pode ser compreendido como um desdobramento da técnica moderna, a partir de orientações que solicitam a todo o momento a regência da instrumentalização, do cálculo e do controle, desde o momento em que o usuário se propõe a criar um perfil nesse site de rede social on-line, uma forma de criar também uma imagem da sua existência já tecnicamente circunscrita e programada, conforme refere Milhano (2021).

Observo, ainda, que a essência da técnica moderna no *Instagram* se manifestou nos símbolos do consumo e da exploração a partir da informação. Para Feijoo & Dhein (2014), o consumo desvela o modo da instrumentalidade e “não se restringe apenas à aquisição de mercadorias, mas se torna a lógica de toda e qualquer relação do homem com seu meio, com outros homens e consigo próprio” (p. 175).

A essência da técnica, nesse toar, vai tornando-se, em analogia ao que aponta Borges-Duarte (2019), a lei da composição social e de sentido no *Instagram*, mostrando-se um espaço convidativo ao modo de pensar calculante. Esse modo de pensar revela-se no realce a necessidade de “mostração de si” a partir de postagens de imagens assumidas como ideais, que avultam os símbolos do espetáculo do capitalismo consumista e das apologias que giram em torno de um ideal estético que exalta a magreza e “corpos perfeitos”, tomando celebridades midiáticas como exemplo.

Em vista disso, tornou-se possível compreender que a busca da postagem “perfeita” sob a regência do modo de pensar calculante, no horizonte do capitalismo consumista e do determinismo informativo das pós-verdades difundidas nesse site de rede social on-line, reitera a banalização do uso de recursos de manipulação de imagens e filtros do *Instagram*. Esse contexto acaba por reverberar em um excesso de postagens de imagens técnicas, um tipo de imagem que se revela “*com-posta*, retocada, rasgada no fundo histórico mediante o engenho e o cálculo da vontade de poder controladora, *é a imagem pura e fixa de todas as inumeráveis imagens particulares e cambiantes*” (Borges-Duarte, 2019, p.173).

Também a exploração da técnica e o pensamento calculante se mostraram no modo como os usuários experienciam estar-com o outro no *Instagram*, reduzindo o seu sentido à compreensão de que o outro pode ser via de acesso promissor ao acúmulo de “seguidores”, “curtidas” e comentários – os fundos de estoque e reserva (*Bestand*) na concepção

heideggeriana –, como forma possível de serem vistos como “populares”, “descolados” e de serem aceitos pelos demais usuários.

As narrativas dos colaboradores-narradores desvelaram que o modo como o *Instagram* é compreendido pode nos colocar diante do obscurecimento de outras possibilidades de sentidos para além dos circunscritos pela técnica moderna, o que pode afastar o usuário da escuta do “si mesmo próprio” ao abstrair-se de um sentido para a experiência vivida.

Contudo, as experiências dos colaboradores-narradores também desencobriram o pensamento reflexivo ao questionarem o modo como fazem uso do *Instagram* e os sentidos que envolvem a navegação neste espaço, sobretudo no momento em que atravessamos a pandemia da Covid-19. O pensamento reflexivo, para Heidegger (1959), implica deixarmos os objetos técnicos em seu lugar de serventia e utilidade e buscarmos refletir sobre esse lugar, não nos colocando na posição de seus escravos, mas “deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior” (Heidegger, 1959, p. 14).

Abeirando-me das considerações heideggerianas, percebo que os colaboradores-narradores manifestaram a disposição de serenidade ao estarem atentos aos perigos e aspectos negativos implicados no uso do *Instagram*, mas que também o revelam no cenário da pandemia da Covid-19 como um espaço em que as pessoas podem socializar, interagir, acessar conteúdos diversos, compartilhar interesses e se manter próximas às pessoas que amam. Com isso, as suas experiências ressaltam o dizer “sim” e “não” simultaneamente a esse espaço digital, implicando outra relação com a técnica e o *Instagram*.

Ao assumir o caminho da serenidade, revelou-se a possibilidade de um “novo pensar” no *Instagram*, em que podemos vislumbrar a possibilidade de um enraizamento também no mundo tecnológico digital. Para Borges-Duarte (2021a), assim como no Caminho do Campo apontado por Heidegger, a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*) pode nos abrir a um novo pensar e um enraizamento com o mundo também na *Floresta Virtual* – o mundo on-line.

Destarte, a partir da experiência dos colaboradores-narradores, o espaço do *Instagram* pode ser realçado como um lócus possível de produção e expressão de sentidos dos usuários e que embora seja compreendido como um desdobramento da técnica moderna que se mostra convidativo ao pensamento calculador, desencobre a disposição de serenidade dos colaboradores diante da possibilidade de dizer “sim” e “não” simultaneamente aos apelos da

técnica moderna nesse espaço, bem como uma postura reflexiva ao questionarem o modo como fazem uso desse site de rede social on-line.

Considero que, inegavelmente, estamos falando de um espaço digital que carrega todo o potencial para o surgimento de “novos”³⁸ comportamentos, “novas” identidades e “novas” relações que se formam, nos convocando à abertura para compreendermos a multiplicidade dos fenômenos que abriga. Contudo, é também diante da constância e rapidez das inovações tecnológicas que constroem e realçam novos paradigmas comunicacionais no ciberespaço, que se sugere uma continuidade de estudos que envolvam os sites de redes sociais on-line como o *Instagram*, a fim de ampliar, à luz da fenomenologia hermenêutica, o olhar sobre os fenômenos que esses espaços manifestam a partir do horizonte epocal em que estão situados.

38 Recorrendo a Lemos (2003), é importante atentarmos para a conotação do adjetivo “novo”, pois ele pode se mostrar em certa medida abusivo. Toda inovação tecnológica cria “novas” tecnologias e que implicam novos modos de ser e estar no mundo. Para Lemos (2003), nos parece que este adjetivo vem carregado de promessas de uma nova era tecnológica substancialmente diferente das “antigas”. Notas do autor.

REFERÊNCIAS

- A Tarde. (2019, 17 julho). *Instagram retira números de curtidas e realiza testes no Brasil*. <http://atarde.uol.com.br/digital/noticias/2075857-Instagram-retira-numeros-de-curtidas-e-realiza-testes-no-brasil>
- Amaral, A., Natal, G., & Viana, L. (2008) Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. *Famecos/PUCRS*, 13(20), 34-40. <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/4829/3687>
- Araújo, C. M., Oliveira, M. C. L., & Rossato, M. (2017). O sujeito na pesquisa qualitativa: Desafios da investigação dos processos de desenvolvimento. *Psic.: Teor. e Pesq.*, (33), 01-07. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722017000100702&lng=pt&tlng=pt
- Augé, M. (2019). Com a tecnologia já carregamos o ‘não lugar’ em cima, conosco. *Jornal El País*. Entrevista concedida a Carles Geli. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/tecnologia/1548961654_584973.html
- Aun, H. A., & Morato, H.T.P. (2005). Atenção psicológica em instituição: Plantão psicológico como cartografia clínica. In AUN, H.A (Org.). *Uma crônica inviável como o trágico avesso do mundo dos homens: narrativas de uma prática psicológica numa instituição para adolescentes infratores* [Dissertação de mestrado em Psicologia escolar e Desenvolvimento Humano]. São Paulo: USP.
- Bado, R., Isoton, R., Perini, R. de L., Fachinelli, A. C., & Giacomello, C. P. (2020). *O impacto da pós-verdade na pandemia da Covid-19: análise de conteúdo de discursos de líderes mundiais*. XX Mostra de Iniciação Científica, Pós-graduação, Pesquisa e Extensão. Programa de Pós-graduação em Administração – UCS. Universidade de Caxias do Sul, 5, 6 e 7 de novembro. Caxias do Sul: UCS.
- Banks, M. (2009). *Dados visuais para pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed.
- Baudrillard, J. (1981/1991). *Simulacros e Simulação*. Lisboa: Relógio D’água.
- Bauman, Z. (2004). *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para Consumo: A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2011a). *Vida em Fragmentos: Sobre a ética pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2011b). *44 Cartas do Mundo Líquido-Moderno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Benjamin, W. (1987). O Narrador. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (3. ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1987a). Experiência e pobreza. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (3. ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Borges-Duarte, I. (2019). *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Borges-Duarte, I. (2019a). *A questão fenomenológica da técnica. Facto, época e paradigma cultural*". Instituto de Investigação e Formação Avançada – IIFA. Évora-Portugal: Universidade de Évora. <http://hdl.handle.net/10174/26534>
- Borges-Duarte, I. (2021). Pensar como resposta ao desafio tecnológico? A escola Heideggeriana. In Borges-Duarte, I., Alves, M.A., & Milhano, A. (Eds). Dossier “Filosofia e fenomenologia da técnica”. *TRANS/FORM/AÇÃO Revista de Filosofia da UNESP* (44), (pp. 17-40). <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.02.p17>
- Borges-Duarte, I. (2021a). Cuidado e bom humor em Heidegger: A via da Heiterkeit. *Revista Studia Heideggeriana* (X), 211-224. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.151>
- Cabral, B. E. B., & Morato, H. T. P. (2019). Redimensionando o valor da Questão-bússola no horizonte da produção de conhecimento: Para onde uma pesquisa pode apontar. In Cabral, B. E. B., Szymanski, L., Moreira, M. I. B., & Schmidt, M.L.S. (Orgs.). *Práticas em pesquisa e a pesquisa como prática: experimentações em Psicologia* (pp. 85-104). Curitiba: CRV.
- Cardoso, L.M. (2004). *Da experiência do escutar/dizer do psicólogo – na narratividade daqueles que dela partilham – a um sentido clínico atual apontado*. [Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco]. Unicap: Recife.
- Casanova, M.A. (2015). *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- Castells, M. (1999). *Sociedade em rede*. (8.ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Critelli, D. M. (2002). Martin Heidegger e a essência da técnica. *Margem*, (16), 83-89. <https://www.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>
- Critelli, D. M. (2006). *Analítica do Sentido: Uma aproximação do real de orientação fenomenológica*. (2. ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Debord, G. (1967/2017). *A Sociedade do Espetáculo*. (2. ed.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Donard, V. (2016). Fundamentos epistemológicos e novos paradigmas de uma revolução tecnoexistencial. In Donard, V., Fernandez, E. M. C. (Orgs). *O Psicólogo frente ao desafio psicológico: Novas identidades, novos campos, novas práticas* (pp 37-52). Recife: Editora UFPE, UNICAP.
- Duarte, A. (2010). *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/GEN.

- Duarte, C. (2015, 28 dezembro). Web 3.0: os benefícios e inconvenientes de uma Web Semântica orientada por máquinas. *Cláudio Duarte*. <https://medium.com/@claudiocostaduarte/web-3-0-os-benef%C3%ADcios-e-inconvenientes-de-uma-web-sem%C3%A2ntica-orientada-por-m%C3%A1quinas-artigo-final-9565d9125407>
- Duarte, A. (2020). *A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Feijoo, A. M. L. C. (2018). Metà-Hodós: Da Fenomenologia Hermenêutica à Psicologia. *Revista da Abordagem Gestáltica* 24(3), 329-339. <http://dx.doi.org/10.18065/RAG.2018v24n3.7>
- Feijoo, A. M. L. C; Dhein, C. F. (2014). Uma compreensão Fenomenológico-Hermenêutica das compulsões na atualidade. *Fractal, Revista de Psicologia da UFRJ* (v. 26 – n. 1), (pp. 165-178). Jan./Abr.
- Fernandes, F.; Torquato, S. (2008, 24-26 setembro). *Fotografia, imagem e contemporaneidade: Experiência ou mero Registro?* [Apresentação de Paper]. IV ENEC - Encontro Nacional de Estudos do Consumo: Novos Rumos da Sociedade de Consumo? https://estudosdoconsumo.com/wp-content/uploads/2018/03/enec2008-flavia_fernandes_e_shirley_torquato.pdf
- Figueiredo, L. C. (1994). *Escutar, recordar, dizer. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: EDUC/Escuta.
- Flick, U. (2013). *Introdução à metodologia de pesquisa: Um guia para iniciantes*. Porto Alegre: Penso.
- Fragoso, S., Recuero, R., & Amaral, A. (2011). *Métodos de pesquisa para internet*. Porto alegre: Sulina.
- Frota, A. M. M. C. (2010, 9-11 outubro). *O rigor na pesquisa fenomenológica com orientação heideggeriana* [Apresentação de Paper]. In Seminário Internacional de Pesquisa e Estudos Qualitativos. Unesp – Rio Claro. <https://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/11.pdf>
- Gadamer, H. G. (1960/1999). *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (3. ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Giacóia JR., O. (2013). *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.
- Han, B.C. (2017). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.
- Han, B.C. (2017a). *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes.
- Han, B.C. (2018). *No enxame: Perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes.

- Han, B.C. (2019). *A salvação do belo*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade*. Tradução de Andrade, M. M., & Santos, O. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1976). “*Já só um deus nos pode ainda salvar*”. Entrevista concedida à revista *Der Spiegel*, em 23 de Setembro de 1966 e publicada no nº 23/1976. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte.
- Heidegger, M. (1995). *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de Botas, M. Lisboa: Vega.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. Tradução de Arnhold, G., & Prado, M. F. A. Petrópolis, São Paulo: Vozes.
- Heidegger, M. (2002). O conceito de experiência em Hegel. In *Caminhos de Floresta*. Coordenação científica da edição e tradução de Borges-Duarte, I. Lisboa: Gulbenkian.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e tempo*. Tradução de Schuback, M. S. C. (15. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). A questão da técnica. In *Ensaaios e conferências*. Tradução de Fogel, G., Leão, E. C., & Schuback, M. S. C. (8. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Hohden, L. (2012). Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer. *Natureza Humana*. 14(2), 01-11. São Paulo. Versão Impressa.
- Holly, M. L., & Altrichter. (2015). Diários de pesquisa. In: Somek, B. e Lewin, C. (Orgs). *Teoria e métodos de pesquisa social* (pp. 79-89). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Instagram (2019). *About us: Head of Instagram*. <https://www.Instagram.com/about/us/>
- Jenkins, H., Ford, S., & Green, J. (2014). *Cultura da conexão: Criando valor e significado por meio da mídia propagável*. São Paulo: Aleph.
- Kozinets, R. V. (2014). *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso.
- Lawn, C. (2007). *Compreender Gadamer*. Tradução de Magri Filho, H. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lebre, H. (2021). Pensar com V. Flusser a propósito da técnica. In Borges-Duarte, I., Alves, M.A., & Milhano, A. (Eds.). Dossier “Filosofia e fenomenologia da técnica”. *TRANS/FORM/AÇÃO Revista de Filosofia da UNESP* (44), (pp.117-140). <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.07.p117>
- Lemos, A. (2003). Cibercultura: Alguns pontos para compreender a nossa época. In Lemos, A., & Cunha, P. (Orgs.). *Olhares sobre a cibercultura* (pp. 11-23). Porto Alegre: Sulina.
- Lemos, A. (2005, 5-9 setembro). *Cibercultura e Mobilidade. A Era da Conexão*. [Apresentação de Paper]. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares

da Comunicação. XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Uerj, Rio de Janeiro.
<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/140429770509861442583267950533057946044.pdf>

Lemos, A. (2007). *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina.

Lemos, A. (2020, 28 abril). “Lives do Conhecimento”: André Lemos dialoga sobre a relação entre Tecnologias Digitais e Pandemia. In: *Revista Unifor Online*. <https://www.unifor.br/-/lives-do-conhecimento-andre-lemos-dialoga-sobre-a-relacao-entre-tecnologias-digitais-e-pandemia>

Lévy, P. (1995). *O que é o virtual?* Trad. Neves, P. São Paulo, SP: Editora 34.

Lévy, P. (1999). *Cibercultura*. (2. ed.). São Paulo: Editora 34.

Lima, D. (2015). *Poemas*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco.

Lipovetsky, G. (2005.) *A era do vazio*. São Paulo: Manole.

Lipovetsky, G. (2016). *Da leveza; rumo a uma civilização sem peso*. São Paulo: Manole.

Lipovetsky, G.; Serroy, J. (2013). *A estetização do mundo: Viver na era do capitalismo artista*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Lispector, C. (1994). *Um sopro de vida (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Lorente, J.M.A. (2017). Pós-verdades, transparência e personalização na Internet. Que efeito podem ter sobre a “cultura da pós-verdade” as tecnologias do mundo digital e, em particular, as redes sociais? *Revista Movimento*, 3 de out. 2017. <https://movimentorevista.com.br/2017/10/pos-verdade-transparencia-internet/>

Marcondes Filho, C. (2001). Haverá Vida Após a Internet? *Revista Famecos* (16), 35-45, Porto Alegre
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3136>

Mattos, C. L. G. (2011). A abordagem etnográfica na investigação científica. In Mattos, C. L. G., & Castro, P. A. (Orgs.). *Etnografia e educação: conceitos e usos [online]* (pp. 49-83). Campina Grande: EDUEPB.

Michelazzo, J. C. (1999). *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a construção ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, Annablume.

Michelazzo, J. C (2001). Daseinsanalyse e doença do mundo. In: *Revista Brasileira de Daseinsanalyse*, 10. Pinheiro, SP: Editora ABD.

Milhano, A. (2021). Imagem, existência e autenticidade no contexto dos *social media*: uma reflexão hermenêutica fenomenológica. In Borges-Duarte, I., Alves, M.A., & Milhano, A. (Eds.). Dossier “Filosofia e fenomenologia da técnica”. *TRANS/FORM/AÇÃO Revista*

de Filosofia da UNESP (44), (pp. 231-250). <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.12.p231>

Morais, R. (2013). *Filosofia da ciência e da tecnologia*. São Paulo: Papyrus.

Oliveira, M. R. M. (2009, 2-13 março). “*Técnicas de Si*” na contemporaneidade: A construção do sujeito da fluidez da Web 2.0. [Apresentação de Paper]. VI Congresso Internacional da ABRALIN e XIX Instituto de Linguística. Campinas, São Paulo. http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Anais/ABRALIN_2009/PDF/Maria%20Regina%20Momesso%20OLIVEIRA%20-%20ok.pdf

Parente, A. (1993). Os paradoxos da imagem-máquina. In: Parente, A. (org.). *Imagem Máquina: A era das tecnologias do virtual* (pp. 07-36). São Paulo: Editora 34.

Recuero, R. (2005). Comunidades Virtuais em Redes Sociais na Internet: Uma proposta de estudo. *Ecompos*, 4(4), 8-27. <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/57/57>

Recuero, R. (2009). *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina.

Rendeiro, M. E. (2011). Orkut e Facebook: As teias da memória em meio às redes sociais. *Ciências Sociais Unisinos*, 47(3), 256-262. http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2011.47.3.08

Rosa, J. G. (2018). *Grandes sertões veredas*. (22. ed.). São Paulo: Companhia das Letras.

Sá, R. N. (2017). *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Safra, G. (2004). *A po-ética na clínica contemporânea*. (3. ed.). São Paulo: Ideias e Letras.

Sandel, M.J. (2013). *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro.

Schwab, K. (2016). *Quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro.

Sibilia, P. (2008). *O show do eu: A intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.

Szymanski, L., Fachim, F. (2019). Contribuições do pensamento fenomenológico existencial e hermenêutico no processo de construção e análise da pesquisa qualitativa, interventiva e dialógica. In Cabral, B. E. B., Szymanski, L., Moreira, M. I. B., & Schmidt, M.L.S. (Orgs.). *Práticas em pesquisa e a pesquisa como prática: experimentações em Psicologia* (pp. 67-83). Curitiba: CRV.

Terra. (2018, 8 agosto). *Instagram, 15 vezes mais interações que outras redes sociais*. <https://www.terra.com.br/noticias/Instagram-15-vezes-mais-interacoes-que-outras-redes-sociais,c31da371c007feff0b322a2d31fe0dc5f6so27a8.html>

Vatimmo, G. (1996). *Introdução a Heidegger*. (10. ed.). Lisboa, Portugal: Editora Instituto Piaget.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título: **PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil**

Pesquisadora: Déborah Adriana Sá Capozzoli

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

O(a) Sr.(a) está sendo convidado a participar como voluntário da pesquisa: **PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil.**

A sua participação não é obrigatória e o(a) Sr.(a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento em qualquer tempo da pesquisa sem prejuízos com a pesquisadora.

O objetivo da pesquisa é que possamos compreender a experiência de expressão e produção de sentidos em usuários do *Instagram*.

A participação do(a) Sr.(a) se dará através de uma entrevista acerca da temática, de forma remota, através da plataforma digital on-line *Zoom*. A entrevista será gravada com a sua autorização. As gravações seguirão os critérios de sigilo da pesquisa, ou seja, seu nome ou qualquer outra identificação serão protegidos.

No momento da entrevista, caso o(a) Sr.(a) apresente algum desconforto, sinta-se incomodado, com receio ou medo de responder às questões propostas, há a possibilidade de interromper a entrevista no momento e haverá o suporte necessário através do acolhimento por parte da pesquisadora, que tomará as medidas cabíveis a fim de reduzir quaisquer danos que possam trazer impactos negativos aos entrevistados. Se o desconforto ou incômodo acontecer após a entrevista, o(a) Sr.(a) deverá procurar a mim, pesquisadora, para que possa ser orientado e/ou encaminhado ao serviço adequado.

Os benefícios relacionados com a sua participação na entrevista se relacionam ao oferecimento de um espaço que viabiliza a discussão sobre o *Instagram* enquanto uma rede social on-line e o lugar de importância que ele tem ocupado na contemporaneidade enquanto um meio de comunicação e sociabilidade entre os indivíduos, além de refletir sobre o *Instagram* enquanto um espaço para expressão e produção de sentidos.

Ao participar da entrevista o(a) Sr.(a) estará contribuindo para que ao conhecerem os resultados das pesquisas, os profissionais, incluindo os psicólogos, possam refletir e

considerar a influência do universo digital nos modos de existir e de se comunicar dos indivíduos na contemporaneidade, tornando possível avaliar e aprimorar seu papel e competências diante deste contexto.

Em qualquer momento, o(a) Sr.(a) poderá pedir esclarecimentos à pesquisadora responsável e/ou ao Comitê de Ética da Unicap (Universidade Católica de Pernambuco), sobre todas as etapas da pesquisa e dúvidas que surgirem.

As intervenções realizadas terão seus resultados diretamente discutidos com os atores sociais participantes da pesquisa, objetivando propiciar esclarecimentos e possibilidades de posicionamento frente às questões que lhes afetam no cotidiano de suas vidas.

As informações coletadas durante a pesquisa serão tratadas com rigoroso sigilo, sendo os resultados encontrados divulgados publicamente, sem a exposição da identidade, garantindo o anonimato do participante. A pesquisadora ainda se responsabiliza pela guarda do material da pesquisa desde o processo até a publicação dos resultados.

O(a) Sr.(a) receberá uma via deste termo onde consta o telefone e o endereço da pesquisadora, e poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação, agora ou a qualquer momento, pelo telefone (081) 9.8833-3626 ou através do e-mail deborahcapozzoli@hotmail.com.

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar. O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Unicap, localizado na Rua do Príncipe, 526 – Boa Vista – Bloco C – 3º Andar, Sala 306 – CEP 50050-900 - Recife – PE. – Brasil. Telefone: (81) 2119-4041 ou 2119-4376 – Endereço Eletrônico: cep_unicap@unicap.br

Recife, _____ de _____ de ____.

Déborah Adriana Sá Capozzoli. RG: 6246367. CRP: 02/20782

Colaborador da pesquisa

**APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
– ENTREVISTA REMOTA**

**Título: PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica
da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil**

Pesquisadora: Déborah Adriana Sá Capozzoli

Orientadora: Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

O(a) Sr.(a) está sendo convidado a participar como voluntário da pesquisa: PUBLICAR, CURTIR, COMENTAR: Uma compreensão fenomenológica da experiência dos usuários do *Instagram* no Brasil.

A sua participação não é obrigatória e o(a) Sr.(a) pode desistir de participar e retirar seu consentimento em qualquer tempo da pesquisa sem prejuízos com a pesquisadora.

O objetivo da pesquisa é que possamos compreender a experiência de expressão e produção de sentidos em usuários do *Instagram*.

A participação do(a) Sr.(a) se dará através de uma entrevista acerca da temática, de forma remota, através da plataforma digital on-line *Zoom*. A entrevista será gravada com a sua autorização. As gravações seguirão os critérios de sigilo da pesquisa, ou seja, seu nome ou qualquer outra identificação serão protegidos.

No momento da entrevista, caso o(a) Sr.(a) apresente algum desconforto, sinta-se incomodado, com receio ou medo de responder às questões propostas, há a possibilidade de interromper a entrevista no momento e haverá o suporte necessário através do acolhimento por parte da pesquisadora, que tomará as medidas cabíveis a fim de reduzir quaisquer danos que possam trazer impactos negativos aos entrevistados. Se o desconforto ou incômodo acontecer após a entrevista, o(a) Sr.(a) deverá procurar a mim, pesquisadora, para que possa ser orientado e/ou encaminhado ao serviço adequado.

Os benefícios relacionados com a sua participação na entrevista se relacionam ao oferecimento de um espaço que viabiliza a discussão sobre o *Instagram* enquanto uma rede social on-line e o lugar de importância que ele tem ocupado na contemporaneidade enquanto um meio de comunicação e sociabilidade entre os indivíduos, além de refletir sobre o *Instagram* enquanto um espaço para expressão e produção de sentidos.

Ao participar da entrevista o(a) Sr.(a) estará contribuindo para que ao conhecerem os resultados das pesquisas, os profissionais, incluindo os psicólogos, possam refletir e considerar a influência do universo digital nos modos de existir e de se comunicar dos indivíduos na contemporaneidade, tornando possível avaliar e aprimorar seu papel e competências diante deste contexto.

Em qualquer momento, o(a) Sr.(a) poderá pedir esclarecimentos à pesquisadora responsável e/ou ao Comitê de Ética da Unicap (Universidade Católica de Pernambuco), sobre todas as etapas da pesquisa e dúvidas que surgirem.

As intervenções realizadas terão seus resultados diretamente discutidos com os atores sociais participantes da pesquisa, objetivando propiciar esclarecimentos e possibilidades de posicionamento frente às questões que lhes afetam no cotidiano de suas vidas.

As informações coletadas durante a pesquisa serão tratadas com rigoroso sigilo, sendo os resultados encontrados divulgados publicamente, sem a exposição da identidade, garantindo o anonimato do participante. A pesquisadora ainda se responsabiliza pela guarda do material da pesquisa desde o processo até a publicação dos resultados.

O(a) Sr.(a) receberá uma via deste termo onde consta o telefone e o endereço da pesquisadora, e poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação, agora ou a qualquer momento, pelo telefone (81) 9.8833-3626 ou através do e-mail deborahcapozzoli@hotmail.com

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar. O pesquisador me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da Unicap, localizado na Rua do Príncipe, 526 – Boa Vista – Bloco C – 3º Andar, Sala 306 – CEP 50050-900 - Recife – PE. – Brasil. Telefone: (81)2119-4041 ou 2119-4376 – Endereço Eletrônico: cep_unicap@unicap.br

Recife, ____ de _____ de ____.

Déborah Adriana Sá Capozzoli. RG: 6246367. CRP: 02/20782

Colaborador da pesquisa