

Polifonia cultural e pensamento radical

Edgard de Assis Carvalho*



RESUMO

As visões antropocêntricas de mundo que determinaram a razão científica ocidental estão postas em causa neste artigo. Como contraponto do totalitarismo de ciência, outras visões de mundo mais integradas e solidárias emergem de cognições que propõem um novo humanismo capaz de articular diferenças e assimétricas. A crítica da civilização pela polifonia cultural supõe outras coordenadas de inteligibilidade entre as partes e o todo, e a aquisição de atitude científica capaz de integrar razão e criação em uma nova “universalidade harmoniosa”.

Palavras-chave: *Polifonia cultural, ecopolítica.*

ABSTRACT

The anthropocentric views of the world which determine the Occidental scientific thinking are put in question in this article. As a counterpoint to the totalitarianism of science, other views of the world which are more integrated and harmonious emerge from insights which propose a new humanism capable of articulating differences and asymmetries. The criticism of the cultural polyphony of civilization presupposes other co-ordinates of intelligence between the parts and the whole, as well as the acquisition of a scientific attitude capable of integrating reason and the creation of a new “harmonious universality”.

Key words: *Cultural polyphony, ecopolitic.*

A imaginação é mais importante do que o conhecimento. (Albert Einstein)

O jeito de um sonho se tornar verdadeiro é o jeito que temos de tirar verdades do sonho. (James Hilman)

É chegada a hora de se discernir de modo mais antropológico sobre os horizontes do século XXI, dado que nada de mais relevante vem ocorrendo desde o Acontecimento de 9 de novembro de 1989, quando, junto com a queda do muro de Berlim, muitas de nossas utopias foram definitivamente sepultadas. Se quisermos elencar os etnogenocídios de Ruanda e Burundi, as atrocidades da Bósnia, a destruição deliberada dos ecossistemas e tan-

tas outras regressões psicopolíticas que a força totalitária e antropocêntrica vem cometendo contra a humanidade enquanto um todo, lembraremos-nos desses fatos como algo desorientador e decadente.

Ao que parece, a “colaboração de culturas” requerida por Lévi-Strauss, a “ética da solidariedade” exortada por Morin, a ressurgência do “mundo imaginalis” enfatizada por Durand, não vem conseguindo gerar um tipo de cognição universalista, ou mesmo uma recursividade auto-organizadora capaz de contaminar o planeta como um todo. Se é verdade que tudo aquilo que é sapiential equilibra-se, precariamente, entre as forças de conjunção e de disjunção, as culturas parecem viver mais em um estado de guerra civil per-

*Antropólogo, professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.





manente, uma espécie de privação civilizatória ampliada, do que uma reorientação para um futuro um pouco mais digno e ético. Com a clarividência de sempre, Octavio Paz já havia pressentido esse fato quando, em 1972, afirmou que “o fim do tempo retilíneo não significa necessariamente uma hecatombe apocalíptica: de modo mais modesto, ele se reduz a afirmar que a história moderna mudou de orientação e que nós assistimos a um verdadeiro retorno do tempo” (Paz, 1972: 56).

Mas que orientação será essa? A força simbólica que cerca toda essa deriva contemporânea vem sendo reduzida de um lado às maravilhas e, de outro, às agruras contidas na mundialização, esse metafenômeno que nos pegou desprevenidos, que nos seduz e, ao mesmo tempo, nos aterroriza. Em um dos mais lúcidos diagnósticos sobre o pós-89, Olivier Mongin apontou que as conseqüências mais visíveis da globalização eram a fragmentação universal e a disjunção entre o capitalismo e a democracia. Criou-se, a partir daí, uma espécie de um tempo/espaço zero que desterritorializa, mas não reterritorializa, que fragmenta mas não reunifica, que imediatiza mas não reculturaliza, e que incita a que reperguntemos, cada vez mais incessantemente: o que é o humano?

Se nos voltamos mais para o inumano e para o *www* (world wide web), a pergunta soa mais a um paradoxo, a uma armadilha da razão, a uma regressão cínica que essa humanidade já perdida apenas constata como uma paisagem na neblina que não permite que se identifique mais a natureza e a cultura e, muito menos, as palavras e as coisas. Se o homem ciberplanetário substituiu o homem vernacular, se sua área envoltória é mais digital do que local, como admite Alain Finkielkraut, “esse herdeiro do pessimismo da Escola de Frankfurt” (*Entrevista de Alain Finkielkraut concedida a Luiz Felipe Pondé*) pouco restará

para que o código da alma seja animado pela partilha e pela solidariedade. Mesmo assim, haverá sempre espaço para o exercício das experiências de criatividade, poéticas, que escapem à mesmice das experiências reprodutivas da repetição, prosaicas, que sucumbem à tirania do enquadramento. É preciso resistir à simplificação do real como forma de escapar aos desastres planetários, sem que isso requeira a mera identificação de bodes expiatórios sobre os quais incidiriam toda a culpabilidade vitimizadora.

“Nosso século é, por excelência, o século do *sofrimento inútil* e esse sofrimento precisa ser motivado não por uma dialética, mas ser aliviado, quando isso for possível, por uma intervenção imediata e livre de qualquer *a priori*” (Finkielkraut, 1996: 133). Pode ser que aqui resida o pessimismo otimista que Finkielkraut queria transmitir como uma espécie de válvula de escape à vitimização planetária e ao ressentimento que o século XX leva consigo de não ter escapado à força das pulsões de morte que os totalitarismos, as guerras e os extermínios trouxeram consigo. Recriar o homem humanitário implicaria em acessar um tipo de universalidade que, pelo menos, garantisse os diferentes-semelhantes que conformam a humanidade em seu conjunto.

Mas esse horizonte ainda está longe de ser assumido, mesmo que a repetição dos desastres ecossociais e ecológicos devam colocar a todos em estado de alerta. Reivindicar uma ecologia do espírito, ou uma ecosofia generalizada parece ser um caminho fértil para que o pensamento construtivo possa acionar o ideal de uma nova harmonia no e para o mundo. Para isso, a cultura tem que ser entendida como algo carregado de heteronomia, ou seja, como uma práxis cognitiva geral e planetária que se nutre da dialogia entre memória e esquecimento, entre imagi-

nário e real. Henri-Pierre Jeudy deixou transparente que o exemplo máximo da heteronomia encontra-se em Fernando Pessoa e seus duplos, sempre complementares, concorrentes e antagônicos. Através deles, rompe-se a fronteira entre subjetividade e alteridade, porque neles multiplicidade e unidade constituem uma totalidade indissolúvel.

A busca dessa *unitas complex*, exigência prioritária das posturas da complexidade, tem de incorporar em sua reserva de memória o imaginário da destruição para que seja possível ressarcir a humanidade de todos os erros que cometeu contra ela mesma. Para além do bem e do mal, resta-nos concordar com a afirmação de Jeudy de que a consciência coletiva poderá acordar de sua letargia pela polivalência das ameaças e, assim, enfrentar os efeitos do transbordamento, do excesso de sentido, dos pseudo-acontecimentos que se acumulam no cotidiano sem que, com isso, cognições mais coletivas sejam geradas no oceano dos acontecimentos. “As imagens do desastre encontram-se de tal modo presentes na vida cotidiana que as formas da destruição e da ameaça já constituem um espetáculo. Com a televisão, pode-se viver uma catástrofe em tempo real, como se estivéssemos lá” (Jeudy, 1990: 150).

É nessa tonalidade que assumo a idéia de polifonia cultural como algo que supera o limite territorial da diversidade, sem contudo minimizá-lo enquanto mais um duplo no caleidoscópio da universalidade sapiential/demencial. O papel da polifonia é não se deixar levar pelo apelo reivindicatório das políticas da diferença, mas por um sentimento de humanismo democrático capaz de estender a solidariedade cívica a todo o planeta. Nem mesmo deve-se assumir a querela cosmopolitismo/patriotismo como algo caracterizador da direita ou da esquerda, ou mesmo de um enfrentamento no interior da

própria esquerda. Desde que Richard Rorty publicou em 1994 o seu *The unpatriotic academy*, a querela vem se acentuando, nos Estados Unidos pelo menos. Argumenta Rorty que a esquerda acadêmica, mergulhada na defesa incontestada do multiculturalismo tornou-se antipatriótica, esqueceu-se que o entendimento do pluralismo só faz sentido se articulado à idéia mais ampla de identidade/orgulho nacional, mesmo que “esta focalização em grupos marginais (mulheres, afro-americanos, gls de quaisquer tribos) contribuía para fazer com que nosso país seja muito mais decente, tolerante e civilizado” (Rorty, 1997: 27-31).

A polifonia implica em perceber que as culturas planetárias podem ser simultaneamente entendidas como complexos organizados, nos quais o todo é maior do que a soma das partes, como complexos desorganizados, nos quais o todo é menor do que a soma, e como complexos neutros, nos quais organização/desorganização se auto-anulariam, gerando o que se poderia denominar de culturas cíclicas e intransitivas. Se as linhas de fuga da historicidade é que condicionarão a incerteza de qualquer sistema biocultural e a própria textura do todo, a polifonia seria constituída por uma rede transcultural em que, por analogia com o mundo das partículas subatômicas, só haveria espaço para interconexões e correlações voltadas para a auto-organização do sistema cultural planetário e não para a reivindicação patriótica, ou mesmo anti-patriótica, do orgulho identitário local e/ou nacional.

Olhares mais céticos e cretinizados poderiam considerar que a formulação da idéia de polifonia seria algo abstrato demais e não operacionalizável diante da cultura da insegurança e do desânimo que marca o “mal-estar da cultura” (Freud) ou o “mal-estar da pós-modernidade” (Bauman). Se concordamos





com Bauman que o signo por excelência dessa alardeada pós-modernidade é o nomadismo ampliado que nunca consegue fixar-se em nada, porque extasiado pelo imediatismo do tempo real e fascinado pelo simulacro, “turistas e vagabundos constituem as metáforas da vida contemporânea” (Bauman, 1998: 118), um lado *demens* que, deliberadamente, não consegue sair do armário. Transforma-nos todos em arrivistas degenerados que insistimos em compatibilizar a estrutura e o acontecimento, mesmo que, no plano dos fazeres comunicacionais, discursivos e institucionais, a dificuldade de assumir os duplos permaneça. Mesmo que admitamos a irreversibilidade da flecha do tempo, o rio que a movimenta é caudaloso demais para que possamos nos apegar em suas margens.

Entre o cristal e a fumaça do tempo e do espaço, desenha-se um novo prometeísmo que as chamadas tecnologias do futuro virão a desempenhar para a configuração do humano, gerando, talvez, uma nova querela entre o que se poderia chamar de pós-integrados e pós-apocalípticos. Para os primeiros, um admirável mundo novo advirá dessa “revolução informático-midiática”, com a edição de uma aldeia global cibernética portadora de uma metalinguagem e de uma metacomunicação, a que todos teriam livre acesso. O sonho máximo da máquina pensante, ou da “máquina com rosto humano” incluído como prioridade na agenda tecnocientífica da ciberindustrialização, representa o elemento extracorpóreo que ainda faltava para que a biônica, as biotecnologias e a robótica passem a ser consideradas como os novos “padrões de cultura”.

Mais que isso, indica, mesmo que antropocentricamente, que a relação homem/máquina, longe de ser dual e antinômica, já se configura como simbiótica e identitária. Se conseguiremos constituir uma democracia

cognitiva forte no estilo proposto por Pierre Lévy, por exemplo, ou se essa dromologia indicará que a velocidade representa, de modo incontestável, a velhice do mundo, como na proposta de Paul Virilio, ou a total digitalização da vida, ao estilo de Nicholas Negroponte, tudo parece ainda indeterminado, imaginário, metaficcional. Longe de incitar a um negacionismo referente às positivities do tempo real, considero oportuna uma das mito-ironias que Jean Baudrillard dedica à era do virtual, esvaziada de ação e mesmo de realidade: “O tempo real é um gênero de buraco negro onde nada penetra sem ser esvaziado de sua substância” (Baudrillard, 1997).

Eduardo Jauneau, em direção convergente, delimitou com precisão mais esse paradoxo, ao afirmar que “a racionalidade tecnocientífica corrói sem exceção e descanso todas as diferenças qualitativas...; extrai áreas crescentes da experiência cotidiana não tematizada, normaliza-as, torna-as mensuráveis, transformando-as num ‘saber-que’ explícito... suscetível de ser armazenado e difundido como informação” (Jauneau, 1996: 140). Admitindo-se que tudo aquilo que é normalizado traz consigo docilização e conformismo, e, portanto, “uma perda global da capacidade de inovação”, esbarra-se agora com a questão da governamentalidade do ciberespaço, preocupação presente no conjunto de textos organizados por Brian Loader.

Se a hiper-realidade do ciberespaço implica em desterritorialização dos micro e dos macro poderes e em promoção de identidades e subjetividades alternativas, as chamadas ciberidentidades, resta saber se as novas elites de poder estarão circunscritas às fronteiras dos estados-nações, ou se constituirão uma casta transnacional capaz de impor pactos políticos a seu bel-prazer, ou ainda, se poderão vir a se constituir como co-produtores

de políticas não hierarquizadas que invistam na coalizão e na colaboração de culturas. Como Loader deixa entrever, a natureza das mudanças provocadas pelas ICTs (Tecnologias de Informação e Comunicações) tenderá a ocupar muitas das discussões acerca do futuro político do planeta. Mesmo assim, já é preocupante o perfil da cibereélite que, em dados empíricos recentes apresentados pela *Time* (1998) se compõe de 50 indivíduos, pelo menos aqueles que são componentes da vanguarda no mercado da economia virtual. De Bill Gates (Microsoft) a Nobuyuki Idei (Sony), de Steve Jobs (Apple), de Jeff Bezos (Amazon) até George Lucas (Lucas Arts Entertainment Co.) e L. Carlos Mendonça de Barros, responsável pela mega privatização de 19 bilhões de dólares, tudo leva a crer que estamos diante de um campo imaginário que, definitivamente, parece ter selado um pacto pós-faustiano com um ciberdiabo desmaterializado e desligado de quaisquer preocupações com uma possível eticização da humanidade.

Realizando um pequeno exercício de etnificação pelos 50 perfis biográficos, deparamo-nos com algo fantasmagórico: uma forma imperial de conceber o mundo, indícios de uma guerra corporativa que, certamente, se fortificará num espaço unidimensional “on line”, a aposta no ritmo alucinante e irreversível da técnica, a crença em fortes emoções virtuais. Esses cinqüenta indivíduos parecem mesmo desmaterializados de qualquer tipo de emoção, super-homens que estão além e aquém de qualquer forma de historicidade e de complexidade. Suas “retóricas acerca do sublime tecnológico” parecem vazias de ética, de moral e de vida.

Diferenciam-se dos imaginários ficcionais e cinematográficos que abordam o tema porque nesses, pelo menos, alguma incerteza é posta em prática, mesmo que ligada ao surgi-

mento de novos misticismos milenaristas, de polêmicas acerca da vida e da morte, de ciberhippies inveterados, de clonagens suspeitas e sexualidades transgênero, de políticas ciborg para o corpo, de terrorismos e torturas fatalizadas, de encarceramentos sem retorno em mundos virtuais e tantas outras surpresas que a Ciberia reserva a todos nós. É bem verdade que algo de orgástico, prazeroso e extático também é imaginariamente projetado como nesse fragmento extraído de Douglas Rushkoff: “Ciberia é um mar de rosas que pode ser que seja caótico, porém, mais do que qualquer coisa, é um campo de jogos. As idéias do surfista sobre o caos são tipicamente ciberianas: esporte, prazer e aventura são as únicas respostas lógicas a um universo fractal... um mundo livre de limitações físicas, de previsibilidades aborrecidas e sucessos lineares” (Rushkoff, 1994: 181-182).

Diante dessas constatações, penso que permanece a pergunta: O que é o humano? Qual seu possível itinerário? Ter-se-iam esgotadas todas as possibilidades que a existência do homem sobre o planeta foi capaz de construir e destruir? Os dados já foram todos lançados? O próximo milênio tenderá a reforçar as homogeneizações tecno-econômicas e a ampliação das desigualdades e das violências mimetizadas?

Em primeiro lugar, cabe constatar que passamos por três tipos de crise que o pensamento radical tem necessariamente que se defrontar: a da significação, a da crítica e a do sujeito, responsáveis pelo crescimento da insignificância, no sentido que Cornelius Castoriadis empresta ao termo. Na verdade, o Ocidente vem se debatendo há séculos com duas significações imaginárias, que se opõem, mas que também se contaminam mutuamente. “O projeto de autonomia individual e coletiva, a luta pela emancipação do ser humano... e o projeto capitalista, demencial, de uma expan-





são ilimitada de uma pseudomatriz pseudo-racional que, há muito tempo, deixou de ser exclusivamente ligada às forças produtivas e à economia, para transformar-se num projeto global... de um controle total dos dados físicos, biológicos, psíquicos sociais, culturais” (Castoriadis, 1996: 90).

Para Castoriadis, o Ocidente mais se assemelha a um circo dos horrores, no qual espectadores e atores acabam se exterminando uns aos outros. Mas toda essa banalização do mal parece não ser exclusiva do Ocidente, e isso porque a acumulação dos horrores se verifica em todos os lugares. Por isso, “a história da humanidade não é a história da luta de classes, mas sim a história dos horrores. Horrores econômicos, horrores políticos, horrores culturais parecem conter uma culpabilidade da qual os humanos insistem em não se livrar e isso porque negativaram-se a si próprios a tal ponto que a única alternativa possível parece residir na fixação paranóica com a ideologia do progresso ilimitado, que se estende da dominação incontrolada da natureza ao tecnicismo voraz e à tirania da velocidade e da virtualização do real” (Castoriadis, 1996: 93). O problema reside no fato de que o progresso instrumental constituiu-se na significação imaginária máxima que o Ocidente consagrou para si mesmo. É urgente que se crie uma nova significação, atrelada talvez aos valores da integração, da conservação, da cooperação e da qualidade. “Isso não é necessário apenas para evitar a destruição definitiva do meio ambiente terrestre, mas também, e sobretudo, para ultrapassar a miséria psíquica e moral dos humanos contemporâneos” (Castoriadis, 1996: 96).

Parece só haver uma saída capaz de realizar a liberação dessa culpabilidade ancestral e histórica: a adesão incontestante ao princípio responsabilidade e da partilha para consi-

go mesmo, para com os outros, com os ecossistemas e com o planeta como um todo. A responsabilidade será talvez um novo imaginário que o planeta terá que construir para que a atomização de indivíduos e culturas se transforme em autonomia, em liberdade positiva, em autopoiesis, em auto-organização, em universalidade harmoniosa.

O princípio responsabilidade, formulado por Hans Jonas em 1979, propõe uma “ética para a civilização tecnológica”. No prefácio em que descarta o caráter prometéico da ciência e da economia, Jonas reitera que “a promessa da técnica moderna converteu-se em ameaça, ou melhor, que a ameaça encontra-se ligada indissolavelmente à técnica” (Jonas, 1990). É do imaginário do futuro, e de sua amplidão planetária, e de toda essa “heurística do medo” que advirão as emanações para a descoberta de novos princípios éticos, pois somente “a deformação do homem nos fornece o conceito de homem que permite que nos livremos dela” (Jonas, 1990: 15). Mas foi em *Para uma ética do futuro* (Jonas, 1998) que suas formulações aparecem mais incisivas. Duas tarefas primordiais deverão ser levadas a cabo por todos os humanos que ainda acreditam na possibilidade de um mundo menos antropocêntrico e mais ecocêntrico: a maximização do conhecimento das conseqüências de todos os nossos agires e a elaboração de uma forma de conhecimento do Bem, destituído de qualquer intenção prometéica que fosse capaz de combinar saberes fatuais e saberes axiomáticos, ancorados nos três registros cognitivos que cercam a aventura errática do *sapiens demens*, a saber a arte, a espiritualidade e a própria ciência.

Desse modo, cientistas e técnicos deixariam de ser os avatares contemporâneos de Prometeu, para se converterem em “homens espirituais”, como poetas e escritores sempre

o foram, criadores de uma política de civilização que, baseada na responsabilidade planetária, fosse capaz de reconquistar a boa utopia de uma conciliação imaginária/real capaz de englobar, como numa estrutura fractal, a pluralidade de temporalidades/espacialidades presentes, pretéritas e – por quê não – futuras. Mas para que esse metaponto de vista seja dinamizado, a ética não deverá estar restrita a aspectos meramente racionais. Seu fundamento último deve ser buscado numa ontologia das emoções, algo que não pode ser mensurado por uma *objetividade-sem-parêntesis*, que se revela independente do observador. Colocar a objetividade entre parêntesis implica na recusa de qualquer verdade absoluta. Só assim conseguiremos ser verdadeiramente democráticos.

Assumo essa intuição de Humberto Maturana como fundamental para o devir democrático participativo. “Nossa tarefa é fazer da democracia uma oportunidade para colaborar na criação cotidiana de uma convivência que reconhece a legitimidade do outro num projeto comum” (Maturana, s/d: 75). Como se estivéssemos na busca de uma energia universal que foi tragada pela visão mecanicista da terra-mãe, é preciso reinvestir ação/cognição no renascimento da natureza, na polifonia das culturas, na imensurabilidade da espiritualidade, na transcendência da arte, na defesa irrevogável dos direitos do homem, da natureza e da vida.

É certo, porém, que, como assevera Morin, “não temos a mensagem. O que pode-

mos fazer é levantar os problemas, é formular as contradições, é propor a moral provisória” (Morin, 1998: 133). Mesmo assim, é preciso que deixemos de lado a atitude *blasé* que, por se nutrir de um excedente de estimulação, acaba por mergulhar na indiferença, na monotonia e na insensibilidade. Assumamos de vez a metáfora do LABIRINTO como a metáfora do próximo milênio, uma espécie Tao da sabedoria que poderá vir a dar conta da verdadeira complexidade sapiential, mesmo que a saída definitiva nunca seja encontrada.

O caráter da Grande Virtude se realiza em seguir o Tao.

Porém, o que é o Tao?

É algo indefinível e ambíguo. Indefinível e ambíguo, mas que contém uma Forma em seu interior.

Indefinível e ambíguo, mas que contém uma substância em seu interior.

Sombrio e obscuro, mas que contém uma Semente de Vitalidade em seu interior.

A Semente da Vitalidade é muito real; contém uma Sinceridade inesgotável em seu interior.

Através dos tempos, seu Nome tem sido preservado para lembrar a Origem das coisas.

Como conheço a natureza de todas as coisas em sua origem?

Pelo que está em seu interior.

Hexagrama 25, do Tao Te King.





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, Jean. *Tele total. Mito-ironias na era do virtual e da imagem*. Trad. Juremir Machado, Porto Alegre: Sulina, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama/Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius. "La montée de l'insignifiance". Em *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Seuil: 1996.
- CYBER ELITE. Inside the top fifty time digital. Time, South American Edition, vol. 152, nº 17, oct. 26, 1998, p. TD 5/28.
- O ESTADO DE SÃO PAULO. Entrevista de Alain Finkielkraut concedida a Luiz Felipe Pondé, (Cultura) 17 de outubro de 1998, nº 938, ano 18.
- FINKIELKRAUT, Alain. *L'humanité perdue. Essai sur le xxè siècle*. Paris: Seuil, 1996.
- JAUNEAU, Eduardo Sabrovsky. Madrid: Nobel, 1996.
- JEUDY, Henri-Pierre. *Le désir de catastrophe*. Paris: Aubier, 1990.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Trad. Jean Greish. Paris: Flammarion, 1990.
- _____. *Pour une éthique du futur*. Trad. Sabine Carnille e Philippe Ivernel. Paris: Payot, 1998.
- LOADER, Brian. *The governance of cyberspace*. London: Routledge, 1997.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Trad. José F. Campos Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, s/d.
- MONGIN, Olivier. L'après 1989. *Les nouveaux langages du politique*. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad. Maria D. Alexandre e Maria Alice S. Dória. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
- PAZ, Octavio. *Courante alternatif*. Paris, Gallimard, 1972.
- RORTY, Richard. "The Unpatriotic Academy". *New York Times*, 13 de fevereiro de 1994.
- _____. "La academia antipatriótica". Em *Cosmopolitas o patriotas*. Trad. Guillermo Piro. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- RUSHKOFF, Douglas. *Cyberia: life in the trenches of hyperspace*. New York: Harper, 1994.
- TSE, Lao. *Tao Te King*. Versão de Paulo Condini. São Paulo: Lemos Editorial, 1998.

