

Marina Magalhães

**“NOSSOS SONHOS NÃO CABEM NAS URNAS”
A CRISE DA POLÍTICA E O NET-ATIVISMO**



Marina Magalhães

“NOSSOS SONHOS NÃO CABEM NAS URNAS” A CRISE DA POLÍTICA E O NET-ATIVISMO



Marca de Fantasia
Paraíba - 2021

“NOSSOS SONHOS NÃO CABEM NAS URNAS”: A CRISE DA POLÍTICA E O NET-ATIVISMO

Marina Magalhães
2021 - Série Veredas, 52



MARCA DE FANTASIA

Rua João Bosco dos Santos, 50, apto. 903A
João Pessoa, PB. Brasil. 58046-033.
marcadedefantasia@gmail.com
<https://www.marcadedefantasia.com>

A editora Marca de Fantasia é uma atividade
da Associação Marca de Fantasia (CNPJ 09193756/0001-79)
e do NAMID - Núcleo de Artes e Mídias Digitais,
projeto de extensão do Departamento de Mídias Digitais da UFPB

Editor/Designer: Henrique Magalhães

Conselho Editorial

Adriana Amaral - Unisinos/RS; Adriano de León - UFPB;
Alberto Pessoa - UFPB; Edgar Franco - UFG; Edgard Guimarães - ITA/SP;
Gazy Andraus, Pós-doutoramento na FAV-UFG; Heraldo Aparecido Silva - UFPI;
José Domingos - UEPB; Marcelo Bolshaw - UFRN; Marcos Nicolau - UFPB;
Marina Magalhães - UFAM; Nilton Milanez - UESB;
Paulo Ramos - UNIFESP; Roberto Elísio dos Santos - USCS/SP;
Waldomiro Vergueiro, USP

Capa: H. Magalhães

Imagens usadas exclusivamente para estudo de acordo com o artigo 46 da lei 9610,
sendo garantida a propriedade das mesmas a seus criadores
ou detentores de direitos autorais.

ISBN 978-65-86031-39-3

A Nino, Pascoale,
Darcy e Wellington Pereira,
que partiram ao longo da
produção deste livro:
minhas conexões de afeto em
outras redes e dimensões.



Pelos alto-falantes do universo
Vou louvar-vos aqui na minha loa
Um trabalho que fiz noutra planeta
Onde nave flutua e disco voa:
Fiz meu marco no solo marciano
Num deserto vermelho sem garoa

Este marco que eu fiz é fortaleza
Elevando ao quadrado Gibraltar
Torreão, levadiça, raio-laser
E um sistema internet de radar:
Não tem sonda nem nave tripulada
Que consiga descer nem decolar

Construí o meu marco na certeza
Que ninguém, cibernético ou humano
Poderia romper as minhas guardas
Nem achar qualquer falha no meu plano
Ficam todos em Fobos ou em Deimos
Contemplando o meu marco marciano

O meu marco tem rosto de pessoa
Tem ruínas de ruas e cidades
Tem muralhas, pirâmides e restos
De culturas, demônios, divindades:
A história de Marte soterrada
Pelo efêmero pó das tempestades

Construí o meu marco gigantesco
Num planalto cercado por montanhas
Precipícios gelados e falésias
Projetando no ar formas estranhas
Como os muros Ciclópicos de Tebas
E as fatais cordilheiras da Espanha

Bem na praça central, um monumento
Embeleza meu marco marciano:
Um granito em enigma recortado
Pelos rudes martelos de Vulcano:
Uma esfinge em perfil contra o poente
Guardiã imortal do meu Arcano

O marco marciano

Bráulio Tavares e Lenine

Sumário

Prefácio	8
Apresentação	14
Introdução: A crise da política na contemporaneidade	17
1. Modernidade e crise da História no Ocidente	23
1.1. A crise de uma História única	23
1.2. O fim das metanarrativas	29
1.3. A queda da dialética frente às novas conexões	34
2. Significados da crise da política no Ocidente	43
2.1. A crise do sentido da política	43
2.2. Democracia representativa x Democracia participativa	51
2.3. A transfiguração da política	57
2.3.1. O sagrado do líder	64
2.3.2. O outro lado do sagrado	66
3. Novos significados e formas de conflitualidades	77
3.1. Invisibilidade e formas midiáticas de conflito	79
3.1.1. Hakim Bey	80
3.1.2. Luther Blissett	82
3.1.3. Zapatismo	86
3.2. Multidões e biopolíticas	94
3.3. Considerações sobre a agonia da política em tempos digitais	108
3.3.1. Net-ativismo: dos primeiros rastros a ecos recentes	111
3.3.2. Net-ativismo e política	117
Agradecimentos	123
Referências	125

Prefácio

O presente livro é parte da tese de doutorado de Marina Magalhães, realizada na Universidade Nova de Lisboa (Portugal), e traz a público uma pesquisa que visa jogar luz a um debate que está na ordem do dia: a crise da política na contemporaneidade, seu reflexo na democracia representativa e a multiplicação por todo o mundo de formas de protestos, conflitos e participação surgidas e veiculadas a partir dos *social networks*.

A riqueza do trabalho está em construir, de forma clara e objetiva, uma explicação que nos guia a uma compreensão dos variados movimentos e protestos que têm acontecido em diversas partes do mundo e que, aparentemente, não guardam nada em comum a não ser o uso das redes sociais. Se é verdade que o surgimento da internet e das redes permitiram alcançar os diversos domínios da vida social, é verdade também que a política, sendo um desses domínios, foi afetada. Desta forma, o que estes protestos têm em comum, para além do uso das redes como forma de organização e difusão de suas ideias e ideais, é algo anterior à própria internet e às redes virtuais, que é a insatisfação política.

A partir do levantamento de vários casos ocorridos em diferentes contextos culturais, sociais e econômicos Marina Magalhães nos mostra que o cimento que nos prendia ao contrato social que perdurou durante toda a modernidade, agora parece se desfazer para dar lugar a um outro tipo de vínculo político que se pretende

mais plural e democrático. A sensação que nos acompanha na leitura de sua pesquisa é a de que estamos passando por um longo processo de transição das formas de fazer política – que não começou hoje e que não tem um prazo certo para terminar. Assim, talvez os diversos movimentos net-ativistas espalhados por todo o mundo – e que têm questionado governos autoritários, a falta de democracia, a corrupção, as desigualdades e a tutela da sociedade ao mercado financeiro – sejam apenas o sintoma mais visível da crise que se abre com o enfraquecimento dos vínculos que ainda nos prendem ao contrato social.

Não é de hoje que se fala em crise e certamente ainda ouviremos muito essa palavra. É que ela é fruto da insatisfação política. Mas, um breve olhar para a história vai nos mostrar que a insatisfação com a política sempre foi um elemento presente: ora manifesto, ora latente. O que nos permitiu períodos de relativa harmonia foram os pactos estabelecidos. A entrada na modernidade e na sociedade industrial trouxe junto um mundo dividido em classes e interesses opostos. Para superar essa realidade marcada pela exploração extrema criadora de desigualdades, muitos ousaram sonhar com outra sociedade. Dos movimentos e lutas que emergiram nesse contexto, triunfaram a social-democracia e o Estado de bem-estar social, que foi o que permitiu, em diversas partes, um “acordo” que assegurava vantagens para os diferentes lados em conflito.

Passadas algumas décadas, novos movimentos sociais irromperam no seio da sociedade para mostrar que não só os interesses de classe interessam; interessam também os direitos civis

ligados à questão racial, ao gênero, à sexualidade, às gerações etc. Todos esses movimentos ainda estão aí nos lembrando que (infelizmente) ainda há muito o que se avançar em suas pautas e o quanto ainda somos conservadores na política e nos costumes. Assim, estas insatisfações se somam àquelas outras que agora se somam à insatisfação que move os protestos e conflitos contemporâneos. Com o advento da internet e das *social networks*, novas experiências de ativismo se multiplicam em todo mundo, impulsionando das redes para as ruas indignações que explodem em forma de protestos, movimentos e atos políticos dos mais variados. Eis as manifestações mais visíveis da crise.

Como nos mostra a pesquisa de Marina Magalhães, esta crise tem se expressado em diferentes lugares e de diferentes formas: nos protestos do Norte da África e do Oriente Médio, conhecidos como Primavera Árabe (2010); nas jornadas de junho, no Brasil (2013), nos Indignados, na Espanha (2011), na Geração à Rasca, em Portugal (2011), no Movimento 5 Estrelas, na Itália (2009) e outros.

No entanto, a crise que tem despertado novas formas de agir político mediado pelas redes é bem mais profunda do que parece. E é neste ponto que se encontra a potência explicativa do trabalho de Marina Magalhães. A autora sabe que os protestos citados acima são apenas sintomas de algo maior. Assim, para desvelar seu significado, mergulha fundo nas contribuições teóricas de autores diversos como Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard e Bragança de Miranda para buscar parâmetros que nos permitam compreender o conjunto de acontecimentos que abriram espaço para o questionamento de modelos – de sociedade, de democracia e de política – antes consolidados.

Para estes autores, um conjunto de mudanças culturais e institucionais ocorridas nas sociedades – e desencadeadas por transformações na economia, na política e na cultura – abriram espaço para o questionamento de valores, ideias e ideais que eram os pilares da modernidade. Entre estes podemos citar: a concepção de uma história linear, ou seja, de que o percurso da história segue um caminho que nos levaria a uma sociedade melhor; a ideia de que o progresso e a ciência proporcionariam um maior conforto, felicidade e segurança à humanidade; a crença nas metanarrativas (ou grandes narrativas) como o iluminismo, o idealismo e o marxismo etc. Contudo, os caminhos e descaminhos da história nos mostraram que muitas das promessas da modernidade não se concretizaram e aquele sonho de uma sociedade melhor, do progresso e da ciência redentora acabou nos levando às guerras, às experiências totalitárias e às diversas opressões.

Com isso, temos uma crise não só dos sistemas clássicos de interpretação da realidade, como também dos sistemas clássicos de intervenção na realidade. Aqui me refiro às formas clássicas de organização e encaminhamento da política, ou seja, os partidos, sindicatos e até mesmo os movimentos sociais. Estes eram guiados pela figura do líder carismático que organizava as massas num vínculo vertical e as “prendia” por uma ideologia, no intuito de garantir a representação política.

Visando compreender os movimentos net-ativistas que emergiram na contemporaneidade, Marina Magalhães mergulha na pesquisa teórica e nos mostra o papel preponderante que tiveram os meios de comunicação de massa para o nascimento da socie-

dade pós-moderna. Assim, os jornais, o rádio e a televisão teriam sido responsáveis por uma grande explosão e multiplicação de visões de mundo. Dessa explosão e multiplicação de visões de mundo surgiram também novas formas de atuar no mundo, possibilitadas pela evolução das redes sociais digitais, que questionam não só os pilares da democracia e da representação política, mas também as formas engessadas de fazer política, ao colocar em prática ações gestadas nas redes que ganham as ruas num processo de colaboração horizontalizado.

Nesse momento, a autora dialoga com teóricos importantes como Hannah Arendt, Michel Maffesoli, Boaventura de Sousa Santos e Massimo Di Felice. Ao percorrer os caminhos que o trabalho teórico desses autores pode oferecer, constrói um itinerário explicativo para a compreensão dos movimentos net-ativistas.

Este itinerário passa pelo entendimento da política e da participação social em torno de um bem comum como algo que acompanha o homem desde as primeiras civilizações e que se transformou ao longo do tempo. Passa também por pensar a necessidade de articular a dimensão participativa e direta da democracia com a sua dimensão representativa e parlamentar – o que não é algo simples. Ou ainda, pensar as novas formas de vinculações políticas na contemporaneidade, que emergem da implosão dos grandes impérios ideológicos e do Estado-nação na pós-modernidade, e que criam um ambiente social propício para novas formas de socialidade.

Trata-se, assim, de um trabalho instigante que articula, portanto, comunicação, política e ativismo em rede como grandes eixos para se pensar os vínculos sociopolíticos que nos prendiam

a uma sociedade e a uma forma de pensar e agir na política que agora se desfaz e que se renova no ambiente da sociedade contemporânea. Fica, por fim, o nosso convite à leitura deste trabalho de fôlego de Marina Magalhães.

Fabiano P. Silva

Professor Dr. em Sociologia pela UFPB¹

1. Fabiano P. Silva possui Doutorado (2018) e Mestrado (2010) em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduado em Comunicação Social (2003) também pela UFPB. É professor do Curso de Serviço Social da Faculdade Fabex. Desenvolve pesquisa na área de movimentos sociais, juventude, política, educação e mídia. É autor do livro *Juventude nas ondas do rádio: identidades em formação* (2013), Ed. UFPB. É coautor dos livros: *Logos midiático: diálogos sobre pesquisa em mídia e cotidiano* (2016); *As formas do humano no discurso do jornal – ensaios sobre mídia, cotidiano e corpo* (2009); *Dicionário de Investigação do Cotidiano: elogio da palavra no Jornalismo Impresso* (2011), estes pelo Grupo de Pesquisa Sobre Cotidiano e Jornalismo (Grupecj) da UFPB.

Apresentação

Este livro é fruto de uma pesquisa que nasceu com a missão de investigar o habitar na época das redes sociais digitais. Tal escolha justifica-se não somente pela profusão mundial de formas de protestos, conflitos e participação surgidas e veiculadas a partir dos *social networks*, mas pelas características específicas dessas ações, que se apresentam não mais como desenvolvidas exclusivamente pelos ditos atores sociais. Hoje, assumem a forma de um agir em rede, integrando atores de naturezas diversas, por meio da colaboração de dados, dispositivos móveis de conectividade, circuitos informativos etc.

A investigação estruturou-se em três níveis entrecruzados, uma vez que o pesquisar sobre as redes nos leva a uma diluição das fronteiras entre teorias, métodos e análises. Primeiramente, apresentamos uma revisão de literatura em torno da crise da política na contemporaneidade – que despontava antes mesmo do surgimento da internet, no debate sobre o fim da modernidade –, no intuito de compreender os seus novos significados e as formas de conflitos emergentes na cultura das redes.

No segundo nível, pesquisamos os significados da ação em rede através de três eixos teóricos distintos. As leituras iniciais os dimensionavam nos quadros de um agir político: a primeira tratava o net-ativismo como uma nova esfera pública digital, enquanto a segunda propôs um olhar crítico sobre as teorias da ação como algo restrito aos humanos, reconhecendo a participa-

ção dos não humanos nas redes e reivindicando a sua inclusão no debate sobre uma cosmopolítica. O terceiro eixo interpretou tais mobilizações como o advento de um novo tipo de ação, de uma ruptura no paradigma do agir. Hoje, não mais visto como essencialmente social e político, mas como algo que envolve uma conexão planetária – entre o homem, a tecnologia e toda a biosfera – capaz de alterar a própria natureza das entidades envolvidas.

Por fim, na terceira parte, construímos um recorte temporal sobre a evolução das redes sociais digitais e a transformação dessas novas formas de ação. Partimos dos conceitos relacionados ao ativismo em rede e seguimos rumo à construção de um panorama que transpassasse desde as experiências pioneiras, em contextos mundiais distintos, até o mapeamento das ações colaborativas mais recentes, com foco nas redes portuguesas, ressaltando os principais marcos. Os casos, apresentados inicialmente segundo a predominância de seus conteúdos, passaram então a ser observados quanto às formas de interação. Tal percurso nos colocou como desafio teórico a construção de um caminho que permitisse descrever as dimensões desse agir conectado.

As duas últimas partes da investigação doutoral, orientada pelos professores José Bragança de Miranda (orientador) e Massimo Di Felice (coorientador), foram publicadas em livro no final 2018, em Portugal, num volume único intitulado *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais*. A publicação foi lançada pelo selo Coleção ICNOVA, do Instituto de Comunicação da Universidade Nova de Lisboa, instituição de acolhimento da pesquisa de doutorado em Ciências da Comunicação (Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias). O livro contou com financiamento dos Fundos

Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) de Portugal, no âmbito do projeto Ref^a: UID/CCI/04667/2016.

Cerca de dois anos depois, às vésperas das eleições municipais de 2020, no Brasil, em meio a um contexto de pandemia do novo coronavírus e de movimentos net-ativistas diversos, a crise da política e da democracia representativa volta a ser tema de discussão nos espaços de vivência cada vez mais híbridos. O resgate desta parte da tese durante a minha participação na mesa “Net-ativismo e as novas formas de participação em rede”, na programação I Festival Internacional de Cidadania Digital, promovido pelo Centro de Pesquisa Atopos, rendeu o convite da editora Marca de Fantasia para tirar esses escritos das gavetas dos repositórios acadêmicos e fazê-los circular por aí.

Na esteira do lema propagado pelo movimento hacktivista Lulz Security Portugal, um dos casos analisados na pesquisa, talvez tenha chegado a hora de “levantar âncora, içar velas e desfazer as amarras!”. Que as análises oferecidas nas próximas páginas, sobre o debate em torno da crise da política – herança dos tempos modernos, mas tão presente nas redes e nas ruas dos nossos dias –, possa jogar luz sobre o que é o net-ativismo e de onde vem a insatisfação das novas gerações com os canais de participação institucionais. Contrariando o ilustre Antônio Carlos Gomes Moreira Belchior Fontenelle Fernandes, mais conhecido como Belchior (1946-2017), já não somos os mesmos nem vivemos como os nossos pais: nossos sonhos já não cabem nas urnas.

João Pessoa, 10 de novembro de 2020.

Marina Magalhães

Introdução

A crise da política na contemporaneidade

Manifestações em busca da democracia em países do Norte da África e do Oriente Médio, conjunto de mobilizações heterogêneas conhecido como Primavera Árabe, lideraram o noticiário internacional no fim de 2010. Em 17 de dezembro daquele ano, o vendedor ambulante tunisino Mohamed Bouazizi ateou fogo ao próprio corpo como forma de protesto, tornando-se o estopim de uma revolução que atraiu os holofotes midiáticos e as atenções das redes sociais digitais. Usuários do Facebook, Twitter e YouTube passaram a repercutir e organizar ações promovidas não apenas na Tunísia, como aquelas que se seguiram em pelo menos duas dezenas de localidades árabes².

Em outro ponto do mapa mundi, em latitudes completamente ocidentais, mobilizações contra a construção da central hidrelétrica de Belo Monte, no Brasil, romperam as fronteiras dos ambientalistas e levaram artistas e cidadãos comuns a se integrarem em outra forma de manifestação, através do Movimento Gota D'água. O grupo surgido na ambiência digital em 2011, com a proposta de “transformar indignação em ação” e envolver a sociedade brasileira na discussão, levou o protesto contra o pla-

2. Tunísia, Argélia, Jordânia, Omã, Egito, Iêmen, Djibouti, Somália, Sudão, Iraque, Bahrain, Líbia, Kwait, Marrocos, Mauritânia, Líbano, Arábia Saudita, Síria, Khuzistão, Israel, Emirados Árabes Unidos, Palestina.

no de obras do então Governo Federal – que ameaçava parte da Floresta Amazônica, os índios e as comunidades ribeirinhas – à agenda política nacional.

As reivindicações ambientais foram seguidas por outros movimentos de naturezas diversas no país, com destaque para os protestos contra o aumento das tarifas de transportes públicos, conhecido como Movimento Passe Livre, que após sofrer forte repressão policial ganhou massivo apoio popular. Em 2013, com o envolvimento de milhares de brasileiros que viviam no Brasil e no exterior, logo o Passe Livre ampliou o seu leque de reivindicações, propagando novos movimentos de que ultrapassaram as questões estudantis e de mobilidade urbana, sendo denominados pelos *media* e analistas acadêmicos como Protestos de Junho, Manifestações de Junho ou Jornadas de Junho de 2013³.

Com novas e múltiplas bandeiras, tais protestos ganharam as ruas de aproximadamente 500 cidades do país e passaram a focalizar, entre uma miríade de questões, denúncias contra os gastos públicos com a Copa das Confederações daquele ano e com o Mundial de Futebol que ocorreria em 2014, contrapondo os investimentos à qualidade dos serviços prestados à população. Manifestantes exigiam Educação, Saúde e Segurança nos “padrões FIFA”, em alusão aos gastos com os eventos promovidos pela Federação Internacional de Futebol, além de protestarem contra a dita corrupção generalizada na classe política brasileira.

3. Análises de uma série de leituras midiáticas distintas sobre tais protestos podem ser encontradas em: PAIVA, C.; BARRETO, E.; NUNES, P. & SOARES, T. (Orgs.). *protestos.com.br: Fluxo livre de informações e coberturas jornalísticas das manifestações de rua e redes sociais*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

Do outro lado do Atlântico também se vivenciou, de modo mais intensificado na última década, uma série de fenômenos irrompidos nas redes sociais digitais europeias. O Movimento *5 Stelle*, na Itália, e o Movimento 15-M, também conhecido como os Indignados da Espanha, partiram do debate em torno de questões sociais e em busca de uma mudança profunda na forma de se fazer política naqueles países.

Na Itália, em torno da figura e do blog do comediante Beppe Grillo, surgiu em 2009 um movimento cuja proposta era substituir os políticos tradicionais por cidadãos comuns. A partir de 2013, o autointitulado “pseudo-partido” conseguiu eleger, entre aqueles antes destinados à condição de meros eleitores, inúmeros prefeitos e parlamentares nas esferas municipal e regional, a exemplo de prefeituras importantes como Roma e Turim. A proposta visava estabelecer uma espécie de democracia direta via redes sociais digitais, uma vez que os eleitores passaram a deliberar em canais específicos – inicialmente por meio de grupos digitais de discussão, mais tarde pela plataforma digital “Rousseau” – sobre as decisões dos seus representantes.

Na Espanha, manifestantes indignados catalisaram protestos, até então irrompidos isoladamente, numa mobilização de projeção internacional lançada em 15 de maio de 2011, data que denomina o movimento, 15-M. O evento ocorreu uma semana antes das eleições municipais, com o apoio de centenas de pequenas associações e a convocação de mais de 150 localidades do país. Os acampamentos e protestos que se seguiram nas semanas seguintes, espalhados pelas praças e ruas da Espanha, denunciavam o crescente desemprego, sobretudo entre os jovens, o desrespeito

aos direitos básicos de cada cidadão, a corrupção política e um modelo considerado obsoleto de democracia – resumido ao revezamento de poder entre os seus principais partidos.

Dois meses antes, em Portugal, os protestos da Geração à Rasca reuniram cerca de 500 mil jovens⁴ já na primeira mobilização presencial, ocorrida em 12 de março de 2011. Organizados em colaboração com as redes sociais digitais, manifestantes foram às ruas de dezenas de localidades portuguesas e do estrangeiro protestar por melhores condições de trabalho e de vida. No mesmo período, também ganharam os topos das redes e as manchetes da imprensa portuguesa as invasões realizadas por hackers a sistemas de informação considerados “seguros” de empresas e de instituições governamentais. Por meio da quebra de sigilos informacionais, os ditos hacktivistas do LulzSec Portugal divulgaram dados pessoais e bancários de servidores públicos, incluindo policiais da Guarda Nacional Republicana (GNR), como forma de lutar contra a hierarquia de poder e os sistemas de controle que persistem em existir em tempos digitais.

Ainda que seus participantes demonstrassem ações em rede motivadas por razões distintas, os casos aqui destacados em diferentes contextos culturais, sociais e econômicos expressam uma ligação fundamental entre si: a importância das redes sociais digitais como elemento participante de uma nova forma de fazer ativismo. Também nos servem para ilustrar como as antigas formas de organização social criadas com a finalidade de reivindicar

4. Número divulgado pelo próprio movimento em textos diversos publicados em sua página oficial, consultada em 11 Jun. 2020. Disponível em <https://geracaoenrascada.wordpress.com/>.

questões de interesse comum ganharam imediatismo e alcance global com a inteligência coletiva da *web 2.0*, transformando a própria ideia de agir colaborativo.

Essas novas formas de mobilização ganharam o nome de net-ativismo. Isso se difere do ativismo tradicional, em que pessoas se reuniam em torno de uma causa única, em movimentos que tinham líderes, seguiam uma mesma cartilha, funcionavam em endereços fixos e buscavam um diálogo com políticos para terem as suas causas atendidas. No net-ativismo, as pessoas se reúnem em forma de redes de colaboração e nas redes da internet, conectando-se não apenas com outras pessoas, mas com novas formas de inteligência, como as redes Facebook, Twitter, YouTube e Instagram, plataformas diversas, aplicativos como WhatsApp e GPS, algoritmos, robôs e até vírus de computador.

Outra característica do net-ativismo é a horizontalidade das ações: não existe uma figura central que determine o que todo o grupo deve fazer. As orientações partem de diversos pontos, uma vez que o diálogo entre os participantes se desenvolve de igual para igual, pois todos têm, potencialmente, o mesmo poder de fala na arquitetura das redes. Talvez por isso esses movimentos tendem a ser passageiros – a maior parte surge repentinamente, como levantes que desaparecem tempos depois, sem a pretensão de se institucionalizar em partidos, associações ou organizações.

Tais mobilizações podem acontecer apenas nas redes ou ocupar as ruas das cidades com protestos e acampamentos, mas em geral não buscam fazer parte da política. Criticam e questionam a política tradicional, mesmo que seja a democracia representativa, que nos possibilita escolher um representante a cada quatro

anos para decidir o futuro da nossa cidade, estado ou país. Por vezes, alguns desses movimentos podem resultar em projetos de participação mais efetivos ou institucionalizados, a exemplo do Movimento *5 Stelle* (Itália) ou o Movimento Zapatista (México), que disputaram eleições em seus países, revelando as próprias contradições e dinâmicas do net-ativismo.

Logo, diante dessas experiências que diluem as barreiras entre o real e o virtual, somos provocados a refletir sobre a qualidade dessas ações. Os movimentos de ação direta configuram práticas sociais e comunicativas específicas que não têm sido ignoradas pelos pesquisadores do campo da Comunicação. Ora definidos como uma amplificação do agir político, ora vistos como uma negação da própria esfera pública, ou ainda analisados dentro de uma perspectiva mais complexa, que busca superar uma leitura meramente política e social desta ação, as correntes interpretativas distintas encontram-se num ponto crucial: o paradigma da política na era da informação não é mais aquele dos tempos anteriores à comunicação digital.

Convém, portanto, recuarmos historicamente a fim de compreender, na perspectiva da Comunicação, o percurso da política em direção à tal crise. Embora acentuada na contemporaneidade, época em que as novas formas de conflitos colaboram também na construção de novos significados, a crise da política teve início antes mesmo das conexões da rede mundial de computadores ultrapassarem as fronteiras militares e acadêmicas e atravessarem praticamente todas as esferas da vida cotidiana. No decorrer dessa transformação, esteve atrelada a outras crises, que serão abordadas nas próximas páginas.

Modernidade e crise na História do Ocidente

1.1. A crise de uma História única

A política, a religião e a História seguem um percurso de encontros, entrelaçamentos, negações e distanciamentos ao longo das civilizações. Para a filósofa alemã Hannah Arendt (2002), a busca do sentido de existência do homem nasce da concepção monoteísta de Deus. Entre essas três dimensões, religiosa, política e histórica, a primeira sustenta que o homem é criado à imagem e semelhança divina.

Assim, como era impossível enquadrar a política dentro do mito ocidental de criação, a solução encontrada investiu na sua substituição pela História. Fundamentada na ideia de uma história mundial, a pluralidade dos homens foi então dissolvida num indivíduo-homem, também chamado de humanidade. Qualquer que fosse a sua natureza, acontecimentos e agir políticos foram diluídos no acontecer histórico, fazendo a história ser compreendida no correr do seu fluxo.

O problema desse fluxo histórico foi a imposição da uma versão universal a partir da visão europeia de humanidade, que até o século passado nos levou à negação de um mundo plural. Em *Inumano: considerações sobre o tempo* (1997), Jean-François Lyotard coloca em causa o absolutismo discursivo característico

dos tempos modernos, alertando que a projeção de valores únicos poderia representar, por si só, uma fonte de violência.

Gianni Vattimo (1992) também contribuiu para o debate sobre a crise da política ao tratar, antes de tudo, daquilo que denomina como a *crise da concepção unitária da história*. Isso revela um dos sinais mais expressivos do que o filósofo italiano interpreta como pós-modernidade: a emergência de uma cultura de massa capaz de proporcionar uma multiplicação de visões de mundo totalmente distintas daquela moderna. Os *mass media* teriam fragmentado o ideal de autotransparência, o caminho unitário da história e a busca incessante pelo progresso como fator de emancipação dos homens.

Embora o uso indiscriminado do termo “pós-moderno” levou diversos teóricos a considerá-lo uma moda passageira, esse expoente do pós-modernismo europeu justifica o conceito no fato de vivermos numa sociedade de mídia de massa. Para Vattimo (1992), os jornais, o cinema, o rádio e a televisão impulsionaram um processo de descentralização dos pontos de vistas, não apenas para além das fronteiras da Europa, como também para além dos limites da modernidade.

No livro *A Sociedade Transparente* (1992), na medida em que desafia pensadores a abandonarem os gabinetes das teorias e olharem para fora da Universidade, Gianni Vattimo interpreta a crise intelectual como característica de uma sociedade de comunicação generalizada. Nesse ponto, aproxima-se de Michel Maffesoli (2001), quando o sociólogo francês nos convida a olhar para a nova intensidade do instante, o *eterno presente* que explode em múltiplas direções: dos videoclipes aos jogos informáticos, das

manifestações esportivas às festas *techno*, passando pela ecologia e pela astrologia, dentre um universo de rituais, prazeres e imaginários partilhados numa lógica de reencantamento do mundo.

Ao longo da modernidade, era determinante “ser moderno” em relação aos valores do passado, romper com tradições, questionar formas de pensamento superadas. No que os autores pós-modernos entendem como fim da modernidade, ganha enfim espaço uma reflexão sobre a visão unitária da história. Em sua crítica, Vattimo destaca o ponto em que a história se entrelaça à ideia de progresso:

(...) aquilo de que fala a história são as vicissitudes da gente que conta, dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando se torna classe de poder: mas os pobres, ou os aspectos da vida que são considerados “baixos”, não “fazem história”. (...) não há história única, há imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, global, capaz de unificar todos os outros (como seria a ‘história’, que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade, etc.) (VATTIMO, 1992, p. 9).

Se para o filósofo italiano a modernidade acreditava dirigir o curso dos acontecimentos para um certo ideal de homem, a ideia do progresso estava também relacionada à forma deste homem. A figura do europeu moderno como unidade de medida da humanidade desconsiderava os outros povos tidos como “primitivos”. Foram estes, colonizados pelos mesmos europeus em nome de uma civilização “superior”, que se rebelaram, problematizando a ideia de uma história centralizada. “O ideal europeu de humanidade revelou-se como um ideal entre outros, não necessariamente

te pior, mas que não pode, sem violência, pretender valer como verdadeira essência do homem, de qualquer homem” (VATTIMO, 1992, p. 10).

Os meios de comunicação de massa tiveram um papel fundamental na superação da ideia de uma história única e daquilo que o autor considera como o fim da modernidade. Além de contribuir para a desconstrução dos pontos de vistas centrais, o advento dos jornais, do rádio, da televisão e, mais recentemente, das redes telemáticas, está diretamente associado ao nascimento de uma sociedade pós-moderna: mais complexa e caótica, na qual residiriam as nossas esperanças de emancipação, seja cultural ou política, dentro ou fora dos canais tradicionais de participação.

Para Vattimo, o efeito dos *mass media* veio revelar o contrário do que pensava Theodor Adorno, no contexto da Segunda Guerra Mundial. Em textos como *A Dialéctica do Iluminismo* (1969) e *Minima Moralia* (2001), o teórico frankfurtiano afirmava que o rádio, e depois a televisão, produziriam uma homogeneização da sociedade, favorecendo a formação de ditaduras e governos totalitários capazes de controlar os cidadãos por meio de *slogans*, propaganda comercial e política, visões de mundo estereotipadas. Porém, mesmo diante de todos os esforços de monopólios e das grandes centrais capitalistas, os jornais, o rádio e a televisão teriam sido responsáveis por uma explosão da multiplicação de visões de mundo.

Nos Estados Unidos das últimas décadas tomaram a palavra minorias de todo o género, apresentaram-se na ribalta da opinião pública culturas e subculturas de toda a espécie. Podem certamente objetar-se que a esta tomada de palavra não correspon-

deu a uma verdadeira emancipação política – o poder económico ainda está nas mãos do grande capital. (...) porém, o facto é que a própria lógica do “mercado” da informação exige uma contínua dilatação deste mercado, e exige conseqüentemente que “tudo”, de qualquer maneira, se torne objecto de comunicação (VATTIMO, 1992, p. 11-12).

Portanto, a tomada crescente da palavra por parte das minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais e estéticas teria pluralizado as visões de mundo para além do eurocentrismo. Mais do que isso, ainda teria posto em xeque o ideal de uma sociedade mais transparente ou iluminada, tornando cada vez menos concebível uma versão unificada da realidade. Esse lugar passa a ser disputado pelo cruzamento de múltiplas imagens, interpretações, reconstruções diversas, não mais centralizadas pelos poderes, mas distribuídas pelos canais midiáticos.

A emancipação, assim, se daria pelo próprio desgaste de uma imagem única da realidade em troca dessa pluralidade. Nesse compasso, o mundo dos objetos medidos e manipulados pela ciência técnica torna-se o mundo das mercadorias, das imagens ou o mundo fantasmagórico dos *mass media*: desenraizado, liberto das diferenças, dos elementos locais, enfim globalizado.

O sentido emancipador da libertação das diferenças e dos “dialectos” consiste mais no efeito global de enraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação. Se falo o meu dialecto, finalmente, num mundo de dialectos entre outros, se professo os meus valores – religiosos, estéticos, políticos, étnicos – neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu (VATTIMO, 1992, p. 15).

Inspirado nos estudos da opinião pública de Jürgen Habermas (1991), Gianni Vattimo afirma que mesmo no *devir* da sociedade civil, na sua constituição enquanto âmbito distinto do Estado, a ideia geral de uma esfera pública – logo, de uma opinião pública – estava ligada aos mecanismos de informação e da comunicação social. Nessa lógica, as ciências humanas representariam, ao mesmo tempo, efeito e meio de desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada.

Um dos equívocos da sociologia crítica, sobretudo aquela adoniana, tem origem no fato de não se ter distinguido as condições de alienação, próprias das sociedades de organização total, daqueles novos elementos implícitos nas sociedades pós-modernas. A visão de perversidade da massificação e da organização total viria desse equívoco, segundo Vattimo, condenada aos valores humanistas modernos inspirados na metafísica. Como sentido oposto, o filósofo italiano nega que os elementos de superficialidade e precariedade apontados na experiência estética da sociedade dos *media* representem, necessariamente, sinais de alienação, tampouco que impulsionem os aspectos desumanizantes da massificação.

Ao contrário do que acreditava a teoria crítica sobre as consequências da difusão dos *media* de massa (a massificação niveladora, a manipulação do consenso, os erros do totalitarismo etc.), o incremento de uma cultura permeada pelos meios de comunicação viria acentuar a mobilidade e superficialidade da experiência. Em outras palavras, à luz de Vattimo, em contraste com as previsões de generalização do domínio, enfraqueceu-se não somente a noção unitária de realidade, como também toda a coação ali implícita.

A “sociedade do espetáculo” de que falaram os situacionistas não é apenas a sociedade das aparências manipuladas pelo poder; é também a sociedade em que a realidade se apresenta com características mais brandas e fluidas, em que a experiência pode adquirir os aspectos da oscilação, do desenraizamento, do jogo (VATTIMO, 1992, p. 65).

A partir de uma experiência estética ambígua, entre a oscilação e o desenraizamento, no interior dos meios de comunicação de massa se revela uma multiplicidade de mundos possíveis. Vistas bem as coisas, a perspectiva de Gianni Vattimo mostra uma crise dos sistemas clássicos, centrada nas estruturas midiáticas. Isso vem ao encontro das análises de Jean François-Lyotard, no tocante ao incremento das redes telemáticas, conforme abordaremos a seguir. De algum modo, o net-ativismo, enquanto ação colaborativa em rede, veio operar uma ligação entre estes dois aspectos, criando algo de novo, ao forjar um novo espaço político, estético e técnico.

1.2. O fim das metanarrativas

Na obra *O pós-moderno* (1988), Jean-François Lyotard se volta para os efeitos do conjunto de transformações ocorridas nas sociedades da era pós-industrial europeia, no final dos anos 1950. Daquele período em diante houve um incremento de inovações tecnológicas capazes de afetar as regras do jogo não apenas da política, como também da ciência, literatura e artes, sobretudo em relação às narrativas tradicionais.

Ao longo da modernidade as diversas ciências orbitavam em torno da sua própria legitimação, como fins em si mesmas, como no caso mais específico da filosofia, com a sua herança iluminista (e narrativas em torno da “dialética do espírito”, “hermenêutica do sentido”, “emancipação do sujeito” etc.). A pós-modernidade passou a vivenciar certo desencanto em relação aos discursos institucionais, aqueles que escreveram a História ocidental – econômica, social, política e cultural – durante o século XX. Assim, no lugar dos discursos iluminista, marxista e idealista, a discussão privilegia as transformações do saber científico e técnico, que alteraram a natureza estática moderna.

Essa visão sublinhava a modificação da natureza da ciência – e, portanto, da Universidade – agora imbuída da missão de organizar, estocar e distribuir informações. Para Jean-François Lyotard, os quadros teóricos dos filósofos modernos, mais preocupados com a problemática do conhecimento que com as questões próprias do ser, teriam se tornado ineficazes com a incidência das informações tecnológicas sobre a pesquisa e a transmissão de conhecimentos.

“É razoável pensar que a multiplicação de máquinas informacionais afeta e afetará a circulação dos conhecimentos, do mesmo modo que o desenvolvimento de circulação dos homens (transportes), dos sons e, em seguida das imagens (media) o fez” (LYOTARD, 1988, p. 4).

Num cenário descrito como essencialmente cibernético-informático e informacional, a crise do discurso auto-referenciado da ciência, aquele sem finalidade social pré-estabelecida, passa a exigir que o conhecimento possa ser traduzido em quantidade

de informações. Na opinião do filósofo francês, com a mudança profunda que se desenhava numa Europa reconstruída, a relação entre fornecedores, usuários de conhecimento e o próprio conhecimento vem a ser afetada, assumindo formas de valores próximas às daquelas dos produtores, consumidores e das mercadorias, o que acabaria por acentuar diretamente a crise da política.

Sob a forma de mercadoria internacional indispensável ao poderio produtivo, o saber já é e será o desafio maior, talvez o mais importante, na competição mundial pelo poder. Do mesmo modo que os Estados-nações se bateram para dominar territórios, e com isto dominar o acesso e a exploração das matérias-primas e da mão-de-obra barata, é concebível que eles se batam no futuro para dominar as informações. Assim encontra-se aberto um novo campo para as estratégias industriais e comerciais e para as estratégias militares e políticas (LYOTARD, 1988, p. 4).

Logo, a mercantilização do saber surge como uma ameaça aos privilégios que os Estados-nação modernos até então detinham no âmbito da produção e difusão de conhecimento. Dito de outro modo, a ideia moderna de que estes dependiam do “cérebro” ou do “espírito” da sociedade, representada pelo Estado, seria suplantada à medida que fosse reforçado o princípio inverso: “a sociedade não existe e não progride a não ser que as mensagens que nela circulam sejam ricas em informação e fáceis de decodificar” (LYOTARD, 1988, p. 6).

O pensamento de Jean-François Lyotard antecipa, portanto, um problema que seria enfrentado pelas estratégias políticas dali em diante, no compasso da informatização do cotidiano, que diz respeito ao acesso cada vez mais livre à informação. Para o autor,

o Estado apareceria progressivamente como um fator de opacidade e de ruído para uma ideologia da transparência comunicacional, relacionada ao processo de comercialização de saberes facilitado pelas tecnologias.

Admitamos, por exemplo, que uma firma como a IBM seja autorizada a ocupar uma faixa do campo orbital da Terra para implantar satélites de comunicação e/ou de banco de dados. Quem terá acesso a isto? Quem definirá os dados ou canais proibidos? O estado? Ou ele será um usuário como os outros? (LYOTARD, 1988, p. 6).

Esse questionamento que permanece atual mesmo na contemporaneidade dos big data foi colocado, naquele contexto, como uma urgência para a transformação da natureza do saber. Ainda nos anos 1970, desafiava que o Estado revisse o papel que desempenhava como protetor e guia da sociedade. Numa ambiência em que as novas tecnologias já tornavam os dados cada vez mais úteis às tomadas de decisões – traduzidas pelo autor como meios de controle –, ainda mais instáveis e sujeitos à pirataria, não foi oferecida outra alternativa ao Estado senão o reexame da sua função na idade da informática.

Tal desafio se acentua, sobretudo, a partir do momento em que as funções de regulação e de reprodução da sociedade são cada vez mais retiradas dos administradores estatais e confiadas a autômatos. Isso demanda um acúmulo maior de informações para que as decisões sejam tomadas de forma satisfatória, já que passam a fazer parte da alçada de especialistas de todos os tipos. “A classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais

constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada de dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais” (LYOTARD, 1988, p. 27).

Na pós-modernidade, aqui marcada pelos processos de tecnologia das atividades cotidianas, os antigos polos de atração formados pelos Estados-nações, tais como os partidos, profissionais, instituições e tradições históricas, começam a perder seu atrativo. As identificações com os grandes heróis da História ou com os desafios da política internacional anunciados pelos chefes de Estado deixaram de se constituir como finalidades de vida, sem substitutos aparentes na mesma escala. Como consequência, esse processo de decomposição dos relatos, ou crise da metanarrativa, é visto como um sintoma de dissolução do vínculo social sedimentado pelas instituições⁵.

Entretanto, para Lyotard, o indivíduo largado a si mesmo não está tão sozinho assim: desloca-se entre jogos de linguagem, considerados aqui como a condição mínima de relação para que exista a sociedade:

O si mesmo é pouco, mas não está isolado; é tomado numa textura de relações mais complexa e mais móvel do que nunca. Está sempre (...) colocado sobre o ‘nós’ dos circuitos de comunicação, por mais ínfimos que sejam. É preferível dizer: colocado nas posições pelas quais passam mensagens de natureza diversa. E ele não está nunca, mesmo o mais desfavorecido, privado de poder sobre estas

5. Anthony Giddens é um dos autores a se dedicar ao estudo das discontinuidades das instituições modernas. Cf. GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

mensagens que o atravessam posicionando-o, seja na posição de remetente, destinatário ou referente (LYOTARD, 1988, p. 28).

O cair em si mesmo, na concepção do filósofo francês, relaciona-se a um deslocamento das posições referentes aos jogos de linguagem. Ou, mais precisamente, do acesso, produção e disseminação das informações, dimensionados num âmbito das tecnologias emergentes capazes de provocar uma série de transformações políticas em sua época. Na visão de Gianni Vattimo (1992), tal fenômeno também estaria relacionado com a esfera informacional, embora este autor tenda a insistir no viés das telas de televisores e nos demais *media* da cultura de massa.

A complexa tese de Lyotard, de que estaríamos vivenciando uma nova forma de experiência, local em vez de universal, informacional mais do que narrativa, relacional mais do que estática e identitária, acaba por nos oferecer uma nova visibilidade dos desafios com que estamos confrontados.

1.3. A queda da dialética frente às novas conexões

O significado da política, que nasceu com primeiras civilizações ocidentais, passou por uma série de transformações até que se constatasse, no apogeu dos regimes políticos totalitários modernos, um esvaziamento de sentido. Tal crise esteve atrelada a uma série de outras tensões, com destaque para aquela cultural, característica do período de transição entre a modernidade e aquilo que diversos teóricos – a exemplo dos citados Jean-François Lyotard e Gianni Vattimo – denominam como *pós-modernidade*, marcada pela tecnologização da experiência humana.

José Bragança de Miranda (1998) prefere se distanciar do signo do pós-moderno para tratar das mudanças vividas no que chama de *atualidade*. Embora a defina como “a maneira como a experiência se constitui em relação, positiva ou negativa, a um acontecimento fundamental, que derrama a sua tonalidade sobre todas as coisas” (p. 9), o autor compartilha de diversos pontos do pensamento expresso por Lyotard. Em especial quando indica, no livro *Traços: Ensaios da crítica da cultura* (1998), que a constituição da experiência passa – ainda que não exclusivamente – pelas máquinas contemporâneas.

As ideias dos autores encontram-se no momento em que ambos afirmam que o pensar, num tempo em que os sintomas de mudanças se universalizam – superando distinções como público e privado, trabalho e prazer, prosaico e estético etc. –, deve ultrapassar as paredes dos prédios científicos para simplesmente estar nas ruas, por todos os lados. É um convite a deixar para trás uma ideia ensimesmada de ciência.

(...) agora os próprios lugares multiplicam-se e desagregam-se, cada vez mais vertiginosamente, tendo cada vez menos estabilidade ou duração. Em menos de 50 anos o número de profissões e de categorias sociais que desapareceram é impressionante. A tecnologia desagrega todas as posições e deslocaliza todos os lugares, ao mesmo tempo que produz outros em catadupa, mas com duração cada vez menor. Como culminará este processo, é precisamente o que ninguém sabe e que clama pelo pensamento (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 22).

Para Bragança de Miranda, no fim do século XX tudo e todos estavam a ser arrebatados pelo torvelinho da *técnica*. É ela que

faz da atualidade o modo crucial da temporalidade contemporânea, pois ao mesmo tempo em que desloca os lugares fixos da modernidade, cria uma espécie de “hiperespaço”, cada vez mais avassalado pelo ciberespaço forjado pelas redes telemáticas. Assim, o pensar, recém-saído dos escaninhos onde se acolhia para finalmente se dedicar à experiência e ao mundo, deveria ser conduzido no interior deste redemoinho que arrasta todos.

Por estarmos totalmente imersos neste mundo, pelo qual queiramos ou não somos responsáveis, qualquer tentativa de afastamento é considerado politicamente inaceitável para o autor português. “As casas de campo em que os cansados do poder e do dinheiro descansam, nos fins de semana, não são baseadas num cordão policial que os protege e, ao mesmo tempo, os cerca?” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 10). Desse modo, o próprio pensar torna-se um assunto político, na medida em que chega ao fim a ilusão de que podemos ficar de lado ou de fora do mundo.

Pensamos para agir e porque somos agidos, e às vezes coagidos. Estão à solta forças que nos percorrem em corpo e alma, e agem no nosso agir. Somos agidos no nosso agir (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 17).

Entretanto, a virada do pensamento aqui sugerida está voltada para a concreticidade: no lugar da dialética moderna, das oposições que não fazem mais sentido, tudo deve servir para pensar numa época em que as categorias fortes – nomeadamente as ciências, até ali autocentradas –, deixaram de funcionar ou ganharam poderosos concorrentes. Estes emergiram, sobretudo, da cultura

de massa, como as imagens do cinema, as músicas pop e, mais tarde, da ampla concorrência das novas ligações (conexões).

Embora reconheça a multiplicação de visões de mundo a partir do surgimento dos media massivos, a perspectiva de Bragança de Miranda se concentra nas conexões proporcionadas pelas novas tecnologias:

Depois da crise das ligações tradicionais, onde imperava o teológico político, com a sua hierarquia forte (que regia o que era elevado e baixo, terreno e divino, normal e anormal, etc.), entra em dissolução a ligação burocrático-racional do moderno, ameaçado pela ligação técnica (por todo lado se nos exige que estejamos “ligados”, *on*, “conectados” e “interactivos”). Uns voltam para o teológico e querem impô-lo à viva força, outros, para o Estado e o direito, e abafam toda a liberdade. Falta a ligação humana (...) (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 13).

Num contexto transformado pelas ligações tecnológicas, um dos caminhos para pensá-lo politicamente pode partir de uma tomada de posição em relação ao mundo, aos outros e sobretudo à linguagem – deslocada dos seus lugares fixos ao longo da modernidade. Assim, no lugar da ideia de choque que regeu todo o século anterior, Bragança de Miranda sugere que imperem os encontros e os desencontros destes encontros. Isto é, que a maquinaria da dialética – dos posicionamentos teóricos que separam o mundo e a natureza, o humano e o não humano, o homem e a tecnologia etc. – seja substituída pela inclusão das novas figuras que compõem a nossa experiência. “Nestas dialécticas sábias perde-se de vista o crucial. É que no instante desastroso em que

o tempo urge, muitos poucos continuarão a questionar” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 28).

Para alargar o conceito de divisão, sugere-se que esta inclua camadas mais finas que possibilitem uma outra política – não mais polarizada entre “ricos” e “pobres”, “dominantes” ou “dominados”, por exemplo –, aquela em que se redivida, de outro modo, o que está mal dividido. Logo, a questão da divisão hoje deve ser compreendida como algo infinito, uma vez que em cada uma das suas camadas podemos descobrir um mundo possível.

(...) dividir é repetir e, portanto, redividir; é o gesto vital de escolher e de ser escolhido; é uma forma de trazer o negado, dando-lhe outra oportunidade; é o acto de partilha onde se cria toda a comunidade que dá e recebe. Assim, a verdadeira comunidade dos que agem livremente vai-se traçando através de todos os arabescos que a divisão activa, arabescos que constituem as figuras que habitamos e nos habitam (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 28).

Ao tratar daquilo que denomina como uma crise irremediável do sujeito, disparada por uma série de fatores relacionados à técnica, o homem enquanto sujeito é desdobrado numa miríade de simulacros. Como exemplo, somos convidados a refletir a partir daquilo que os heterônimos representaram na poesia de Fernando Pessoa, fundamentada da ideia de “poder destruir para continuar a realizar” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 109).

Esse é apenas um dos inúmeros deslocamentos acentuados numa sociedade que, no final da década de 1960, Guy Debord

(2003)⁶ chegou a denominar como *sociedade do espetáculo*. O problema da atualidade, para Bragança de Miranda, não está restrito apenas à questão das divisões – com destaque para aquela do ator ativo e do receptor passivo, que no final do último século já tendia ao desaparecimento. Tal desafio engloba ainda o tema da fusão, da hibridização ou da indiferenciação, numa experiência mediada por suportes tecnologicamente estáveis.

Hoje está em causa não apenas o controlo dos homens, mas o controlo do controlo, que alimenta a ilusão de alimentar a tecnologia, apenas a potenciando. O novo espaço cibernético tende a inscrever-se na sua estrutura virtual o espaço da vida, todos os locais, como o espaço da visão e das paixões. A tendência à fusão das máquinas com as paixões, a todos amarrando pela imagem, mostra que a resposta passa pela divisão, pela desagregação, pelos pequenos vincos que possamos fazer nessa superfície extensa e ligada que é a da mediação. A categoria de espetáculo pressupõe ainda uma distância, uma separação, entre o que era espectáculo e o que não era. A sua aplicação é mínima, pouco se podendo esperar dela (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 130).

Num mundo onde as linhas das palavras e dos sentimentos são entrecortadas pelas máquinas, superar a dialética do espetáculo torna-se um desafio estético e político. Isso ganha urgência numa época em que a *hybris* da técnica é interpretada, por diversos autores niilistas (inspirados em Shakespeare e Nietzsche), como o encerramento da história e a morte do passado. Tal ni-

6. No livro *A sociedade do espetáculo* [1967] (2003), do referido pensador francês, o espetáculo não é tratado apenas como um conjunto de imagens, mas como uma relação social entre pessoas, mediatizada por estas imagens. É neste sentido que o espetáculo se torna, ao mesmo tempo, parte da sociedade, a própria sociedade e o seu instrumento de unificação.

lismo, se observado a partir de um ponto de vista positivo, afirma a cidade humana, a polis, como um espaço de imanência onde tudo se joga.

Esse processo teria implicado na desinserção do apocalíptico dentro da esfera do religioso para inscrevê-lo na política, na degradação dos ideais. “A utopia é a forma política dessa idealidade. Mas, isso hoje está a decompor-se, como disse algures Nietzsche, e os efeitos estão à vista, a pura accidentalidade de tudo, a interiorização da catástrofe no mais mínimo acto, na menor figura” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 152). Isso não significa dizer que antes da fissura moderna não existisse uma crise, mas esta não era tão absoluta nem tão intrínseca como a que se revela no torvelinho da técnica.

Ora, a afecção da totalidade é apocalíptica, e a política, que governa tudo e todos, só depois da sua separação do teológico, pôde capturar a força das energias utópicas que o apocalíptico consegue armazenar. Esta força só se liberta através da permanente anulação da distância implícita na representação (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 156-157).

Sendo assim, entre as figuras produzidas historicamente abre-se uma outra possibilidade, uma espécie de “demora” por onde pode vir o acontecimento, que faz do atual um problema decisivo na qual tudo se joga. É preciso estar atento ao que existe entre as divisões: se as possibilidades realizáveis até então se situavam no âmbito teológico, ou em seguida no político, no último estágio da modernidade se consolidam no horizonte tecnológico. Isto teria revelado um choque entre o espaço clássico de realização, cujo conceito político central era o de dominação, e o espaço atual de

controle, apresentado pelo autor como transpolítico. “Hoje o virtual está em tensão com a potencialidade. E de duas uma: ou o virtual é uma intensificação do potencial que suportava a realização, ou é uma forma de o menorizar, aligeirando a experiência da grande maquinaria da dominação” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 216).

No cenário delineado pelo pensador português no final dos anos 1990, já se problematizava a fusão do virtual, controlado tecnologicamente como ciberespaço, com a Terra e com o inorgânico. Naquele que surgira como um espaço “outro”, de queda de tudo e de fragmentação de toda a totalidade, o real sem princípio nem fim, o *virtual* representava ainda a sombra da experiência, uma possibilidade de libertação de séculos de violência e de niilismo. O ciberespaço, por sua vez, revelava uma negação da exterioridade, o imediatismo da ligação de tudo com tudo.

A vontade de controlar o controlo apenas o potencia. Mas também não é possível abandonar o espaço aberto pela tecnologia. (...) É preciso saber responder a este perigo. Daí que se precise de uma arte da distância, de uma política da divisão, de uma lógica da declinação, que salve tudo o que fizemos de nós, que ficou suspenso na sua exterioridade virtual (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998, p. 224).

Afinal, o que poderíamos esperar da iminência da técnica retratada pelo autor? Ao invés de fazermos como os modernos, que aboliram a esperança para programar a espera, a previsão, o planejamento, como efeito controlável de uma antecipação racional do futuro, Bragança de Miranda sugere que rompamos o ciclo entre desapontamento e esperança. Isso exigiria uma política pa-

radoxal, de resposta à urgência do instante, cada vez mais achatado pela técnica.

Já em relação aos objetos, deles esperaríamos outras ligações, diferentes pesos e ponderações, novas quantidades e transfigurações. “Ou seja, um ‘outro’ mundo que quase não se distingue do existente. A esperança emerge da espera do objeto ‘esperançoso’, que anuncia outros modos, novas maneiras” (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1988, p. 249).

Significados da crise da política no Ocidente

2.1. A crise do sentido da política

Para compreendermos as novas formas de ação nas redes sociais digitais, além do percurso elementar sobre o estudo da relação entre o homem e a técnica, faz-se necessário analisar alguns contributos relacionados à comunicação e à política. Por isso, realçamos aqui os sentidos da política, tanto no que diz respeito às suas raízes no pensamento clássico, quanto na crise enfrentada na contemporaneidade. Esta última chama a nossa atenção por conta das experimentações vivenciadas no cenário atual, responsáveis por ajudar a construir novos significados acerca da esfera política.

Ainda que as tecnologias de comunicação e informação mais recentes, com sua miríade de plataformas interativas, tenham possibilitado o surgimento de movimentos em rede e de formas de governança eletrônica, não podemos ignorar que a ideia de participação social em torno de um bem comum acompanha o homem desde as primeiras civilizações. Tal processo transfigurou-se ao passar dos anos e dos desafios vivenciados nos diversos modelos de sociedade, tendo como momento marcante a modernidade.

Em *O que é política?* (2002), livro baseado em fragmentos de obras póstumas de Hannah Arendt, os escritos da filósofa alemã atribuem o surgimento da “coisa política” à *polis* grega, relacio-

nando o seu sentido original a algo idêntico à liberdade⁷. A experiência daquele povo, determinante para o que entendemos hoje como política – tanto que a sua palavra, em todos os idiomas europeus, daí deriva –, era baseada na pluralidade dos homens, imbuída do dever de regular e de organizar o convívio de diferentes: “Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDDT, 2002, p. 7).

Essa concepção distancia-se daquela comumente atribuída a Aristóteles⁸, referente à natureza política humana, que afirma a política como algo inerente à nossa essência. A autora substitui a ideia de *zoon politikon*, como algo nascido *no* homem, por algo nascido *entre* os homens, sobretudo quando questiona a existência de qualquer substância política original, afirmando que esta “surge no intraespaço e que se estabelece como relação” (ARENDDT, 2002, p. 8).

A diversidade, a liberdade e a espontaneidade são sugeridas como pilares fundamentais para sustentação de um espaço pú-

7. Aqui relacionada ao sentido grego de libertar os senhores da exploração do trabalho escravo a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política. “O sentido da coisa política aqui, mas não o seu objetivo, é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação e do domínio. Iguais com iguais que só em caso de necessidade, ou seja, em tempos de guerra, davam ordens e obedeciam uns aos outros; porém, exceto isso, regulamentavam todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco” (ARENDDT, 2002, p. 18).

8. A autora esclarece que o pensamento associado erroneamente a Aristóteles se tratava, na verdade, de uma opinião compartilhada por todos os gregos da sua época. Para Hannah Arendt, de maneira alguma a essência política era tida como algo natural, no sentido de ser encontrada em toda parte onde os homens conviviam, uma vez que essa concepção excluiria os escravos, os bárbaros asiáticos e os reinos de governo despótico. “Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto” (ARENDDT, 2002, p. 17).

blico, aquele que ultrapassa o ambiente doméstico, familiar, em busca de uma luz apenas possível de ser compartilhada publicamente, em torno dos feitos, façanhas, poesias, conquistas de guerra etc. É nesse lugar que a verdadeira política pode, enfim, desenvolver-se, organizando as *diversidades absolutas* de acordo com uma *igualdade relativa*, em contrapartida às *diferenças relativas*: “no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios” (ARENDR, 2002, p. 7).

Em outras palavras, a política representaria, em seu sentido original, aquilo que interpretamos como uma busca por equilíbrio entre as divergências de homens livres para participar espontaneamente das decisões relacionadas aos territórios onde vivem. No espaço político que surgia na Grécia Antiga, a expressão de tal atividade de ser-livre logo se deslocava, segundo esta filósofa, do *agir* para o *falar*, da *ação livre* para a *palavra livre*, princípios que acabaram por ser dissociados nas civilizações seguintes.

O tema também foi pensado, mais recentemente, pelo sociólogo italiano Massimo Di Felice (2006), ao abordar como a dialética das representações sociais e a participação popular acompanham o homem desde o teatro grego. O autor remonta aos séculos VI e V a.C. a tomada do voto do público, pela primeira vez, como elemento decisório nas competições das tragédias encenadas nas ágoras (praças públicas). Essas experiências estão presentes em narrativas de diversos filósofos daquele período, a exemplo de Platão, para quem a *polis* (cidade-estado) era nascida do encontro de grandes acontecimentos, na guerra e em outros feitos, ou seja, originada no interior da própria atividade política.

Considerado por alguns como o pai da filosofia política ocidental, Platão costumava criticar a inclinação popular a opinar a respeito de cada assunto da *polis*, por considerar a tendência natural das massas de infringir as leis como uma verdadeira ameaça à cidade, defendendo a ideia da *coisa política* como algo restrito aos filósofos. Tal aversão à participação pública nos processos de decisão, bem como a restrição do acesso popular às informações, constituiu-se numa questão recorrente ao longo da história das civilizações ocidentais, cujas rupturas resultaram em polêmicas para as suas respectivas épocas.

Exemplo disso foi a tradução da Bíblia para a língua dos camponeses (por Martinho Lutero, no século XVI) ou, mais proximamente, o surgimento de uma nova cultura de massa a partir do desenvolvimento dos *media* impulsionado pela Revolução Industrial (sobretudo após o século XIX). A ascensão da cultura massiva teria dividido o mundo naquilo que Umberto Eco (2015) veio a denominar, em meados dos anos 1960, como *apocalípticos e integrados* – sendo os “apocalípticos” aqueles que condenavam os *media* que se propagavam em larga escala, e os “integrados” aqueles que os absolviam.

Tais exemplos históricos destacados por Massimo Di Felice nos servem para pensar sobre como “o medo da ‘teatrocracia’ e da participação das massas está constantemente presente nas críticas desenvolvidas por distintos autores à cultura da participação da sociedade” (DI FELICE, 2006, p. 16). Em tempos mais recentes, após o surgimento da cultura de massa pós-industrial, o alvo das críticas deixou de ser o público para ser a racionalidade instrumental, “e, com esta, a inseparável relação entre a técni-

ca e a produção inaugurada pela sociedade industrial e pela sua original forma de simbiose político-comunicativo-cultural” (DI FELICE, 2016, p. 18).

O quadro delineado pelo sociólogo italiano nos traz de volta à ideia original de política na visão de Hannah Arendt (2002), agora transformada por um contexto em que no mundo se descortinavam os sistemas totalitários, nas formas do nazismo e do comunismo, “nas quais toda a vida do homem foi politizada por completo” (p. 14). Se o debate sobre o sentido da política é tão antigo quanto a própria política – em geral justificada como um meio para um fim mais elevado –, a determinação das suas finalidades mudou bastante ao longo dos anos.

No século XX surgiu uma série de preconceitos contra a política, que se acentuaram na medida em que foram colocados à sua disposição meios técnicos e violentos – como a bomba atômica, criada em 1945 – capazes de exterminar a humanidade e, conseqüentemente, a própria concepção inicial do que a política representava. Arendt (2002) questionava se ainda haveria sentido positivo naquilo que é político, ao se dar conta de como as guerras e as revoluções contribuíram decisivamente na formação das experiências políticas básicas daquele século – bem mais do que o funcionamento de governos parlamentares e dos aparatos de partido em que se baseava a prática da democracia.

Por associar o sentido da política à diversidade, liberdade e espontaneidade, a ascensão do totalitarismo simbolizava, para a autora, a forma mais extrema da desnaturação da coisa política. Isso porque se passou a sacrificar a liberdade humana por uma determinação histórica ideologicamente fundamentada, com

qualquer possibilidade de resistência individual livre controlada pelo terror e pelo domínio da ideologia. Tal fato a levou a afirmar que “talvez, desde a Antiguidade – para a qual a política e a liberdade eram idênticas – as coisas tenham mudado tanto que, nas condições modernas, precisam ser distinguidas por completo uma da outra” (ARENDDT, 2002, p. 14).

Dito de outro modo, a liberdade de agir corresponde ao poder de começar alguma coisa, de criar o novo, e é sabido que no próprio âmbito político grego a palavra *archein* tanto significava “começar” como “dominar”. Nesse sentido, embora a liberdade seja entendida como algo político, está sempre ameaçada pelos meios políticos, uma vez que a pressão e violência sempre foram, enquanto fenômenos marginais da experiência da coisa política, meios para proteger o espaço político, para fundá-lo ou ampliá-lo – ou seja, meios que acabaram por ser confundidos com a coisa política propriamente dita.

As formas de dominação total que se seguiram nos tempos modernos “não se contentaram em pôr um fim no livre externar de opinião, senão que puseram mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas” (ARENDDT, 2002, p. 22). Se o sentido original da política residia na liberdade, na modernidade a coisa política passou a ser tida como um meio para proteger o sustento da vida da sociedade e a produtividade do desenvolvimento social.

Em decorrência disso, mesmo diante da queda dos regimes totalitaristas e frente à emergência das democracias das massas, de um lado, emergia uma impotência generalizada do homem,

e do outro, um processo similar ao de consumir para esquecer a situação de crise vivenciada.

Na política interna, os preconceitos propagados por ideologias e interesses mesquinhos são tão antigos quanto a democracia de partidos iniciada ainda no século XIX, que na história mais recente alegava representar o povo, a despeito da sua intervenção mínima na atividade política. Já a política externa, herdada dos primeiros povos ocidentais e difundida pelos romanos, retorna fortemente na primeira década da expansão imperialista, na viragem daquele século, com o intuito de expandir o domínio europeu para todo o planeta.

Tais aspectos teriam provocado um esvaziamento de sentido na política, evidenciada na perspectiva arendtiana pela falta de solução na qual se atolaram todas as questões políticas no decorrer do último século. Entretanto, o ponto principal do preconceito corrente contra a política “é a fuga à impotência, o desesperado desejo de ser livre na liberdade de agir, outrora preconceito e privilégio de uma camada que (...) achava que o poder corrompe e a posse do poder absoluto corrompe em absoluto” (ARENDDT, 2002, p. 9).

Apesar do desencantamento que afeta a coisa política, enquanto o esperado milagre não vem, a autora recorda que a liberdade da espontaneidade é pré-política: nasce do indivíduo e só em circunstâncias muito desfavoráveis consegue se salvar, por exemplo, de uma tirania. Isso se daria, de algum modo, através da produtividade do artista, daqueles que produzem uma coisa qualquer do mundo no isolamento contra os outros, considerando que nenhum produzir é possível senão criado por meio da capacidade para agir. “Contudo, muitas atividades do homem só

podem realizar-se longe da esfera política e essa distância é até (...) uma condição essencial para determinadas produtividades humanas” (ARENDDT, 2002, p. 23).

O mundo, essa coisa comum a todos, na visão arendtiana apenas poderá ser conhecido na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem as suas opiniões, distintas, uns com os outros e uns contra os outros. Entretanto, a liberdade de movimento, de começar algo novo, de se relacionar com os outros conversando, tomando conhecimento de muitas coisas que são o mundo num determinado momento, não tem se mostrado como objetivo da política. Estaria, por sua vez, mais relacionada ao conteúdo e ao sentido original da própria coisa política.

Em suma, política e liberdade são aqui consideradas coisas idênticas, de modo que onde não houver essa espécie de liberdade, tampouco pode existir o espaço político no sentido em que a filósofa alemã entende como verdadeiro ou original. “Por outro lado, os meios com os quais se pode fundar esse espaço político não são, de modo algum, sempre e necessariamente meios políticos” (ARENDDT, 2002, p. 23).

Estaria, assim, o milagre da política esperado por Hannah Arendt fora dos espaços das instituições tradicionais que estruturam a política nos nossos dias? Seria a criação de uma *transpolítica*, como parte dos autores contemporâneos entendem o net-ativismo, um caminho mais consistente para revitalizar a política, devolvendo-lhe o seu sentido?

2.2. Democracia representativa x Democracia participativa

Enquanto José Bragança de Miranda (1998) nos convida a superar a dialética das posições modernas frente às novas conexões tecnológicas, outro autor português, Boaventura de Sousa Santos, provoca-nos a pensar a instabilidade desse cenário no âmbito da crise da democracia ocidental. Em seu livro *A cor do tempo quando foge* (2001), o sociólogo parte da abordagem da crise intelectual do Ocidente, ao identificar uma carência de teorias que ampliem o conhecimento político da sociedade pós-Revolução dos Cravos, em Portugal.

Nessa busca, percorre movimentos sociais e políticos específicos, na dimensão do ativismo que atua ainda num contexto tradicional, anterior ao digital. Entre os diversos movimentos daquele período, o autor elabora uma leitura do movimento português Pintasilgo⁹, com foco no modo como este se coletivizou enquanto conjunto de ideias político-culturais, dando corpo a um projeto de ação política e de transformação social.

Tal movimento é apresentado como algo desprovido de um aparelho central com capacidade para produzir um pensamento e um organograma de ações únicos. Sendo assim, o teórico toma como base seu processo interativo e autônomo de ideias – caótico, anár-

9. Não enquanto movimento de apoio a um candidato presidencial, no caso Maria de Lourdes Pintasilgo, nas eleições presidenciais de 1986 – na qual Mário Soares foi eleito presidente –, mais atento ao pensamento político dos seus colaboradores espalhados por Portugal: “o pensamento espontâneo e vivo, feito de um quotidiano de carências e desejos, de milhares e milhares de pessoas com quem contactou por um período muito superior ao dos restantes candidatos. De tudo resultou um pensamento colectivo” (SANTOS, 2001, p. 30).

quico, fragmentário e contraditório – para pensar os caminhos da democracia ocidental, especialmente no cenário português.

(...) em que sentido faz hoje sentido falar do movimento Pintasilgo? (...) Tudo depende do modo como capitalizarem no que, em meu entender, é o que mais genuinamente prefigura o conteúdo futurante de qualquer processo político: as ideias a que conferiu credibilidade e as formas de mobilização social em que as soube traduzir. Numas e noutras reside o sentido de incluir o movimento Pintasilgo num debate sobre os caminhos futuros da política e da sociedade portuguesa (...) (SANTOS, 2001, p. 30).

Com base na experiência do Pintasilgo, Boaventura Santos apresenta algumas teses acerca da crise do modelo democrático representativo em vigor em meados de 1980. Ele destaca, inicialmente, o fim dos períodos revolucionários – em Portugal, o pós 25 de Abril¹⁰ – que colaboraram para a impregnação da ideia de “revolução” no imaginário social. Tal atmosfera, longe de riscar-se por vias de decretos ou de quaisquer outros exorcismos, “só se vai paradoxalmente desvanecendo à medida que se forem tornando presentes na carne vivida do nosso quotidiano as ideias de realização pessoal e social que ele [neste caso, o 25 de Abril] inculcou em todos nós” (SANTOS, 2001, p. 32).

Frente às referências revolucionárias, resta ao exercício intelectual, de um lado, indicar o que se falta fazer na sociedade e os novos moldes em que isto deve ser feito; do outro, um descarado

10. 25 de Abril de 1974, Revolução dos Cravos, data emblemática de um processo no qual um movimento de intervenção militar, de forte apoio popular, pôs fim a um regime ditatorial há quatro décadas no poder, conhecido como ditadura salazarista, cujo maior expoente foi o ex-presidente António Oliveira Salazar.

ou encoberto exorcismo político, destinado a relativizar o mérito de tudo o que foi feito em nome dessa revolução, com a intenção de legitimar ou desculpar o que se fez contra ela.

Ao atentar para o adormecimento dos ideais revolucionários, sobretudo aquele de mobilizar para a ação política, Santos explica que conceber politicamente consiste em reconhecer a autonomia própria dos interesses envolvidos em determinada ação. Mais anda, passa por conferir meios de expressão e intervenção específicos na esfera da cidadania – seja relacionada à ação familiar, escolar, cultural, econômica, hospitalar, prisional ou qualquer outro tipo de ação social – uma vez que considera a globalização da política como um caminho para multidimensioná-la.

O princípio da cidadania é um princípio sem fim e a sua afirmação progressiva é um processo pensado a grosso e realizado a fino, à medida que se constroem as condições culturais, econômicas e políticas que o tornem possível. Não é despidendo que o cidadão seja um depositário de sondagens e um depositante de votos, mas cada vez nos conformamos menos com ser tão-só isso. Não porque rejeitemos as sondagens ou não exerçamos o voto, mas apenas porque umas e outro nos dão de nós uma imagem em que cada vez menos cabe o cotidiano das nossas preocupações, dos nossos desejos, das nossas aspirações, das nossas utopias. Dão-nos de nós uma radiografia, certamente real, mas pouco parecida conosco (SANTOS, 2001, p. 32).

A partir das teses do coletivo ideológico Pintasilgo em sua “pedagogia da globalização da política”, o teórico endossa os perigos de reduzir a política àquela profissional; esta à política partidária e, dentro desta última, de restringi-la à política parlamentar. Sobre tudo na sociedade portuguesa, com suas diversas assimetrias de poder

e predominância do silêncio de opressão e de exploração a que o voto não oferece voz aos cidadãos do país. Em Portugal, como no Brasil e em outras nações de democracia representativa, há interesses bem instalados em sua vida política, num contexto de curta e contraditória memória coletiva de experiência parlamentar.

Esse projeto de globalização da política acabou sendo interpretado como uma aversão à própria política, por estarem em jogo novos conceitos e pela lógica do debate eleitoral ser hostil a qualquer diálogo real entre outros envolvidos. A contradição do Pintasilgo se revela no ponto em que o movimento afirmava as limitações da participação política por via eleitoral, mas disputava espaços dentro do modelo de disputa que criticava. Uma contradição comum a movimentos que o sucederam, inclusive aqueles surgidos no âmbito das redes sociais digitais, como o Movimento *5 Stelle*, na Itália, e o Movimento Zapatista, no México, que foram alvos das mesmas críticas ao se institucionalizarem.

Por outro lado, se é verdade que a participação de muitos activistas sem experiência político-partidária, e por vezes nada desejosos dela, era a manifestação mais viva do conceito globalizante de política que os animava, não era menos verdade que era por isso mesmo presa fácil de quantos queriam ver neste conceito a marginalização do sistema partidário (SANTOS, 2001, p. 33).

Ao mesmo tempo em que questionava as limitações da democracia representativa, o movimento Pintasilgo reconhecia o modelo como condição necessária para a ampliação da prática democrática, cujo ideal envolve o desenvolvimento de uma democracia participativa. Na interpretação do sociólogo português, a democracia representativa é a forma política dominante de uma

conquista histórica na qual todos os indivíduos são reconhecidos como cidadãos. Este, então, seria um caminho percorrido para todos juntos formarem a sociedade do seu país, a sua pátria.

Sucedem porém que essa relação, sendo a mais envolvente, é também a mais abstracta. Raramente a vivemos no nosso quotidiano. A este nível, são muito mais mobilizadoras as relações de âmbito mais restrito que nos unem a outras pessoas que conosco partilham condições económicas: estatutos profissionais, zonas residenciais, hábitos de lazer, satisfações do corpo, interesses culturais, aspirações de uma vida melhor, desejos utópicos (SANTOS, 2001, p. 33-34).

É no âmbito cotidiano, fora do cenário político institucional, que vamos construir o que o autor define como micro-sociedades geridas sequencial ou simultaneamente. Nelas, nos repartimos de formas diversas e intensidades diferentes; porém, a todas pertencendo e em todas tecendo o fio da nossa identidade social. Assim, tais cidadanias parcelares pelas quais nos desdobramos não podem ser contabilizadas, senão muito grosseiramente, pela lógica do funcionamento da democracia representativa. “O carácter formal desta não reside no ser ilusória mas antes no tornar ilusórias essas múltiplas pertenças” (SANTOS, 2001, p. 34).

O principal fator atribuído ao “muro de incomunicação” criado entre os cidadãos e a democracia representativa tem origem no fato de, nas sociedades consideradas de relação face a face – como naquela portuguesa ainda não conectada à internet, no contexto analisado pelo autor¹¹ –, estarem baseadas em formas

11. Embora o livro tenha sido publicado em 2001, o texto citado foi escrito originalmente em 1986.

de interconhecimento. Isso significa dizer que os seus membros se reconhecem, aceitam ou repudiam uns aos outros conforme os laços sociais estabelecidos nos diversos anéis das suas relações. Nesse conexto, o muro de incomunicação ameaçaria a prática democrática no seu todo, de forma que, ao tentar neutralizar esse impasse, a democracia participativa adquire seu valor político.

Trata-se de fazer intervir no espaço de cidadania global os espaços de cidadanias parcelares, tornando-os presentes no poder local e no poder central, mediante o alargamento do conceito de parceiros sociais e de grupo de pressão, ouvindo e fazendo ouvir as expressões dos interesses sociais parcelares em petições e audições, em consultas e referendos, em manifestações e associações. Não se trata de modo nenhum de basismo, trata-se, isso sim, de construir o edifício democrático, como qualquer outro edifício, a partir da base (SANTOS, 2001, p. 34).

Em suma, na visão do teórico, a dimensão participativa e direta da democracia passa, invariavelmente, pela articulação com a sua dimensão representativa e parlamentar. Esse processo não é tido como algo simples, tendo em vista que a democracia representativa foi constituída à imagem do modelo político liberal, distante do interesse de aprofundar e universalizar a participação ativa dos cidadãos, por observá-la com suspeita e por defender com zelo os seus eventuais desmandos. “Por isso, o objectivo da democracia participativa não é o de confrontar-se com a democracia representativa, é antes o de tornar a democracia representativa participativa” (SANTOS, 2001, p. 34).

Não é nosso interesse analisar a experiência dos movimentos ativistas políticos do último século, mas o pensamento de Boa-

ventura de Sousa Santos em relação à crise da democracia representativa no Ocidente nos indica outros desgastes de significados do político. Desde antes do surgimento da internet, este segue em confronto com esforços coletivos de traçar um Estado diferente, desconcentrado e descentralizado, aberto à participação organizada dos cidadãos.

Isso acaba por possibilitar uma ligação com as estratégias dos movimentos net-ativistas dos nossos dias, que experimentam uma versão mais participativa da democracia através das plataformas digitais de participação. São os chamados partidos digitais ou partidos rede, organizações políticas que derivam dos movimentos net-ativistas para os canais políticos tradicionais. Atualmente, plataformas como Rousseau (Movimento 5 Stelle - Itália), Decide Madri ou e Decidim Barcelona (Espanha) são exemplos de políticas de governança nas quais o cidadão comum pode deliberar, em rede, intervindo em processos de tomada de decisão na administração pública.

2.3. A transfiguração da política

Em *A transfiguração do político: a tribalização do mundo* (2005), Michel Maffesoli participa deste debate convidando-nos a pensar o social para além dos pressupostos da solidariedade mecânica, num tempo em que as instituições tendem à fragmentação e a política – à qual o autor atribui o sentido da coisa comum – tende à tribalização, obedecendo cada vez mais a *mecanismos de sedução*. Este sociólogo do cotidiano percebe a existência de um clima emocional na implosão em cadeia que atinge o Estado-

-nação e os grandes impérios ideológicos na pós-modernidade, levando-os a ceder lugar a confederações capazes de cimentar comunidades envolvidas mais por um sentimento de vinculação do que pela noção moderna de contrato social.

Aquilo que o autor denominou como *tribos* teria vindo revelar que o indivíduo não se resume mais a uma entidade estável, provida de identidade intangível e capaz de fazer a sua própria história antes de se associar com outros indivíduos, autônomos, para fazer a História do mundo. “Movido por uma pulsão gregária, é, também, o protagonista de uma ambiência afetual que o faz aderir, *participar* magicamente desses pequenos conjuntos escorregadios que propus chamar de *tribos*” (MAFFESOLI, 2005, p. 14).

Com o surgimento dessas pequenas sociedades fragmentadas, tal visão considera impossível pensá-las a partir dos conceitos de *instituição*, de *estrutura* e de *relação* entre elas, correndo o risco de aprisionarmos as suas novas nuances em concepções elaboradas ao longo de três séculos de uma “modernidade homogeneizadora”. Assim, com o olhar atento à ordem das pequenas histórias locais, do que acontece em seu estado puro, somos provocados a pensar fora da História, substituindo os dogmas nos quais se tenta encaixar a realidade empírica por uma abertura à mudança de ideias. Sobretudo no que se refere à política, que parece mostrar sinais de saturação, do mesmo modo que a religião um dia também demonstrou.

Não basta mais, em realidade, incriminar os jogos políticos, as receitas eleitorais e outras “maracutaias” do mesmo saco. Pois se a política torna-se objeto de desconfiança geral, o político não parece mais capacitado para enfrentar os desafios do momento.

Se, no século XIX, num eco ao “Deus está morto” (Nietzsche), respondia a forma substitutiva da “política como forma profana da religião” (Marx), atualmente o estado de óbito diz mesmo respeito à prótese divina. Essas duas entidades perderam a força da atração, pois não dá mais resultado o adiamento do gozo: a espera messiânica do paraíso celeste ou a ação urdida para um amanhã que canta, ou outras formas de sociedades futuras reformadas, revolucionadas ou mudadas. Somente o presente, vivido aqui e agora, com outros, importa (MAFFESOLI, 2005, p. 14).

Emblema da teoria maffesoliana, o presenteísmo focaliza o presente como uma religiosidade ambiente, um vetor de religação que alimenta todas as formas menores do sagrado que desabrocham nas sociedades. Isso mostra que nem tudo pode ser sintetizado, enquadrado ou explicado pela lógica das racionalizações e legitimações políticas dos quadros da modernidade, revelando no fundamento de todo estar-junto um conglomerado de sentimentos partilhados. Assim, percebe na pós-modernidade a substituição da lógica da ação do indivíduo pela do coletivo; da solidariedade mecânica por uma solidariedade orgânica; do progresso, como fim, pelo presente; da ideia de política como liga social por uma lógica de sentimento compartilhado.

Em tempos mais recentes, tais sentimentos viriam como uma onda violenta de uma *potência subterrânea*: aquela capaz de sacudir, em determinados momentos sem dificuldade, os poderes estabelecidos em todos os domínios da vida cotidiana, como o político, o intelectual e o religioso. Essa potência seria modulada, segundo o autor, por explosões brutais, indiferença política, reserva audaciosa, reivindicações étnicas e tribalização excessiva entre as dinâmicas de um “nós que funde”.

No que se refere à crescente indiferença política aqui tratada, o sociólogo francês busca respostas na própria gênese da política. Maffesoli tenta demonstrar a força imaginal que teria sempre lhe servido de suporte e representado o seu duplo – uma espécie de recurso utilizável quando um instituído, no caso o poder político, tende a enrijecer-se demasiadamente. Ao longo da História, quando a abstração racional parecia triunfar com a sociedade a tornar-se propriedade de alguns, assistia-se à sua implosão, proporcionada também por essa força imaginal¹², “causa e efeito de uma utopia cotidiana, o que proponho designar como a procura das liberdades intersticiais” (MAFFESOLI, 2005, p. 16).

Tal implosão seria, portanto, um lugar propício para analisar a emergência de uma cultura do sentimento, na qual se agregam o ambiente, a vivacidade das emoções comuns e a necessária abundância de supérfluo, que este sociólogo costuma relacionar a algo de barroco que parece estruturar a socialidade contemporânea. A transfiguração do político se desenvolve nessa cultura, de partilha e de pluralização de vozes, sentimentos de atração ou repulsão responsáveis por ligar ou separar ao/do outro – fenômeno que o político, com sua natureza normativa e as suas razões maiores, não pôde compreender ou admitir.

“Não é mais decretando o que devem ser a sociedade e o indivíduo que se consegue entendê-los ou conhecer, em realidade,

12. Em síntese, a coerção moral ou a proteção imposta pelo líder, a paixão comum ou o enraizamento cósmico manipulados por este são a causa do que Michel Maffesoli (2005) define como força imaginal necessária para a vida em sociedade. A questão ainda pode ser resumida na ideia de que não há política sem religião, em seu sentido mais estrito, de unir as pessoas partilhando um conjunto de pressupostos comuns – seja um deus, a inexistência dele ou outro pressuposto qualquer.

suas transformações” (MAFFESOLI, 2005, p. 17). A força brutal de alguns fenômenos da sociedade atual serve-nos para demonstrar o compasso do novo ritmo social, definido pelo autor como frenético, bárbaro, contraditório, destoante da harmonia dominante dos tempos anteriores.

Apesar da ausência de *unidade* rígida, fechada, identitária, como a da instituição, do Estado-nação ou do império ideológico, tal ritmo é revelador da *unicidade* flexível que agrega numa harmonia conflitual as *tribos* mais diversas, etnias diferentes ou confederações, numa constelação onde há lugar para todos (MAFFESOLI, 2005, p. 17).

Assim como acontece a outras questões que atravessam a poeira dos milênios, a exemplo do amor, da morte e da sociedade, o político pertence à categoria do que Michel Maffesoli define como “coisas eternas”, que perduram em todas as épocas, apresentando as suas diferentes nuances em cada uma delas. Ainda que inúmeros estudos tenham sido desenvolvidos sobre tais coisas, o autor investe numa genealogia do político a fim de entender a sua forma e revelar as suas revoluções ao longo do tempo. Nesse ponto, o político é tratado como forma a partir daquilo que tem como envolvente e de necessário. Contrariamente ao que foi colocado por Hannah Arendt, representaria, em outras palavras,

o mais próximo do ensinamento de Simmel, uma configuração anterior às existências individuais (...) que lhes serve de condição de possibilidade. Assim como a morte é necessária à vida, dando-lhe sentido e especificidade, o político é uma instância que, na sua acepção mais forte, determina a vida social, ou seja, limita-a, constrange-a e permite-lhe existir (MAFFESOLI, 2005, p. 23).

Esse é um dos meios apontados pelo sociólogo para compreendermos a longevidade do que Etienne de La Boétie chamou como *servidão voluntária*¹³, a pulsão que por tantas épocas forjou o sentimento de submissão, de “entregar-se ao outro”, no sentido de servir a reis, aceitar chefes e até mesmo procurá-los, como ainda acontece na lógica do modelo político da democracia ocidental. Michel Maffesoli acrescenta que, por décadas a fio, representantes são eleitos, por vezes trocados a cada novo pleito, por um eleitorado que sempre se colocava à espera de que os seus anseios fossem atendidos. Uma crença ou efeito de estrutura que nos incitava a dobrar a espinha e a aceitar de alguns a lei – o bem, o verdadeiro, o desejável, como também o contrário disso tudo.

“Eis o alfa e o ômega do político (...) que o constitui quando reina absoluto. (...) a coerção é mesmo a sua marca essencial” (MAFFESOLI, 2005, p. 24). A coerção do político pode ser tanto física como moral ou simbólica, uma força imaterial ou imaginal, que além de fundá-lo serve também como garantia e como recurso para legitimá-lo ao longo da nossa história.

Em seu percurso em busca de uma genealogia do político, Maffesoli retorna à ideia fundadora, à aceitação geral de um certo *status quo* fundador das diversas estratificações sociais, sejam elas os “estados” medievais, a tri ou quadripartição registada pelos historiadores e antropólogos, as classes ou castas. “Esta pode ser mito, história nacional, fato legendário, pouco importa” (MAFFESOLI, 2005, p. 25), desde que sirva ao que corresponde ao “cimento social”, base para a dominação legítima do Estado.

13. Cf. LA BOÉTIE, E. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. 2ª ed. Lisboa: Antígona, 2016 [1563].

Tal ideia também fundamenta o resultado do político, as suas implicações de violência entre entidades distintas. Podemos citar como exemplos as guerras sagradas em nome do Estado-nação (que prosseguem em novos formatos e latitudes, como o auto-proclamado Estado Islâmico), a luta de classes (perpetuada até os tempos atuais, como naquelas impulsionadas pelos movimentos sindicais x patronais), as vinganças e conflitos de honra, dentre tantas manifestações de agressividade que acompanham os homens desde as tribos primitivas.

Esse percurso labiríntico que somos convidados a seguir começa na coação, passa pela hostilidade, animosidade e pela litania que se pode prosseguir à vontade, resumida na expressão da *violência fundadora*. Esta última seria, para o autor, a espinha dorsal de toda a agregação social, por considerar que o outro em si mesmo é violência. “O outro me nega, e devo acomodar-me a negação, compor com ela. Desde aí começa o político” (MAFFE-SOLI, 2005, p. 26).

Sendo assim, desde então começaria a subserviência em relação ao político, que enquanto instância do desdobramento da gestão e da solução dos conflitos vem oferecendo soluções precárias ao longo das gerações, culminando em crises como a que vivenciamos hoje. Embora tal aspecto não tenha sido abordado pelo sociólogo na obra citada, acrescentamos que a crise surge agora de forma mais globalizada, com novas mediações tecnológicas capazes de proporcionar uma pluralidade de vozes e de movimentos horizontais, organizados na forma de redes e nas redes sociais digitais, contra um modelo institucional que não mais atende à complexidade do nosso tempo.

2.3.1. O sagrado do líder

Se na perspectiva originária do direito romano a autoridade era um serviço, ou seja, aquilo que faz uma sociedade crescer, quando essa autoridade não desempenha seu papel “tem-se direito, em nome da ‘liberdade cristã’, à insurreição” (MAFFESOLI, 2005, p. 30). O poder político, nessa lógica, contém a necessidade de assegurar proteção, permitir o bom funcionamento e a regularidade do crescimento social, fazendo da submissão um correlato dessa proteção. Uma vez que um líder se assegura como uma garantia de equilíbrio, tal fator engendra uma submissão fatalista ou até mesmo uma passividade generalizada dos seus liderados.

Na base dessa passividade, está o fato de que se cede a outros o cuidado de assegurar a tranquilidade do conjunto. Claro, essa delegação tomará formas bastante diferentes, da democracia ativa à tirania totalitária, passando pela aceitação tácita contida na abstenção; a natureza, porém, é idêntica: aquele que *responde* pelos outros, para os outros, na harmonia natural ou social, tende a pedir ou a impor a servidão (MAFFESOLI, 2005, p. 30).

Assim como civilizações anteriores serviram aos deuses, e a maior parte da nossa população continuaria a servir às suas crenças, o campo do sagrado também é relacionado aos depositários do poder, “que não podem dele dispor, mas devem exercê-lo enquanto marionetes de forças que os ultrapassam” (MAFFESOLI, 2005, p. 31). Essa força vem do sagrado do líder, uma vez que quem assume o poder é lançado à órbita do sagrado, sendo tomado como centro da união, historicamente representado como

capaz de assegurar a união entre os meios – social e natural – e entre os cosmos – micro e macro.

Literalmente, os papéis entre rei e sacerdote por diversas épocas se misturaram, em uma separação que não se dissociou facilmente, já que distintos momentos da história ocidental foram marcados pelo paralelo entre o rei e o padre. Termos que, segundo Maffesoli, variaram ao longo das civilizações: príncipe, presidente, imperador, burocrata, de um lado; cardeal, intelectual, sábio, cientista, médico, do outro. “A estrutura parece imutável: assegurar a mediação entre a realidade visível do mundo social e a invisível ou imaterial do fluxo vital que permite àquele perdurar” (MAFFESOLI, 2005, p. 32).

Logo, o princípio religioso do político viria da coerção admitida a partir da partilha de uma ideia ou paixão comum, que por vezes se projeta ou reconhece num líder. A relação traçada pelo sociólogo entre o político e o sagrado propagou-se por civilizações e gerações e, em boa parte do mundo, persiste até os dias atuais.

De fato, num passeio turístico pelas cidades ocidentais, das capitais europeias às cidades interioranas de nações mais jovens, não é difícil encontrar em suas principais praças estátuas com bustos de imperadores, marqueses e, mais recentemente, presidentes, governadores e demais representantes políticos, que emprestam seus nomes a ruas, escolas, espaços teatrais, viadutos, dentre tantas obras ali erguidas. Isso mostra como os líderes religiosos, assim como os políticos, colaboraram entre si e confundiram as suas forças em distintos períodos históricos – e, mesmo

agora, em alguns países subdesenvolvidos ou ainda em desenvolvimento, esses papéis continuam a se confundir¹⁴.

O princípio religioso que Michel Maffesoli atribui à política nos permite compreender o *sair de si* comum a toda a vida em sociedade, com tudo começando no místico e terminando no político ou no seu reverso. Entretanto, o culto do político como divindade, a subserviência voluntária do povo aos seus governantes, a delegação, da parte do eleitorado, da representatividade aos seus gestores nas tomadas de decisão, já não reflete mais a complexidade contemporânea. Essa nova realidade pode ser relacionada àquilo que o autor revela como um outro lado do sagrado, do desejo de eferescência, característico em períodos de mudança de valores, capaz de possibilitar que uma ideia, sociedade, imagem ou fantasma tornem-se a coisa sagrada e o objeto de culto. Tal criação pode ser tanto inteiramente nova quanto um reinvestimento numa antiga figura que se acreditava ultrapassada: ambas representariam uma criação contínua que regenera uma sociedade.

2.3.2. O outro lado do sagrado

Do mesmo modo que por algum tempo o político assegurou, pelo viés da liderança, a ligação com o meio natural, hoje, através do sentimento coletivo e da emoção partilhada em diversas esferas, vivencia-se o estar junto necessário a toda vida social. Segun-

14. No Brasil, por exemplo, existe a chamada “Bancada da Bíblia”, ou a Frente Parlamentar Evangélica em atuação na Câmara dos Deputados do país, com cerca de 200 parlamentares em 2016, dentre esses, inúmeros pastores evangélicos. Fonte: <http://exame.abril.com.br/brasil/biblia-boi-e-bala-um-raio-x-das-bancadas-da-camara/>. Consultado em 30 jan. 2019.

do Michel Maffesoli, isso remonta a uma perspectiva politeísta da relação com a natureza e com o próximo, vista como uma maneira de limitar o poder contra a onipotência de um Deus único.

Nessa lógica politeísta do mundo resgatada pela pós-modernidade, em contraste com aquela monoteísta que a política adotou ao longo da modernidade, entram em pauta o pluralismo, o vitalismo barroco e a proximidade com a natureza. Em outras palavras, a ecologia, o cuidado com o corpo, a importância do imaginário, o culto ao retrô, as questões de gênero – cada vez mais ampliadas para incluir a diversidade dos nossos tempos –, dentre tantas novas preocupações dessa força imaginal, polissêmica e polifônica característica das redes sociais digitais, cujo inventário a cada dia se distancia de uma dimensão somente política.

De fato, o conceito original do político como guardião das pluralidades entra em choque no cenário contemporâneo, justamente pelo fato da democracia representativa não contemplar mais as urgências plurais de uma sociedade em colapso cultural, social e econômico, como argumentam os movimentos de net-ativismo mais recentes. Mas, como essa transfiguração do político se desenvolveu até chegar ao que conhecemos atualmente?

(...) antes do triunfo do imaginário totalitário, antes da elaboração da realidade do Estado-nação, sua transcrição política, prevalecia o equilíbrio conflitual numa realidade de múltiplas facetas. Sejam claros. Não quero dizer que houve progressivamente passagem do *poli* ao *mono*. Em realidade, trata-se de um processo reversível: por vezes, a ênfase recai sobre a pluralidade, a relação complementar das formas e das forças; por vezes, ao contrário, valoriza-se o unificado, monovalente e *unidimensional* (MAFFESOLI, 2005, p. 36).

Por esse viés, o sociólogo afirma que cada vez que uma organização social soube enfatizar a diversidade, foi fecunda e produtiva, tanto no que diz respeito à cultura e à organização política, quanto em relação à simples vida cotidiana. Quando essa harmonia conflitual deixa de fazer par com a vitalidade do conjunto, a sede de hegemonia das instituições políticas acabaria por alcançar o efeito inverso: a destruição do estar-junto do qual seriam, simultaneamente, a expressão e a garantia.

Daí a impressão de amontoados de mortos-vivos perceptível na atualidade em diversos momentos de cinza diário. Amontoados que dão o sentimento de vastos currais humanos, onde os indivíduos, verdadeiros *zoon politicon*, animais políticos, empanturrados, em boa saúde, bem vestidos e perfeitamente consumidores, perderam o que qualifica os seres humanos. Qualidade que (...) podem reencontrar nos momentos de efervescência dos excessos esportivos, musicais ou do lazer não-programado. Mas se trata aqui de orgias que escapam justamente ao controle do político (MAFFESOLI, 2005, p. 41).

Para o autor, a modernidade consistiu num controle da desordem (pelo político) em nome da Razão suprema que toma o lugar do Deus único. Essa fórmula pode ter se estendido por civilizações e gerações. Porém, através daquilo que Gianni Vattimo (1992) definiu como multiplicação de visões de mundo pelos *media* de massa, a política e outras instituições perderam a sua força ordenadora, com o retorno das pluralidades, ou do politeísmo de valores, contra as forças unificadoras.

Eis que na contramão desse político ordenador, o pensamento do contraditorial vem lembrar que nem tudo se educa. A desordem

tem seu lugar e o excesso de regulação pode ser potencialmente mortífero, pois “desativa a tensão vital pela qual uma determinada comunidade se torna responsável por si mesma e assegura assim a própria conservação de si” (MAFFESOLI, 2005, p. 44).

O deslizamento entre a ideia original do político e o que ele de fato se tornou, incluindo a transfiguração das forças revolucionárias – que ao emergirem da efervescência social acabariam se tornando as mais furiosas legisladoras –, minou o interesse das massas pela vida da cidade. Vimos, ao longo dos últimos anos, a democracia se transformar no seu contrário. Um excesso de ordem e poder nas mãos de uns poucos que, para Michel Maffesoli, fez com que a sociedade programada na política moderna implodisse na pós-modernidade. Isso provocou um forte retorno das diferenças culturais, anomias e contradições aparentemente atenuadas, motivadas por uma reivindicação ou pretexto qualquer, alimentando uma força contraditorial, isto é, a conservação e o dinamismo da desordem introduzido por terceiros.

Entendemos como terceiro todo aquele que vem desestabilizar as certezas, semear inquietudes e questionar valores sociais que acreditávamos estabelecidos para sempre, seja de revolta ou insatisfação, que após muito tempo recalcada ressurgue subitamente. Pode ainda ser compreendido como a força de um sentimento coletivo, seja ele étnico, tribal, corporativista ou simplesmente a emoção de diversas ordens (esportiva, musical, sexual), que de tempos em tempos surge para quebrar a monotonia da vida cotidiana.

A ideia de ordenamento, ainda que não tenha sido pensada por Maffesoli no contexto da comunicação digital, se trazida para o contemporâneo revela um efeito reverso, o seu desordenamento.

Nos movimentos de ativismo em rede mais recentes, observa-se que em muitos casos – como a Primavera Árabe, os Indignados, o Occupy Wall Street, as Jornadas de Junho de 2013 no Brasil – as tentativas de retomada de ordem por parte dos respectivos governos, em sua maioria através da força policial, apenas contribuíram como combustível para essa efervescência, fazendo com o que os movimentos se expandissem e ganhassem apoio popular.

Até mesmo nos movimentos de net-ativismo que não experimentaram necessariamente a dinâmica das ruas, a exemplo dos Anonymous e do Lulz Security, a cada tentativa de controle da informação por parte dos governos ou empresas, a lógica era subvertida: um aumento considerável no volume de ataques aos governos ou corporações. A cada página censurada, retirada do ar por censores de empresas e governos, milhares de outras páginas eram criadas pelos ativistas simultaneamente. Observamos seus exemplos na guerra digital entre os Anonymous e a Cientologia; na tentativa de censura da internet por governos ditadores de diversos países (como no norte da África e no Oriente Médio), que ateou fogo na fúria dos hackers em todo o mundo, e nos conflitos acerca dos direitos autorais na web, nos quais para cada obra retirada, hacktivistas postavam outras tantas em seu lugar.

É como se sempre que tentassem tornar a vida cotidiana aséptica, os “caçadores de absoluto” – entre os quais, políticos, gestores, técnicos e intelectuais relacionados ao serviço público – preparassem o próprio campo para uma efervescência social. A experiência mostra que o desejo de potência e o risco de incompetência podem ser separados por uma linha tênue. Na ânsia de tomar conta de tudo, do detalhe, do espontâneo, do efêmero,

corre-se o perigo de paralisar, como nos fracassos de modelos sociais, culturais e econômicos atrelados ao totalitarismo ou a governos revolucionários (que lutaram por independência e liberdade e, por vezes, culminaram em ditaduras).

As explosões politeístas contra o processo de unificação imposto pelo poder em vigor estariam relacionadas também com o “espírito do tempo”, com o olhar para o passado que lhe serve de origem como forma de dar um novo impulso e dinamizar o seu presente. Essa conjunção entre o estático e o dinâmico é apontada como uma característica da pós-modernidade, que mescla diversos elementos e valoriza a sinergia. Talvez por isso, para Michel Maffesoli, o impreciso, o nebuloso, o ecletismo, sejam na vida habitual, assim como na ordem do pensamento, as chaves do tempo presente.

A insistência em relação ao passado e o enraizamento só merecem atenção por serem categorias que privilegiam, estruturalmente, o plural. Basta ver o retorno multiforme dos “bons velhos tempos” – produtos naturais, residências secundárias, estilos regionais, pratos típicos, filmes, narrativas, retrospectivas, colocando tudo isso em cena – para compreender que estamos na presença de hábitos, costumes, contos, mitos e diversas práticas sociais essencialmente polissêmicas. É impossível analisá-los a partir das categorias da uniformização elaboradas pelos sistemas racionalistas do século XIX. Nesse sentido, a ambiguidade que operava nas sociedades tradicionais tende a voltar a ocupar a boca do palco da pós-modernidade. Nesse sentido também, a mesma ambiguidade é um índice dos mais seguros, anunciando o fim de uma visão dominada pela política pejorativa, pela administração planificadora e racional e pela economia puramente contábil e utilitária. A ambiguidade indica, por oposição, que a vida comum é animada em profundidade por diversas correntes, contraditórias, opostas, e que se responsabilizar por ela implica consequências imprevisíveis (MAFFESOLI, 2005, p. 62).

A crise da política teria origem nesse despedaçamento da ideologia político-administrativa, num processo de explosão que resulta numa implosão. Após pouco mais de dois séculos, as rupturas do sistema social moderno mostram, segundo esta visão, como se tornou impossível administrar a sociedade, em suas mais diversas latitudes, conforme um modelo de programação pré-concebido, revelando as fendas da sua saturação, do seu esgotamento por desgaste, pelas fraturas internas e, sobretudo, pelo fato de que o centro não tem mais esse papel ou não é mais reconhecido como podendo desempenhá-lo.

Mas a saturação (...) não equivale à impossibilidade do estar-junto. Admite simplesmente que os componentes de um conjunto não se agregam mais da maneira pela qual até então funcionavam bem. Mas os mesmos elementos entram noutra “composição”, isto é, aproximando-se de sua etimologia, comporão outro corpo químico (MAFFESOLI, 2005, p. 64).

Tal saturação, ou implosão, nas palavras do sociólogo, traduz um estado de sociedade, ora um estado de fusão (de negociação entre o instituído e o instituinte, isto é, de políticos e grupos subversivos), ora de confusão. Em tempos de ativismo tradicional, a primeira opção predominava ao longo da nossa história, com os líderes dos movimentos sindicais em constante negociação com os poderes – Executivo, Legislativo e Judiciário – para que incluíssem os seus anseios de transformação ou melhoria da sociedade. As bandeiras, geralmente bem definidas por cada movimento, eram muitas vezes absorvidas de forma oportuna na agenda política dos gestores e candidatos, tema que Manuel Castells (2013) também vai tratar no texto “Movimentos sociais

e reforma política: um amor possível?”, do seu livro *Redes de Indignação e Esperança*.

Entretanto, se nos inspirarmos no pensamento de Michel Maffesoli (2005) para uma análise dos movimentos em tempos de redes sociais digitais, a confusão se sobressai à fusão de interesses. Na medida em que os movimentos em questão não podem ser resumidos, como alertamos, como meras atualizações do ativismo tradicional. A nova lógica representaria algo além de uma transfiguração do ativismo: sem líderes, com bandeiras diversas e em constante expansão, que muito mais do que sugerir uma política sem partidos transcende a esfera do político para uma esfera dos sentidos, dos esportes, da sexualidade, da espiritualidade etc.

Ao abordar a questão da saturação em relação às instâncias políticas, à autoridade e à ordem imposta – que de tanto tentarem normatizar uma sociedade acabaram por desgoverná-la –, o sociólogo francês acrescenta que uma vez ultrapassado certo patamar de sedimentação, a desilusão atinge um ponto de não-retorno, definindo, assim, a política como algo esclerosado. “Todas as ações, todas as experiências feitas para tentar superar o fosso de perplexidade criado entre a base social e as diversas tribos proprietárias da sociedade, são vãs. O rei está nu¹⁵ e é reconhecido como tal” (MAFFESOLI, 2005, p. 70).

15. A História das civilizações serve para nos mostrar que o chefe somente é consagrado como tal – seja ele chefe de uma tribo, líder religioso, a mente por trás de um movimento revolucionário, o presidente de uma corporação ou um chefe de estado – por sempre existir a possibilidade do seu sacrifício: demissão, assassinato, atentado ou demais procedimentos violentos para selar a morte como o seu destino. E essa afirmação não deve ser compreendida unicamente como personificada: pode ultrapassar a pessoa enquanto chefe para fazer ruir a estrutura de poder sobre a qual está projetado.

Se como afirmavam Émile Durkheim¹⁶, Marcel Mauss¹⁷ e a escola sociológica francesa¹⁸, o sacrifício for a causa e efeito dos grandes tremores sociais, remobilizando a energia coletiva para criar um novo *ethos*, que nova ética pública a socialidade contemporânea pretende decretar no lugar do sacrifício do político? De forma mais simplificada, trazemos essa reflexão para o contemporâneo: o que os movimentos net-ativistas mais recentes, que compartilham sinais de agonia da política em tempos de redes sociais digitais, pretendem constituir?

Ora, ao longo de diversas civilizações, a potência subterrânea conceituada pelo sociólogo – que poderíamos traduzir como os fenômenos que rompiam com a normatividade ordenada pela vida política – apresentava finalidades mais claras, como a tomada de poder, a alternância entre governos, a inclusão das suas bandeiras de luta nas agendas políticas dos representantes. Com a transfiguração do político retratada por Maffesoli, não podemos nos esquecer de incluir nesse processo de transfiguração a própria evolução dos modelos comunicativos, que com o surgimento de novas tecnologias de comunicação e informação impulsionaram um agir sem fronteiras.

Tal elemento estaria implícito naquilo que o sociólogo francês explica como a passagem do poder, “abstrato, mecânico e racional” à potência, “encarnada, orgânica e empática”. Da transição de um corpo universal gerido por regras comuns e relações contratuais

16. Cf. DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1912].

17. Cf. MAUSS, M. & HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

18. MARTINS, P. H.; GUERRA, J. Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa. In *Sociologias*, Porto Alegre, v. 14, n. 34, p. 186-218, 2013.

entre os Estados-nação específicos a pequenos corpos fragmentados, tribos misteriosas, fundidas de formas diversas umas com as outras. Embora o sociólogo não ofereça essa concepção de ligação através das redes sociais digitais, podemos pensar como as novas tecnologias colaboram como uma espécie de liga, conectando os ideais libertários de tais corpos contra poderes, estruturas, morais e normas, aos quais deixaram de servir voluntariamente.

Para Michel Maffesoli, as tribos pós-modernas fundidas em torno de sentimentos comuns, nada racionais e sem utilidade direta, não deixam de constituir uma inegável força instituinte, bem mais solidificada que numerosas construções racionais (as quais muitas vezes alcançam depois)¹⁹. Ou seja, enquanto o racionalismo favorece uma concepção de indivíduo autônomo, senhor de si e produtor da História, elementos formadores da base da política, outros elementos, como a intuição, o sensível e a experiência salientam o aspecto estético da existência comum. Em suma, forjam uma ambiência que favorece a necessidade de vivenciar com os outros emoções fortes.

O retorno das tribos, ou dos rituais impulsionados pela saturação do político, substitui a projeção de energia que antes se dava para o exterior (Deus, Estado, Revolução, Progresso etc.) para o interior (mais apegada ao minúsculo, aos pequenos deuses intercambiáveis e efêmeros). Isso nos revela uma energia ecológica, agregadora de tudo o que compõe a esfera do doméstico como instância de base da sociedade. “Chora-se, ri-se, participa-se à

19. Podemos pensar aqui como os movimentos mais recentes de net-ativismo se institucionalizam, tornando-se muitas vezes partidos políticos, organizações, associações, perdendo a sua dinamicidade.

vontade e sente-se assim em comunhão com a totalidade do corpo social” (MAFFESOLI, 2005, p. 122).

Em síntese, conforme a lógica maffesoliana, na nova mística que perfuma a ambiência atual, a tal cola do mundo, sobre a qual se interrogavam os alquimistas medievais, depois de ter sido da ordem da religião e do político, hoje se exprime na realidade cotidiana, por meio de rituais cujo inventário ainda precisa ser feito.

A fim de colaborar com essa missão, elencamos neste livro uma série de movimentos de net-ativismo que podem ser lidos além da esfera do político, mas que também precisam ser revisitos para além da esfera do banal ou do supérfluo em que tal sociólogo tenta condensar a questão. Seriam os movimentos net-ativistas expressões de novas tribos emergidas no ambiente digital?

Novos significados e formas de conflitualidades

Se os avanços das tecnologias comunicativas vieram fragmentar a concepção unitária da história, proporcionando uma multiplicação de visões de mundo através da cultura de massa, como destaca Gianni Vattimo (1992); colocar em xeque as metanarrativas, segundo Jean François-Lyotard (1988); possibilitar uma lógica transpolítica impulsionada pelo incremento das novas conexões, como ressalta Bragança de Miranda (1998), podemos pensar esta profunda transformação empiricamente, para além dos livros e edifícios acadêmicos, como os próprios teóricos aqui listados sugerem.

Boaventura de Sousa Santos (2001) também contribui para o debate sublinhando a crise da democracia representativa a partir de um olhar voltado para os movimentos ativistas políticos. Em um sentido distinto, porém ainda voltado para a cotidianidade, Michel Maffesoli (2005) propõe uma genealogia do político a fim de compreender a sua transfiguração, que vai desde o seu entrelaçamento com o religioso até a fragmentação do corpo social em tribos diversas. Tais tribos, não mais voltadas para a ideia de progresso, de futuro ou projetadas para o externo como nos tempos modernos, aparecem envoltas por uma sensação de estar-junto, de vivenciar o tempo presente, de voltar o olhar para o interior, o doméstico, o banal da vida pós-moderna.

Em relação ao tema, Michael Hardt e Antonio Negri também corroboram a ideia de que não se sustenta, nos dias atuais, um distanciamento entre teoria e prática. Assim sendo, uma investigação deve avançar em ambos os campos, simultaneamente, já que “há um nível elevado de teorizações que se dão no dia-a-dia nos movimentos, e frequentemente trabalhando com conceitos iguais ou comparáveis ao que estamos explorando” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 96). Tais autores nos instigam a pensar as transformações políticas por meio dos movimentos sociais como redes de cooperação na defesa de bens comuns.

Por essa razão, selecionamos três movimentos que emergem nos primórdios da então chamada cibercultura (LÉVY, 1999), desenvolvendo não apenas ações para além dos limites da dimensão política tradicional como também contribuindo para a teorização da crise da política no Ocidente. Hakim Bey, Luther Blissett e o Movimento Zapatista merecem destaque tanto por terem surgido no contexto temporal e tecnológico analisado pelos autores aqui reunidos, quanto por suas críticas a conceitos tradicionalmente associados à coisa política, como os de *revolução e identidade*.

A partir das contribuições teóricas desses movimentos, ampliamos a discussão sobre os novos significados da política. Dessa vez, retomamos os esforços conceituais em direção à produção de novos sentidos da política diante da crise até aqui retratada, através das teorias propostas por Antonio Negri (2005) no tocante à *constituição do comum*, passando ainda pela redefinição do conceito de *biopolítica* sugerida por Roberto Esposito (2004, 2006).

3.1. Invisibilidade e formas midiáticas de conflitos

Numa investigação sobre um tema em constante transformação, imerso na ambiência das redes sociais digitais, as pistas teóricas cruzam-se, inevitavelmente, com os rastros empíricos. Logo, a fim de trazer ao debate exemplos de novas formas de conflitos que ultrapassam a esfera do modelo político ocidental, apresentamos três casos de net-ativismo, surgidos e disseminados em pontos diferentes do mundo, que nos servem não apenas como mera ilustração para as teorias aqui revistas. Os casos selecionados colaboram, cada um a seu modo, com reflexões direcionadas à própria crise do sentido de política introduzida neste livro.

Os personagens coletivos Hakim Bey e Luther Blissett, assim como o Movimento Zapatista, são fenômenos situados pelo sociólogo Massimo Di Felice (2017) como emergentes do período inicial da internet – não dos seus primórdios em forma de redes militares ou acadêmicas, mas da época de popularização das conexões através de computadores pessoais, a partir dos anos 1990. Enquanto os dois primeiros corresponderiam a uma *fase preparatória* do net-ativismo, o movimento iniciado pelos índios mexicanos de Chiapas estaria relacionado a uma *fase de experimentação* das primeiras formas de conflitos mediadas pelo digital.

Di Felice (2017) explica a fase preparatória como aquela referente ao advento da internet em sua primeira forma, que possibilitou a divulgação e o compartilhamento de textos entre os internautas. Já a fase da experimentação se caracteriza pelas formas pioneiras de conflitualidade social que se difundiram atra-

vés da internet numa espacialidade informático-planetária. Há ainda a fase *web 2.0 e social network*, marcada pela emergência de movimentos de protestos, subversões de vários gêneros e pela constituição de redes eficazes de ativismo digital, a partir do Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, entre outras redes ou plataformas digitais desenvolvidas pelos próprios movimentos²⁰.

Para além do pioneirismo e do frescor das suas propostas, os três casos de net-ativismo que serão apresentados a seguir foram escolhidos por terem contribuído ativamente com a desconstrução de conceitos e a criação de novos significados para ações em rede que escapam da dimensão política.

3.1.1. Hakim Bey

Entre o final de 1980 e o princípio dos anos 1990, contemporâneo ao aparecimento de movimentos como *Association for progressive communications* (APC) – uma rede de redes composta por organizações diferentes do pacifismo – e ao *Tactical Media* – conjunto de manifestações de natureza artística e voltada para a crítica midiática –, surgiu o personagem Hakim Bey. Sob o signo do *cyberpunk*, ele trouxe como lema a criação de *zonas autônomas temporárias* no lugar do tradicional conceito de *revolução*. Para tal, defendia uma proposta de experimentação de espaços de autonomia livre de políticos, conforme sugerido no livro *T. A. Z.*:

20. Abordamos com mais profundidade o tema do net-ativismo na fase da *web 2.0* e dos *social media* no livro: MAGALHÃES, M. *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais*. Lisboa: Coleção ICNOVA, 2018. Disponível em: <https://www.icnova.fcsh.unl.pt/net-ativismo/>.

Zona Autônoma Temporária (2001), que trata de táticas de resistência e estratégias de esvaziamento de poder:

A TAZ é uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la (BEY, 2001, p. 6).

Por negar qualquer pretensão de se constituir como dogma político, tanto no livro citado como em inúmeros textos de estilos heterogêneos assinados pelo mesmo pseudônimo e publicados na internet em diversos idiomas, o personagem foi citado como referência em muitos movimentos que viriam a sucedê-lo ao longo dos anos 1990. Em especial, por conta da sua crítica à constante disputa pelo poder entre os movimentos situacionistas e aqueles ditos revolucionários – estes últimos por basearem os seus discursos nos ideais de rompimento das hierarquias políticas em prol de uma sociedade mais justa e, ao finalmente ocuparem os cargos e prédios públicos, acabarem se consolidando como novas ditaduras. Michel Maffesoli (2005), que abordamos no capítulo anterior, também sinalizou esse paradoxo.

Isso justifica a estratégia proposta por Hakim Bey de liberar temporariamente determinado campo da vida cotidiana, como forma de fugir da alternância entre revolução, governo revolucionário e *status quo* outra vez, investindo numa dinâmica extraordinária, baseada em experiências de pico. Assim, pelo entendimento de que “momentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida” (BEY, 2001, p. 5), tal liberação poderia se desen-

volver tanto num festival, como por meio de um ataque hacker, de invasões de espaços públicos para apresentações artísticas (terrorismo poético) ou de sequestros relâmpagos para realização dos desejos da “vítima”. Nada que precedesse um ponto de origem fixo, alcançasse tamanha visibilidade ou durasse tempo suficiente para despertar um interesse de controle por parte do Estado (nem que objetivasse se chocar diretamente com este).

Ao invés de se constituir como partido político, associação, empresa ou instituição organizada sob qualquer aspecto, Hakim Bey preferiu se lançar anarquicamente como um *bando*, ressaltando a influência nômade dos piratas colocados como referência do livro seu mais famoso, o *T. A. Z.* (2001). A ideia de bando, de identidade aberta e horizontal, que poderia ser apropriada por qualquer membro enquanto assim desejasse, também apareceu na composição de Luther Blissett, outro personagem coletivo situado na origem dos movimentos de ativismo em rede da era digital.

3.1.2. Luther Blissett

Criado com um nome inspirado em uma personalidade do mundo do futebol, cujo fraco desempenho em temporada italiana virou notícia internacional na época, o Luther Blissett teve uma atuação marcante naquele país, entre meados de 1990 e o começo do ano 2000. Porém, as suas ações também foram disseminadas por hackers, ativistas culturais e simpatizantes de outras partes do globo, em especial no continente europeu.

Os membros por trás da identidade coletiva, à qual são atribuídas produções multimidiáticas (livros, discos, clipes, animações

etc.), ataques a sites e projeções de notícias falsas nas pautas dos meios de comunicação tradicionais, seguiam como ideal a criação de uma lenda em torno do “Robin Hood da Informação”. Essa estratégia muitas vezes se aproximava de um outro coletivo, o Tactical Media, que também fez circular a crítica midiática dentro dos próprios media.

O Luther Blissett (...) reunia mais de 400 artistas e escritores europeus que, entre 1994 e 1999, se dedicaram a inventar histórias falsas para enganar a imprensa e mostrar como os jornalistas somos incompetentes (BURGIERMAN, 2016)²¹.

Em outras palavras, esses net-ativistas roubavam a palavra dos grandes conglomerados midiáticos para propagar os discursos daqueles que têm pouco espaço para circular suas vozes. O detalhe é que essa espécie de tomada coletiva da palavra direcionava as ações de guerrilha contra a própria indústria cultural.

Exemplo disso foi a fase de “horrorismo” simulada pelo herói popular na cidade de Bolonha, na Itália. Após receberem centenas de cartas da “população” informando que restos de animas foram encontrados em diversos parques, praças e centros religiosos da cidade, os jornais e programas de televisão da região relataram os acontecimentos sem qualquer apuração minimamente séria dos fatos.

Diversas notícias foram para o ar, bem como crônicas de psicólogos e sociólogos em várias páginas de jornais. O acontecimento

21. BURGIERMAN, D. R. Inversão da Ordem. In: *Super Interessante* (online). São Paulo: 31 de out. de 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/inversao-da-ordem/>. Acesso em: 12 de jul. de 2020.

só foi desmentido depois de uma carta de Luther Blissett, que nada daquilo havia acontecido, o único “horrorismo” daquela história era o sensacionalismo dos media (LUTHER, 2020)²².

Diferente da lógica dos sindicatos, organizações, movimentos de ativismo verticalizados ou partidos políticos, em geral envolvidos por uma necessidade de filiação, inscrição ou contratação, qualquer um poderia ser Luther Blissett, desde que adotasse o nome do personagem em suas ações. Tanto que, após a realização das ações do coletivo, a autoria costumava ser reivindicada através do pseudônimo, sem a atribuição do protagonismo do movimento a uma figura pública real ou a um líder em especial.

Em Roma, dezenas de pessoas sequestram um ônibus e, armados de aparelhos de som, começam uma festa lá dentro. Interrogados, vários deles afirmam ter o mesmo nome: Luther Blissett (BURGIERMAN, 2016).

Entre outros exemplos da atuação do Luther Blissett fora da esfera institucional da política, mas ainda voltada para as ideias de justiça, igualdade e liberdade, estão ações como aquela registrada no XVI Festival de Artes da Finlândia, que leva o nome do poeta nacional Elias Lönnrot. Dias antes do evento, anônimos distribuíram inúmeros bilhetes falsos para o festival entre jovens imigrantes, com informações que anunciavam bebidas grátis e apresentações de strippers. A iniciativa teria atraído milhares de pessoas de fora da elite cultural para o festival, que se apropria-

22. LUTHER Blissett. *Saída de Emergência*. Lisboa, 2020. Disponível em: <http://www.saidadeemergencia.com/autor/luther-blissett/>. Acesso em: 12 de dez. de 2020.

ram do espaço e transformaram o evento em gratuito. A autoria da ação também foi reivindicada pelo coletivo.

Juntamente às críticas relacionadas à identidade e à indústria cultural, Luther Blissett também questionava o próprio conceito de indivíduo, argumentando se tratar da expressão de uma cultura ordenadora e autoritária.

Os nossos nomes têm importância mínima e a das nossas histórias individuais é ínfima. Somos o grupo que escreveu *Q.*, mas não chegamos a constituir o 0,04% do Luther Blissett Project. Além da complexidade da trama e do seu valor alegórico, o livro desperta interesse também pelo fato de ter sido publicado em uma espécie de fórmula copyleft. Surpreendem-se os que ignoram que a crítica da propriedade intelectual é uma pedra angular do LBP (LIPERINNI, 1999, tradução nossa)²³.

Tal movimento, que também se distanciava de um confronto direto com o Estado ou de um projeto de tomada de poder, apresentava-se como um genuíno experimento existencial, um exercício de filosofia prática. Prova disso é que em 1999, após anos de atuação, o personagem propôs aos seus membros a realização de um *seppuku* – uma espécie de suicídio virtual coletivo inspirado no ritual samurai.

A reputação de Blissett pode ser usada por qualquer um que de-seje fazer dela uma arma para as novas guerras de classes: das subculturas juvenis (...) aos camponeses e sem-terras latino-a-

23. Declaração atribuída aos supostos autores de *Q.*, *o Caçador de Hereges* (Einaudi, 1999), acerca do livro assinado sob o codinome Luther Blissett que virou *best seller* mundial. Cf. LIPERINNI, L. Luther Blissett siamo noi. In *LaRepubblica.It* (online). Roma, 06 de mar. de 1999. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1999/03/06/luther-blissett-siamo-noi.html>. Acesso em: 05 de jun. de 2020.

americanos. Não existe nenhum ponto arquimédico a partir do qual revirar o mundo, nenhum sujeito príncipe da revolução, como acreditaram as diversas correntes do comunismo no século XX. (...) A ação pode partir de qualquer ponto, ainda que existam situações geográficas (a inclinação do Pacífico, o sudeste da Ásia) e processos socioeconômicos (a propagação do “trabalho imaterial”) da maior importância estratégica (BLISSETT, 2000, p. 21, tradução nossa).

A ideia era uma forma do movimento se fragmentar em uma miríade de novas identidades coletivas que dessem continuidade às suas propostas, renunciando à lógica identitária, individual e territorial tão criticada em suas ações. Essa iniciativa ressalta ainda a valorização da transitoriedade do movimento, num sentido próximo àquilo que Hakim Bey defende como zonas autônomas temporárias, as quais uma vez nomeadas deveriam desaparecer para brotar em outros lugares.

3.1.3. Zapatismo

A fase preparatória das experiências de ativismo em rede segue rumo ao que Massimo Di Felice (2017) denomina como uma *fase de experimentação* de novas formas de conflitos articuladas em colaboração com as tecnologias digitais, da qual o autor destaca o Movimento Zapatista. O levante organizado em 1994, por índios mexicanos, nasceu como um movimento de resistência contra a entrada do México no NAFTA - North American Free Trade Agreement (Acordo de livre-comércio da América do Norte), coalizão

que afirmava a intenção de reduzir as barreiras econômicas e alfandegárias entre aquele país, os Estados Unidos e o Canadá.

Conhecido também como neozapatismo²⁴, esse movimento de resistência surgiu em defesa de uma gestão autônoma e democrática do território em que seus membros viviam, da participação direta da população nas decisões políticas, da partilha da terra e da colheita. O zapatismo merece destaque na história dos movimentos sociais na internet por ter ultrapassado a esfera da crítica aos *media* para produzir uma diferença qualitativa nas dinâmicas dos conflitos, revelando um novo caráter desse tipo de interação.

Através da divulgação dos seus comunicados nas redes, a fim de envolver outros movimentos sociais globais na luta contra o neoliberalismo, os zapatistas também contribuíram para a teorização da crítica da política ao defenderem não a ocupação dos prédios e cargos públicos, mas o coração de cada mexicano.

Nós não pegamos em armas para ganhar postos ou escritórios ou algum outro lugar importante. Nós pegamos em armas porque não queríamos morrer esquecidos, para que as pessoas escutem as nossas demandas e não esqueçam que neste canto, desta

24. Inspirado na luta do líder revolucionário Emiliano Zapata contra o regime autocrático de Porfirio Díaz, o que desencadeou a Revolução Mexicana de 1910.

25. Trecho da “Carta do Subcomandante Insurgente Marcos e do Exército Zapatista de Libertação Nacional ao General Emiliano Zapata”, divulgada em 10 de Abril de 1997 (dia do 78º aniversário de morte de Emiliano Zapata) e assinada pelo subcomandante Marcos, porta-voz do Movimento Zapatista. A carta foi divulgada na web, sendo reproduzida por diversos meios de comunicação tradicionais, além de revistas científicas como esta referida a seguir: LUCAS, D. (trad.) México – “Aqui estamos, meu General, e aqui seguimos”: vinte anos da carta do Subcomandante Marcos e do EZLN para Emiliano Zapata”. In *Revista IUH Online*. São Leopoldo: 25 de abr. de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/566904-mexico-aqui-estamos-meu-general-e-aqui-seguimos-vinte-anos-da-carta-do-subcomandante-marcos-e-do-ezln-para-emiliano-zapata>. Acesso em 15 de jun. de 2017.

pátria, México, viviam indígenas que estavam abandonados há muitos anos²⁵.

Apesar de sustentar a bandeira de uma transição pacífica, o movimento mexicano ainda registrou episódios de luta armada contra o Estado, especialmente nas ações de defesa das terras pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Porém, a arma mais forte do zapatismo foi o alcance da sua comunicação, que conquistou a adesão da sociedade civil internacional à causa indígena. Massimo Di Felice (2017) afirma que no período em que estavam retirados na Selva Lacandona, os zapatistas estabeleciam as suas relações com a sociedade civil mexicana e internacional através de comunicados assinados pelo subcomandante Marcos ou pelo “Comitê Clandestino Revolucionário Indígena” (CCRI). Logo os textos divulgados via correio eletrônico eram reproduzidos pelos principais jornais do país, chegavam à imprensa internacional e aos cidadãos comuns conectados à internet.

As interações estabelecidas via Internet pelos insurgentes não se limitavam a um simples diálogo, mas se estendiam a uma série de formas originais de participação que, em pouco tempo, conseguiram romper os limites geográficos do conflito e o isolamento histórico das comunidades indígenas descendentes dos maias.

Assim, em agosto de 1994, o EZLN chamou a sociedade civil mexicana – não os partidos ou as instituições – a uma “Convenção Nacional Democrática”, cujo escopo era aquele de discutir a transição em direção a uma nova sociedade. Milhares de pessoas atenderam ao convite e, superando dificuldades, distâncias ambientais e a tentativa de bloquear os acessos por parte do exército federal, transformaram a floresta em um laboratório de intera-

ção para a pesquisa de novas formas de ativismo (DI FELICE, 2017, p. 154-155).

No lugar da constituição de um partido político ou da resolução do confronto através de uma guerra civil, em sua primeira fase de experimentação, o zapatismo marcou a construção de uma nova linguagem. Para o historiador Sebastião Vargas, foi assim que o movimento se diferenciou das guerrilhas latino-americanas tradicionais, na medida em que “não se propõe a conquistar o poder pelas armas e não se propõe a lutar como partido político ao lado de outros partidos políticos tradicionais (...): sua proposta é a construção ascendente de uma sociedade cooperativa e solidária” (VARGAS, 2009, p. 202-203).

O movimento tentava traduzir a América Latina misturando influências, não mais reproduzindo as linguagens comuns adotadas na maior parte dos movimentos de esquerda anteriores. Em seu lugar, investiu em referências da própria cultura indígena e das visões de mundo que fazem parte daquela cultura, até então excluídas do processo de construção das nações vizinhas, que a partir dali passaram a ser disparadas, para todo o planeta, pelas armas digitais.

Se a linguagem ideológica da política moderna ocidental contrapunha, de forma dialética e exclusiva, verdade a verdade, ideologia a ideologia, bandeira a bandeira, líder a líder, a linguagem e a representação lógica dos zapatistas criavam uma linguagem mestiça a que e na qual tinham acesso e voz “todos os mundos” (DI FELICE, 2017, p. 163).

Qualquer um podia se tornar, também, zapatista, assim como

ocorria nos movimentos Luther Blissett e Hakim Bey. Essa abertura revela que o envolvimento da imprensa, de intelectuais e de organizações da sociedade civil internacional não se resumia apenas a uma estratégia de internacionalização do movimento mexicano para pressionar o seu governo, mas correspondia a uma forma de ação capaz de transcender a esfera meramente política.

Apesar de, ao menos num primeiro momento, não ter buscado a consolidação de um projeto político claro, a intenção dos manifestantes voltava-se para a constituição de um modelo de inspiração de resistência para outros povos frente aos interesses dos governos e das grandes corporações. Desde a ocupação da Cidade do México pelos zapatistas em 2001²⁶, movimentos de diversos gêneros difundiram-se mundialmente, reproduzindo formas de conflitualidade sem líderes, vanguardas, partidos ou bandeiras, espalhando um sentimento de não conformação diante da lógica economicista neoliberal.

Além da defesa de uma identidade aberta e de uma construção coletiva da sociedade que não mais excluísse os cidadãos dos processos de decisão política, a globalização de uma causa *a priori* local alçou o zapatismo para além das fronteiras políticas e nacionais. Isso ocorre na medida em que o movimento rompe um modelo de ideologia fechada para propor um conceito de “intuição”, definido como algo tão flexível que pode ser encontrado em qualquer lugar do mundo.

Talvez por isso, a originalidade do movimento zapatista até

26. Na ocasião, a delegação zapatista entrou na capital e ocupou simbolicamente, por vários dias, as áreas libertadas, segundo consta em *A Revolução Invencível* (DI FELICE & MUÑOZ, 1998).

hoje cause controvérsias entre quem pretende abordá-lo, seja midiaticamente ou através de investigação acadêmica, impossibilitando o seu enquadramento junto aos movimentos de esquerda comuns. Tal fato se deve à sua falta de interesse, ao menos inicial, na conquista do poder, à ausência de hierarquia nas ações organizadas plural e horizontalmente, reportadas à sociedade não através de líderes revolucionários, mas de porta-vozes de uma causa coletiva.

A proposta de atuação do EZLN envolvia a superação da lógica política tradicional, recusando os instrumentos clássicos adotados pelos partidos e organizações de esquerda: a política (como arte do compromisso) e as eleições e estruturas hierárquicas do partido (com o objetivo prioritário da luta pelo poder, por vezes conquistado através de revoluções). Pelo contrário, as comunicações proferidas pelo subcomandante explicitavam que o caminho a ser escolhido sempre seria o da dignidade, fosse este o caminho da paz digna, da vida digna ou da morte digna.

Logo, a exemplo do que foi proposto pelos movimentos estudados anteriormente, a estratégia dos zapatistas era desaparecer para se perpetuar em outras caras, outras latitudes e outras histórias. Antes de partir, entretanto, eles deixaram a sua mensagem.

Venham, irmãos. Ir, nós não podemos. Grande é a sua força se fizerem dela uma só. Venham, não haverá fogo para receber seus passos nem fechado estará nosso coração para sua palavra. Venham. Um nome nós temos, já não morreremos, deixem-nos dançar²⁷.

27. Comunicado Zapatista de 12 de Março de 1995, reproduzido no documentário *Zapatista* (1999), no intervalo entre os minutos 50:55 e 51:25.

Porém, mesmo após a decisão de retirada oficial do levante zapatista, o movimento, de fato, não teve um fim. Tanto que, 23 anos após o início da insurreição em Chiapas, depois de longos períodos de especulação sobre a constituição de um partido político – contrariando a inclinação inicial do movimento – o Congresso Nacional Indígena (CNI) mexicano, apoiado pelo EZLN, anunciou a primeira candidata zapatista às eleições presidenciais mexicanas de 2018, María de Jesus Patricio Martinez (Marichuy Patricio)²⁸.

Em um comunicado, o EZLN e o CNI chamaram os indígenas do país a “nos organizar em todos os rincões do país para reunir os elementos necessários para que o Conselho Indígena de Governo e nossa porta-voz seja registrada como candidata independente à presidência do país, e assim fazê-los perder sua festa baseada em nossa morte e fazer nossa própria baseada na dignidade, na organização e na construção de um novo país e um novo mundo”²⁹.

A candidata em questão já atuava como porta-voz do Conselho Indígena do Governo e se lançou com o compromisso de continuar a atuar segundo as decisões tomadas coletivamente pelos zapatistas. A campanha política para a presidência se colocava não com o objetivo de vencer as eleições, reconhecendo desde o início que nem a candidata nem o partido seriam a solução. “A

28. A candidata em questão nasceu na comunidade dos índios nahua em Tuxpan, no Estado de Jalisco. Médica tradicional, desde 1994 é porta-voz da sua comunidade. Desde então, vem atuando em hospitais de comunidades indígenas e militando pelos interesses dos nativos mexicanos.

29. Discurso reproduzido pelo *Portal Vermelho*, em 20 de mai. de 2017, em reportagem intitulada “Zapatistas anunciam candidatura à presidência do México”. Disponível em <https://vermelho.org.br/2017/05/30/zapatistas-anunciam-candidatura-a-presidencia-do-mexico/>. Acesso em: 4 de jul. de 2017.

resposta está em cada pessoa, em cada um de nós, e na mobilização popular – e que pretende, mais do que vencer, levar informações, debate e, pasmem, escutar o povo como principal objetivo” (PAIVA, 2017)³⁰. Logo, a informação e a formação seriam mais importantes que a própria disputa eleitoral.

Sendo assim, após negar durante décadas a participação nas formas políticas tradicionais, o movimento zapatista lançou candidatura à presidência como uma alternativa para a luta indígena, representando mais de 500 tribos mexicanas. “Não é que nos interessem o processo eleitoral, os votos ou ganhar a presidência. Nós queremos voltar a visibilizar a luta indígena, como fez o EZLN em 1994”³¹.

Tal estratégia remete a outra questão fundamental relacionada aos movimentos net-ativistas contemporâneos. Na medida em que se consolidam como um partido político, organização ou instituição estruturada, com líderes e sede bem definidos, tendem a contrariar os princípios a partir dos quais foram criados, deixando a sua configuração como movimentos net-ativistas para se tornarem outra coisa qualquer, sobre a qual, diante do frescor dos casos mais recentes, pouco ainda podemos definir (MAGALHÃES, 2018).

Hakim Bey, Luther Blissett e o Zapatismo, introduzidos de forma resumida neste tópico, levam-nos a refletir sobre a importân-

30. PAIVA, V. Marichuy Patricio: a nova face do zapatismo é mulher, indígena e pode disputar a presidência do México. *Hypeness*, 8 de nov. de 2017. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2017/11/marichuy-patricio-a-nova-face-do-zapatismo-e-mulher-indigena-e-pode-disputar-a-presidencia-do-mexico/>. Acesso em: 13 de jul. de 2018.

31. afirmou Carlos Gonzáles, um dos porta-vozes do CNI, em entrevista reproduzida pela reportagem do Portal Vermelho citada na penúltima nota.

cia de se buscar uma outra linguagem, capaz de contemporizar a emergência de novos fenômenos de ativismo em rede dentro da lógica de comunicação colaborativa inaugurada pelas ligações tecnológicas. No próximo tópico apresentaremos outros caminhos para pensar as contribuições de movimentos como esses, surgidos no princípio da internet, que embora posicionados fora do espectro político – ao menos inicialmente, no caso do zapatismo – são vetores para a aceleração da sua crise até o quadro que vivenciamos hoje.

3.2. Multidões e biopolítica

Vimos, em capítulo anterior, que o sentido da política como algo nascido *entre* os homens se transformou desde a Antiguidade, por meio de experiências políticas totalitárias e excludentes durante épocas e sociedades distintas (ARENDDT, 2002), sobretudo em meio às mudanças ocorridas no interior da modernidade.

Mesmo em tempos mais recentes, que alguns autores denominam como *pós-modernidade* – em atenção às transformações sociais impulsionadas pelas novas conexões tecnológicas –, tal crise permanece no Ocidente. Nomeadamente no que diz respeito à democracia representativa, regime no qual parte da sociedade se sente, de fato, cada vez menos representada pelos políticos profissionais, conforme sugerido pelos diversos autores aqui referenciados (BRAGANÇA DE MIRANDA, 1998; SANTOS, 2001; MAFFESOLI, 2005 etc.) e por uma miríade de movimentos ativistas e net-ativistas que despontam ao redor do globo.

Se tal crise esteve, ao longo das últimas décadas, atrelada a

uma crise de pensamento sobre a própria dimensão da política, cabe-nos aqui destacar dois autores que contribuíram para a ampliação dessa discussão. Antonio Negri (2005), com a sua abordagem sobre a *constituição do comum*, e Roberto Esposito (2004, 2006), através da sua reformulação do conceito de *bio-política*, abordam o problema de forma distinta daqueles que tomam a política como algo que se desenvolve apenas entre os homens ou restrito às instâncias burocráticas em que se situa.

Em *A Constituição do Comum* (2005) Antonio Negri argumenta que, ao tratar de Ciência Política na atualidade, torna-se inevitável recorrer a uma nova terminologia distinta daquela da modernidade, baseada nos conceitos de *soberania*, *Estado-Nação*, *imperialismo* ou *colonialismo*, *cidadania* e *sujeito político*. Tais expressões pouco significariam para contemporizar a situação política dos dias atuais.

A soberania era um conceito que tinha seu próprio caráter absoluto. O Estado-Nação soberano era um Estado que se supunha uma independência quase absoluta, já que tinha a capacidade de fazer a guerra, de cunhar moeda de maneira independente ou de construir cultura de maneira isolada. Hoje todos estes elementos são cada vez menos importantes. Vivemos dentro de um mundo global, dentro de um mundo no qual, com todas as diferenças, os processos de unificação e homogeneização adquirem cada vez mais importância (NEGRI, 2005, p. 1).

Para o autor, o dito sujeito político da modernidade hoje se revela de forma diferente, transformado segundo três elementos. O primeiro corresponde a uma nova *forma de conhecimento e de modelo de trabalho cada vez mais cooperativo*, convertendo esse

sujeito, simultaneamente, em trabalhador intelectual e corporativo, cuja capacidade de invenção intelectual e/ou afetiva tornou-se a principal fonte de valor e riqueza na sociedade produtiva³². O segundo consiste no fato de tal sujeito estar colocado em uma *nova temporalidade*, um tempo considerado unificado, disperso, em que a jornada de trabalho não mais se resume à definição de turnos trabalhados, tomada como medida de temporalidade clássica. Por fim, o espaço de trabalho desse intelectual, que se encontra em atividade além dos turnos estipulados, também foi alterado, convertido em *espaço de trabalho de inter-relações contínuas*.

Já não se trata somente de uma vida de trabalho dirigida por algum ciclo de tempo e de espaço da produção. É uma vida que é regulada, ordenada de alguma forma, por uma espécie de imersão em um fluxo contínuo que chamamos de biopolítico (NEGRI, 2005, p. 2).

O conceito de *biopolítica*, em geral empregado para designar algum tipo de prática política, popularizou-se a partir das contribuições de Michael Foucault. O filósofo francês oferece cinco formulações de política confrontada com outros tipos de poder ou domínio, aparentemente exteriores a esta: o *poder medical* (saúde), o *dispositivo de raça* (guerra), o *dispositivo de sexualidade*, o *dispositivo de segurança* e a *governamentalidade neoliberal* (economia) (FARHI NETO, 2007).

32. Em uma entrevista concedida a Nicholas Brown e Imre Szeman (2016), Michael Hardt e Antonio Negri explicam que o alvo do capital é realmente a produção de relações sociais. “A produção de mercadorias materiais – como geladeiras, carros e soja – são na verdade apenas estágios intermediários do processo produtivo. Os objetivos reais são as relações sociais que essas mercadorias materiais criam ou facilitam” (p. 104).

Diante do uso exaustivo de tal expressão³³, responsável por uma diluição do sentido original proposto por Foucault em uma vastidão de significados – muitas vezes opostos –, o conceito de biopolítica foi renovado, na perspectiva da filosofia política, por Roberto Esposito. Em *Bios: Biopolítica e Filosofia* (2004), este filósofo italiano reporta a origem do termo a três correntes distintas entre si, precedentes à concepção de biopolítica foucaultiana.

A primeira delas estaria relacionada à concepção *organicista* de Estado, anterior à Segunda Guerra Mundial, que era oposta à concepção jurídica de Estado constitucional, tomando a ideia de Estado como um só corpo e um só espírito, com vitalidade relacionada às pulsões naturais e a determinados aspectos raciais e culturais. A segunda seria a concepção *antropológica*, formulada nos anos 1960, que busca associar a civilização e a política à esfera das leis biológicas fundamentais. A terceira consistiria em uma abordagem *naturalística* da política surgida em 1970, na qual a política deve ser regulada segundo as condições naturais do homem e da sociedade, abrindo mão da ideia da tentativa de sua superação.

Na contemporaneidade, dentre os autores italianos que abordam a questão, Roberto Esposito (2006) diferencia, em entrevista publicada pela *Diacritics*, a sua abordagem de biopolítica de

33. O pesquisador Leon Farhi Neto comenta tal processo de desgaste de significado do termo. “Tem sido empregado, em grandes linhas, para qualificar as metafísicas dos genocídios, para caracterizar as políticas de exclusão de grandes parcelas das populações, para designar as forças que formatam nossos corpos, para rotular os modos alternativos de subjetivação de feministas, de homossexuais, de multidões nas academias de ginástica, de presidiários, como a face oculta e denunciada do Estado de direito, como a essência totalitária de toda forma de soberania, como a visão de mundo ocidental que sacraliza a vida individual, como a política de salvaguarda da dignidade da vida, como o movimento de resistência dos corpos aos processos de sua sujeição” (FARHI NETO, 2007, p. 4).

outras duas posições – aquela de Giorgio Agamben e a expressa por Antonio Negri (da qual, entretanto, estaria mais próxima). Um elemento em comum compartilhado pelas três visões, segundo Esposito, é que em cada uma delas a pesquisa da biopolítica começa no ponto em que o trabalho de Michel Foucault foi interrompido, ainda na década de 1970, no intuito de responder a questão deixada no ar pelo teórico francês: qual a natureza e o significado de biopolíticas?

Em poucas palavras, a diferença das abordagens divide-se em: se devemos entender o fenômeno biopolítico como um processo substancialmente positivo, inovativo e produtivo ou como alguma coisa negativa, como um recuo letal da vida.

Onde Agamben acentua o negativo, ou mesmo a trágica tonalidade do fenômeno biopolítico em uma modernidade fortemente desistoricizada – aquela que presta homenagem a Heidegger, Schmitt e Benjamin – Negri, por outro lado, insiste sobre o produtivo, o expansivo, ou mais precisamente o elemento vital da dinâmica biopolítica.

A referência é explicitamente a linha que aproxima Espinosa de Marx e de Deleuze. De fato, Negri imagina que biopolíticas podem contribuir para a reconstrução de um horizonte revolucionário no coração do império, e ao fazê-lo, ele acentua absolutamente o momento da resistência ao poder, em oposição à linha do texto Foucaultiano. Da minha parte, não radicalizo uma das duas polaridades semânticas das biopolíticas em detrimento da outra. Em seu lugar, tenho tentado mover os termos do debate, providenciando uma chave interpretativa que seja capaz de lê-las juntas, enquanto pondera as relações antonômicas entre elas. Tudo feito sem renunciar à dimensão histórica, como Agamben faz, e sem imediatamente colapsar a perspectiva filosófica em direção à política, como faz Negri. (...) a chave hermenêutica para esse paradigma diferente é a imunidade (ESPOSITO, 2006, p. 50, tradução nossa).

No sentido proposto por Esposito, a imunidade pode ser entendida como uma ação particular que protege alguém de um risco ao qual uma comunidade inteira está exposta. O conceito vem da linguagem biomédica, na qual “imunidade é entendida como uma forma de isenção ou proteção em relação às doenças”, e da linguagem jurídica, em que “imunidade representa uma variedade de salvaguardas que coloca aquele que a mantém em condição de intocabilidade frente à lei comum” (ESPOSITO, 2006, p. 50, tradução nossa).

A visão negriana, por sua vez, parte da compreensão de que as formas de vida são consequentes e interligadas umas às outras. Dito de outro modo, o autor considera que a estrutura social e política entra como elemento absolutamente fundamental na vida de cada pessoa, “porque já não é possível distinguir, como se fazia na velha tradição marxista, o valor de uso e o valor de troca; porque estamos totalmente dentro da capitalização e, portanto, da exploração da vida” (NEGRI, 2005, p. 2).

Trata-se, assim, de entender, na integração da sociedade e do trabalho ao capital, o que é hoje a vida, de questionar o sentido da existência e a possibilidade de que a vida aconteça de modo diferente. Um problema, para este filósofo italiano, colocado pela diferenciação entre o *moderno* e o *pós-moderno*, sendo o primeiro aquele mundo que herdamos e superamos, e o *pós-moderno* uma outra situação em que estamos imersos em outra vida, em outra água.

Como categorias para desenvolver uma leitura desta nova realidade, Antonio Negri sugere os conceitos de *multidão*, *comum* e *singularidade*. Mais do que uma soma genérica de pessoas, *multidão* é explicada como um conjunto de singularidades coope-

rantes que se apresentam com uma rede (*network*). Logo, como alternativa ao conceito de conjunto de individualidades, o autor propõe a ideia de singularidades, em suas relações com as outras, na formação desse conjunto. Negri considera que individualidade corresponde mais a uma realidade substancial, que tem uma alma, uma consistência por separação da totalidade, isto é, a algo com uma potência centrípeta.

O conceito de indivíduo é de fato um conceito que é colocado a partir da transcendência em que relação não é algo entre eu, tu e ele, mas uma relação do indivíduo com uma realidade transcendente, absoluta, o que dá a essa *persona* a consistência de uma identidade irreduzível. A multidão não é assim, vivemos com os outros, a multidão é o reconhecimento do outro. A singularidade é o homem que vive na relação com o outro, que se define na relação com o outro. Sem o outro ele não existe em si mesmo (NEGRI, 2005, p. 2).

Ao diferenciar *multidão*, composta por uma multiplicidade incomensurável, de *povo*, sempre representado como corpo social, dentro de uma ideia de unidade, esse filósofo explica o *comum* a partir da valorização daquilo que é singular. Distancia, assim, o seu embasamento de realidades pressupostas – como o velho conceito de *gemeinschaft*, de comunidade profunda, o velho conceito de terra, natureza –, considerando, em seu lugar, que o mundo está feito de singularidades que consistem em relações e que, portanto, existem na medida em que nestas relações aumentamos nossa capacidade de ação.

Tal comum, nessa concepção, busca desconstruir a ideia de humanidade enquanto agente explorador e proprietário, sublinhando

as ações colaborativas nesse mundo compartilhado como resistência à privatização das riquezas, sejam estas fruto ou ferramentas para a produção de afetos, comunicação e imaginação. Conforme acrescenta o pesquisador brasileiro Alemar Rena (2015), se a riqueza comum pressupõe que grande parte do mundo já tenha sido quase completamente apropriada (a superfície da terra, seus recursos naturais, o saber aplicado etc.), uma porção fundamental ainda se encontra aberta para ser experimentada e habitada por uma forma de vida que prioriza a colaboração e o compartilhamento da produção e dos sentidos. E Antonio Negri tenta demonstrar isto, seja por bens comuns como a língua ou o amor.

A exemplo dessa constituição do comum, o filósofo italiano trata do amor³⁴ não em um sentido romântico, vinculado ao erotismo e coisas similares, mas como força ontológica, constituinte do ser enquanto ato de solidariedade. Essa ideia se aproxima do que tratavam filósofos como Espinosa³⁵ ou os teólogos da libertação: “não é identitário, é algo que existe na relação, o que é absolutamente

34. Sobre o tema, Hardt e Negri destacam, em entrevista concedida a Nicholas Brown e Imre Szeman: “Seria possível articular uma série de terrenos que o tema do amor pode abrir no campo da ciência política: amor como livre expressão dos corpos, como inteligência somada ao afeto, como geração contra a corrupção. Mas há um peso cultural que dificulta o desenvolvimento de uma concepção política do amor. Precisamos livrar o conceito dos limites do casal romântico e despejá-lo de sentimentalismo. Precisamos de uma concepção inteiramente materialista do amor, ou de uma concepção verdadeiramente ontológica: o amor como poder da constituição da existência” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 115).

35. “O amor, para Espinosa, está baseado num reconhecimento duplo: este reconhecimento do outro como diferente e reconhecimento de que a relação com esse outro aumenta o nosso próprio poder. (...) E é isso exatamente como concebemos a multidão, singularidade somada à cooperação, reconhecimento da diferença e do benefício de uma relação comum. É neste sentido que dizemos que multidão é um projeto de amor” (HARDT e NEGRI, 2016, p. 116).

fundamental porque nos permite nos colocarmos em uma situação de efetiva abertura da discussão” (NEGRI, 2005, p. 3).

Um dos caminhos para encontrar as características da singularidade contemporânea é buscá-las na sua relação com a cooperação, na análise das condições fundamentais do trabalho informático, do trabalho intelectual aplicado às redes telemáticas, como naquele desenvolvido pelos hackers, considerados os verdadeiros operadores das redes. Na perspectiva negriana, destacam-se algumas dessas características situadas na ética³⁶ e na prática do trabalho dos ativistas em rede, que valorizam uma relação com o trabalho baseada não no dever, mas na paixão intelectual, num entusiasmo alimentado pela referência a uma coletividade de iguais e reforçada pela questão da comunicação em rede.

Mas hoje essa força de trabalho vivo é infinitamente mais caracterizada e se constitui como a força tendencial, como força ascendente. Encontramos essa capacidade de auto-valorização efetiva, *open free source*, na constituição das redes de forma independente e livre. Vejam bem, a Microsoft reagiu a este processo e aterrorizou criando um antagonismo interno, não externo. Mas contra isto se pergunta aos que trabalham com rede de forma independente e livre: contra quem lutas? Não luto contra nada, luto para construir minha realidade, estamos construindo esta realidade (NEGRI, 2005, p. 4-5).

36. “Hackers” aqui são diferenciados do sentido de “crackers”, aqueles que simplesmente rompem, produzem vírus ou invadem os sistemas. Segundo Negri (2005), inúmeros autores explicam a ética hacker pelo viés da recusa das ideias de obediência, sacrifício e dever que sempre foram associadas à ética individualista, à ética protestante do trabalho. No sentido contrário, o filósofo italiano entende que os hackers substituem essa ética não de uma maneira egoísta, mas por um novo valor que prega que o trabalho é mais alto quanto maior seja a paixão que ele desperte.

Todo o restante não se trata de algo irrelevante, na opinião de Antonio Negri, sobretudo no confronto entre o que é propriedade privada e propriedade pública frente às novas formas de propriedade flutuantes em torno de redes cada vez mais globalizadas – que teriam convertido o conceito de propriedade privada em um obstáculo claro, preciso e contínuo à expressão do prazer de trabalhar. A propriedade comum, do ponto de vista jurídico, é definida como uma propriedade pública que, em lugar de ter padrões públicos ou donos públicos, é de sujeitos ativos naquele setor ou naquela realidade, sendo administrada por eles. Dito de outro modo, é essa atividade através da qual os sujeitos administram ou gerem, por exemplo, a rede de transportes urbanos: porque a rede de transporte urbanos é deles, porque o comum se tornou ou é reconhecido como uma condição para a vida, uma condição biopolítica.

O que significa, por exemplo, uma metrópole sem transporte? Nada. O transporte urbano, sobretudo nas grandes metrópoles, é o transporte que dá a dignidade, a possibilidade de circular rapidamente nesse espaço. No espaço da comunicação são a informática e a telemática as que possibilitam essa propriedade comum. A propriedade comum não passa simplesmente pelo Estado, passa pelo exercício que as singularidades fazem desse espaço comum, pela maneira de exercer esse espaço comum. Não depende de etapas no sentido de primeiro fazermos isto e depois fazermos aquilo, como durante tanto tempo ensinaram muitas dogmáticas socialistas (primeiro fazemos isso e depois aquilo e aquilo outro será possível depois de fazer aquela outra coisa). Não é verdade. Agora se trata de pôr em movimento tudo a uma só vez (NEGRI, 2005, p. 5).

No sentido proposto, para além das fronteiras referentes à propriedade pública, a definição jurídica do comum é aquela que possibilita fazer atuar dentro do caráter público a construção de espaços comuns reais, que são estruturas comuns, e fazer atuar nesses espaços de vontade a decisão, o desejo e a capacidade de transformação das singularidades. A constituição do comum forma-se através das redes cooperativas criadas e autogerenciadas por pessoas distintas interligadas por um interesse maior, público, que canaliza o movimento e a comunicação de singularidades. “É esta participação, esta capacidade de assumir pelas próprias mãos as condições biopolíticas da própria existência, do próprio modo de trabalhar” (NEGRI, 2005, p. 6).

Como exemplo, o autor relata a sua experiência na greve de transportes públicos em Paris, no inverno entre 1995 e 1996. A mobilização, inicialmente em torno da defesa corporativa do serviço público, dos empregados do metrô e dos transportes de superfície, em pouco tempo teria se transformado em uma luta coletiva contra a privatização dos serviços públicos e em defesa do que estes representavam para os cidadãos da capital francesa. Os governantes teriam feito de tudo para intervir na mobilização, incitando inclusive protestos de usuários do serviço contra a paralisação dos transportes públicos, sem qualquer êxito.

Na neve, 8 milhões de parisienses se deslocavam com automóveis particulares, que paravam nos pontos de ônibus ou nas estações de metrô, abriam as portas e levavam quatro ou cinco pessoas até onde necessitavam ir. Isto se prolongou durante três meses e isto é a constituição do comum (NEGRI, 2005, p. 6).

A concepção de Antônio Negri em torno do comum transcende aqui a sua referência a elementos identitários ou orgânicos, a fim de se constituir em um reconhecimento do outro, por uma relação com o outro que se desenvolve nessa realidade. O filósofo costuma denominar essa realidade como *multidão*, como uma série de elementos presentes na constituição desse comum, voltada para a separação entre sociedade civil (social) e Estado (político), engendrada na produção de diferenças, invenções e modos de vida, na explosão de singularidades, conforme descrito no livro *Multidão* (2005), escrito em colaboração com Michael Hardt.

Seria um contra-senso exigir que a multidão se torne a ‘sociedade civil’. Mas seria igualmente ridículo exigir que forme um partido ou qualquer estrutura fixa de organização. A multidão é uma forma ininterrupta de relação aberta que as singularidades põem em movimento (...) A imaginação da multidão predispõe as subjetividades para uma ação comum diante da crise (HARDT e NEGRI, 2016, p. 99).

Para construir coletivamente esse comum, o filósofo italiano coloca em questão a tradição de tomada do poder, por pensar que não existe uma homologação possível entre o poder e o comum. Isso porque o primeiro é entendido como uma unificação hierárquica, constantemente restritiva, englobadora, mistificadora e destrutiva das singularidades e da capacidade de determinar a renovação através, justamente, da contínua construção singular do comum. “(...) como é possível imaginar um processo revolucionário que não esteja dirigido de maneira paranóica para a tomada de poder senão que esteja organizado de maneira criativa através de uma gestão do comum, de um exercício do comum?” (NEGRI, 2005, p. 6).

Os movimentos net-ativistas aqui listados podem ser compreendidos como manifestações em volta daquilo que o filósofo denomina como constituição do comum, já que não necessariamente trazem como lema a tomada revolucionária de poder. Fenômenos que se aproximam da ideia de considerar as estruturas de governo como um espaço aberto no qual devem exercer continuamente pressões com o objetivo de transformar o governo em governança: não mais concebida como uma forma de administração apenas atenta às diversidades, capaz de resolver ponto por ponto e de maneira paternalista ou funcional os problemas, mas aquela com contradições abertas, que devem assim permanecer.

Embora o autor considere a relação entre movimentos e governos como algo em crise, a dificuldade de avanço de um processo político alternativo ou *altermundista* reside na própria ideia de comum que se começou a elaborar e na maneira como vamos conseguir determinar as novas aberturas. É preciso, portanto, atentar para os problemas sociais vinculados às novas formas de trabalho, às consequências da precarização geral, às novas divisões sociais, ao aumento da miséria e da pobreza, substituindo os antigos dogmas por uma gestão do bem comum, próxima à construção aberta de uma razão biopolítica originada no interior dessa nova realidade.

Esta razão biopolítica, em minha opinião, supõe três coisas: antes de mais nada, esse reconhecimento fundamental de que não é mais possível um desenvolvimento canônico que não seja com base em uma apropriação social dos bens comuns; em segundo lugar, a dimensão biopolítica como tal dos corpos e não da ideologia, questão que se converteu em absolutamente prioritária; em terceiro lugar, que haja várias questões relativas à liberdade,

etc. que são totalmente internas ao novo modo de trabalhar e que são mantidas e devem ser desenvolvidas (NEGRI, 2005, p. 7).

A exemplo do Movimento Zapatista abordado no tópico anterior, o que interessa a Antonio Negri são as realidades historicamente derrotadas, ainda que sempre vivas ou sempre vencedoras a partir da perspectiva do pensamento e das suas experiências de resistência. Nesse universo incluem-se dos movimentos rebeldes internos nos países coloniais aos movimentos emergidos nos países colonizados, na América Latina, na Índia ou na China, na experiência de comunidades que sempre viveram dentro da derrota, sob a repressão, mas propunham continuamente modelos alternativos para além das utopias modernas. “Estas ideologias derrotadas, estas realidades esmagadas podem converter-se em elementos de construção do novo porque este novo é extraordinariamente semelhante à idéia de liberdade, de comum que existiu nesse passado” (NEGRI, 2005, p. 7).

Com base nas contribuições deste filósofo propomos a transição da crise da política na pós-modernidade para a sua inscrição na era das redes sociais digitais. Conforme adiantamos aqui, a nossa retrospectiva acerca das modificações do sentido de política, a partir da perspectiva de autores distintos, não ambiciona outra função senão a de sugerir significados sobre a relação entre o comum social, a comunicação e a política antes mesmo da atual expansão de movimentos net-ativistas por todo o globo. Tal recuo representa uma etapa fundamental para entender não somente o contexto no qual tais movimentos emergem, mas os próprios discursos e as dinâmicas de interação desenvolvidas por seus membros.

3.3. Considerações sobre a agonia da política em tempos digitais

Para pensarmos a relação entre o net-ativismo e a política torna-se fundamental lançarmos um olhar sobre o significado dessas novas formas de conflitualidades nas redes sociais digitais. O percurso proposto conduz-nos, na qualidade de pesquisadores participantes digitalmente conectados, a três questões-chave para a compreensão do cenário contemporâneo. O net-ativismo é uma ação política? Qual a mola propulsora das ações colaborativas em rede? O que vem a ser a política nos tempos do net-ativismo?

Como ponto de partida para essas reflexões convém reconhecermos a existência de uma visão mais humanista, que vem desde a atividade filosófica de Sócrates, perpassa todo o pensamento medieval (Santo Agostinho), entende-se ao cogito cartesiano e à filosofia moderna (DI FELICE e PIREDDU, 2010). Esta linha de pensamento, característica da tradição europeia ocidental separa, de um lado, os usuários; do outro, as técnicas – o que nos levou a observar, até muito recentemente, as tecnologias de comunicação e interação contemporâneas como um universo maquínico, frio e externo a nós.

O próprio termo “utilizadores”, popularmente empregado em Portugal, assim como a expressão “usuários”, no Brasil, ou mesmo o originário e ainda atualmente adotado “users”, nos países de língua inglesa, contribuem para a impressão de que as novas tecnologias são meras ferramentas utilizadas pelos homens.

No caso do net-ativismo, uma leitura mais humanista do fenômeno ainda o observa como uma atualização do ativismo tradicional – cujas primeiras associações a conotações políticas dos termos “ativismo” e “ativista” teriam surgido na imprensa belga, em 1916, pelo menos cinco décadas antes do surgimento da ARPANET³⁷. Para os autores que reproduzem a tradição europeia ocidental, o net-ativismo experimentado hoje seria nada mais que o ativismo tradicional conectado, alterado pela incorporação das novas tecnologias comunicativas. Em outras palavras, como se a luta ativista de outrora tivesse se apropriado das redes sociais digitais como uma espécie de megafone digital, um simples amplificador das suas vozes e das bandeiras que defende.

Contudo, propomos uma alternativa a essa linha de pensamento. Ainda que a abordagem tradicional reconheça as possibilidades de comunicação com alcance global e em tempo real surgidas com a popularização das redes sociais digitais – blogs, YouTube, Twitter, Facebook, Instagram etc. –, as suas teorias não mais abarcam a complexidade de uma sociedade digitalmente conectada, na qual as redes ganham a dimensão de um novo sistema operativo social (RAINIE e WELLMAN, 2012).

Frente a esse entendimento, adotamos uma linha de pensamento pós-humanista, que busca um distanciamento de dicotomias como homem *versus* natureza, homem *versus* técnica, natureza *versus* técnica, para pensar essas relações dentro de uma ordem ecológica. A partir de então, destacamos a importância de

37. Primeiro modelo de rede de computadores, construído em 1969, no contexto da Guerra Fria, com o intuito de transmitir dados militares sigilosos e interligar os departamentos de pesquisa por todo os Estados Unidos.

investigar o net-ativismo sob uma ótica que transcenda a ideia de uma simples atualização das antigas práticas ativistas na ordem das novas tecnologias.

Tratamos, aqui, de uma espécie de “neo-ativismo”, uma nova lógica colaborativa engendrada por ações em rede desenvolvidas não apenas por simples usuários, mas pelos membros dessas redes, humanos e não humanos (LATOURE, 2012). Por meio de uma colaboração entre dispositivos tecnológicos, sites, plataformas, blogs, vírus, algoritmos, perfis no Youtube, Twitter, Facebook e Instagram, tais membros são responsáveis por construí-las e alimentá-las, trabalho que vem sendo desenvolvido desde os tempos da contracultura – movimento que impulsionou o surgimento da *cibercultura* (LÉVY, 1999), como a cultura das redes ficou conhecida inicialmente.

Somos nós, membros dessas redes, que nas dinâmicas de interação com actantes de outras naturezas ajudamos a aperfeiçoá-las, a partir de novos recursos de engajamento social. De um outro modo também somos nós, ditos “usuários”, que observamos as nossas práticas cotidianas serem cada dia mais transformadas pelo digital. Somente através dessa constatação elementar, acerca da transformação contínua e mútua em curso em tempos de redes sociais digitais, podemos compreender como tais tecnologias colaborativas ultrapassam a fronteira de uma ferramenta qualquer, utilizada em prol de uma causa, para se constituírem como elementos ativos para uma nova forma de ativismo em rede, capaz de projetar bem mais que múltiplas bandeiras.

Após mais de cinco décadas de criação da Internet, experimentada pela primeira vez em um computador de dimensões

gigantes operado apenas por militares e cientistas, comemoramos também a possibilidade de participar de grupos net-ativistas desde o ponto no qual nos encontramos para qualquer lugar do mundo. Diferentemente de cinquenta anos atrás, esse processo de interação hoje está acessível a qualquer cidadão comum, conectado à inteligência coletiva (LÉVY, 2000), através dos seus dispositivos móveis de conectividade – tablets, smartphones, relógios, óculos e o que mais a internet das coisas reservar para um futuro próximo.

Pontuar as transformações ocorridas em um espaço de tempo tão curto – no modo de fazer ativismo de uma época anterior à internet em comparação com as ações colaborativas digitais contemporâneas – torna-se, portanto, um caminho preciso para compreendermos a essência do net-ativismo. A partir dessas distinções, podemos refletir a relação entre o ativismo em rede e a política na era digital.

3.3.1. Net-ativismo: dos primeiros rastros a ecos recentes

As primeiras ações net-ativistas surgiram, simultaneamente, em diversos pontos daquilo que Marshall McLuhan (1964) teria anunciado como a aldeia global do final do século XX. Obviamente, devido ao contexto social da época e às próprias limitações das tecnologias colaborativas – se comparadas com as possibilidades atuais –, essas ações despontavam no mapa mundi de um modo ainda lento e bastante experimental. Como exemplo, podemos citar os personagens midiáticos Hakim Bey e Luther Blissett, apresentados em tópico anterior.

Em suma, os membros dessas redes, escondidos pelo anonimato próprio da internet, assinavam os comunicados e reivindicavam autorias das ações como se todos fossem personagens únicos – ainda que houvesse milhares de identidades por trás do mesmo codinome –, o que já apontava para uma estrutura de colaboração horizontal típica das ações de net-ativismo. Tratavam-se de personagens que, em comum, também traziam em si o espírito pirata, aquela essência desbravadora dos mares digitais sem território fixo, uma forma de terrorismo poética, uma atitude cyberpunk, uma existência fora dos rótulos e dos lugares comuns.

Tais elementos são ainda hoje preservados por grupos net-ativistas mais recentes, como o Anonymous ou o LulzSec Portugal. Esses grupos contemporâneos, com ramificações em todo o mundo, são responsáveis por hackear as páginas de grandes empresas e instituições públicas no maior estilo “quanto mais secreto, melhor de revelar”. Como no caso em que uma lista de membros da Maçonaria Portuguesa foi relevada por membros do LulzSec Portugal.

Na ocasião, nomes de mais de 1900 maçons foram divulgados através de e-mail em 1º de setembro de 2012, descobertos por meio de uma denúncia anônima recebida pelo grupo net-ativista meses antes, em 25 de Junho do mesmo ano. No comunicado elaborado pelo LulzSec Portugal e publicado no Tugaleaks – uma versão portuguesa do site independente Weakleaks –, os net-ativistas diziam que a lista com nomes da área dos *media*, empresários, políticos e policiais não havia sido obtida por uma invasão do grupo às contas da Maçonaria, contrariando o que estava sendo divulgado pela imprensa nacional, mas sim enviada por

alguém de dentro da própria organização maçom. O comunicado transmitia a seguinte mensagem:

Irmãs e Irmãos, seres universais semelhantes a nós e a todos. Os segredos da eternidade não são segredos na era da informação, mas sim senso comum quando há bom senso. A árvore da vida liga-nos a todos do mesmo modo e mesmo sem mestres, rituais ou iniciações nós atingimos estes conhecimentos e todo o conhecimento nos é acessível através do estudo, da experiência e da meditação profunda. Somos do povo, verdadeiramente auto-didactas. (In)felizmente não temos nome, nem mestres, nem líderes... somos livres. Viemos por este meio transmitir uma mensagem aos Maçons portugueses: não temos medo que a nossa identidade seja revelada, mas de livre vontade nos daremos a conhecer a público se para isso acabassem as sociedades secretas, secretismo governamental e empresarial, pois numa sociedade democrática nada disso faz sentido. Só abre portas para que a corrupção interna ao mais alto nível saia ileso. (reminding Sabu) Talvez esteja na altura de acabar Todo o secretismo e Todos nós tirarmos as máscaras³⁸.

Esse clamor demonstrado por grupos como o LulzSec Portugal acaba por refletir, ainda que não seja de forma explícita, reflexos dos movimentos net-ativistas pioneiros, como o Hakim Bey e o Luther Blisset. Através do anonimato característico desses grupos, tal *modus operandi*, combinado às mensagens veiculadas, demonstram que, muito além de uma guerra em prol dos *softwares* livres, os net-ativistas defendem a liberdade de expressão e a ruptura das informações sigilosas e privilegiadas. Isto é, são formas de contestar as instituições públicas, privadas e os órgãos

38. Disponível em <http://pm2012pt.forumpratodos.com/t7-mass-share-das-13h00>. Acesso em: 14 de set. de 2017.

governamentais em crise desde a modernidade, acentuada pelo incremento tecnológico – conforme realçado no debate sobre a crise das metanarrativas, por Jean François-Lyotard (1988), e na multiplicação das visões de mundo através da cultura de massa, abordada por Gianni Vattimo (1992).

Um segundo marco inicial importante no percurso do net-ativismo, responsável por projetar o que Manuel Castells (2013) denomina hoje como “redes de indignação e esperança” a nível mundial, remete ao movimento zapatista aqui tratado. A luta indígena mexicana se expandiu conectando-se a outros movimentos sociais globais, permitindo o acesso a informações e a atuação conjunta da sociedade civil internacional.

Essa participação coletiva através dos meios digitais teve um papel ativo no conflito entre o governo do México e as comunidades indígenas (DI FELICE e MUÑOZ, 1998), inibindo a repressão policial violenta ao movimento graças à pressão dos protestos em embaixadas de diversos países fora das fronteiras norte-americanas. Além de projetar o que era considerado uma luta local para a agenda midiática de distintos contextos socioculturais, a globalização do movimento ainda contribuiu para a propagação de uma linguagem latino-americana ainda pouco conhecida fora dos seus limites geográficos.

Essa busca por uma nova linguagem, que trocou os fuzis de uma luta armada por palavras disseminadas na Internet, foi destacada inclusive em uma canção de um grupo musical brasileiro que faz referência à importância das redes no movimento zapatista. “Desafiando Roma”, do Mundo Livre S/A, uma das bandas precursoras do movimento cultural Manguê Beat, traz em seu

próprio título uma convocação a desafiar a ideia de império. Isto é, desafiar tudo o que um padrão cultural, social e econômico externamente imposto representava para aquele povo.

Salve Marcos!

Salve, salve!

Combatente da contra-informação

Envenenando as redes

Cyberpunk com fuzil na mão

Disseminando a contra-hegemonia

Salve Marcos!

Salve, Salve!

Essa parte do texto eu ainda estou maquinando

Tem que ser direto e epidêmico

Não esquecerei de mencionar os banqueiros americanos

César há de tremer

Viva México!³⁹

Tanto no caso do movimento zapatista, surgido em meados dos anos 1990, quanto na Primavera Árabe, irrompida no final de 2010 – já no contexto tecnológico dos *social media* –, a essência dos fenômenos não esteve centrada numa disputa política pelo poder. Pelo contrário, ainda que os dois movimentos estivessem separados não apenas por um par de décadas, como por posições geográficas, aspectos socioculturais e econômicos distintos, ambos questionavam sim, a estrutura hierarquizada de poder, a

39. “Desafiando Roma”, Mundo Livre S/A. Álbum *Guentando a ôia* (1996). Excelente Discos.

manutenção da autoridade e a exclusão dos anseios do povo, sem necessariamente lançar partidos ou figuras heroicas responsáveis por substituir os postos de comando então existentes.

Esse clamor pela participação popular nas decisões do Estado conquistou no México, em 1996, o Acordo de San Andrés sobre Direitos e Cultura Indígena, comprometido em modificar a constituição mexicana para outorgar direitos aos povos indígenas sobre autonomia, justiça e igualdade. Já do outro lado do globo, durante a Primavera Árabe iniciada na última década, foram impulsionadas transformações democráticas de diversos países do Norte da África e do Oriente Médio, com a derrubada de ditadores há décadas no poder.

Entretanto, apesar de certos avanços alcançados pelos movimentos, não podemos afirmar que as suas lutas tiveram o seu fim decretado – ainda que muitos tenham se desmanchado no ar, formado outros agrupamentos ou renovado as suas reivindicações até por canais institucionais. Esses casos foram destacados para lembrarmos que a espinha dorsal desse *networked activism* – ou seja, o net-ativismo como uma ação que se desenvolve em rede (no que diz respeito ao social, isto é, com a colaboração entre atores e actantes, humanos e não humanos) e nas redes (uma vez que essas colaborações nascem e propagam-se pelas redes digitais) – está na forma como o próprio ativismo é transformado pelas tecnologias comunicativas.

Muito além de recursos, ferramentas ou plataformas, tais tecnologias representam em si parte dessa transformação. Através delas e, ao mesmo tempo transformados pela interação com os meios digitais, somos capazes de renovar os conceitos de parti-

cipação, espaço democrático, identidade coletiva e de estratégia política, de ressignificar as formas de ação social através desses movimentos (MCCAUGHEY E AYERS, 2003).

3.3.2. Net-ativismo e política

A partir de uma explanação do conceito de net-ativismo e de um recuo histórico pelos seus principais marcos, a fim de compreendermos as características dos movimentos net-ativistas mais recentes, finalmente chegamos à reflexão acerca do fenômeno e da sua relação com a política.

Alguns teóricos mais tradicionalistas, a exemplo de Manuel Castells (2013) e Tiziana Terranova (2004), pensam esse agir coletivo como situado na dimensão de uma natureza política, “onde as dinâmicas globais de um meio de comunicação capilarizado podem ser usadas produtivamente como um tipo de terreno comum – permitindo relações de compossibilidade como também ações coordenadas” (TERRANOVA, 2004, p. 156, tradução nossa). Natureza esta em que um grupo de atores sociais, reunidos por um propósito específico, articula-se em rede para atingir os seus objetivos, num “encontro cego com cada qual, e com o destino que elas [as pessoas] queriam forjar, afirmando o seu direito de fazer história – a sua história” (CASTELLS, 2013, p. 20).

Todavia, percebemos como essas motivações configuram um leque amplo. Os movimentos podem ser fomentados por questões que vão desde o apoio ao boicote à dívida portuguesa com a União Europeia até mesmo a um ato em repúdio a um gato queimado vivo em uma festa folclórica do concelho de Vila Flor, em Portugal.

Pode ganhar as ruas com uma passeata contra as medidas de austeridade impostas pela Troika ou protestar contra o fechamento de uma casa de ginja no centro de Lisboa, capital do país.

Essa visão do ativismo em rede como um agir político observa um homem em ação, articulado com outros homens através de um suporte tecnológico, para sair de uma condição de isolamento e posicionar-se politicamente sobre questões diversas. Em comum com a reflexão que provocamos aqui, essa visão tradicional compreende o net-ativismo como um agir em rede, como uma ação coletiva, embora ressaltamos a participação dos não humanos também nesse debate.

Sob uma perspectiva mais ecológica, contudo, o elemento rede não pode mais ser reduzido a uma espécie de amplificador das posições políticas dos usuários mundo afora, como destacamos inicialmente no presente artigo. Ainda que a leitura tradicional do agir político tenha os seus fundamentos, não contempla mais as transformações provocadas por um papel ativo dessas redes, que não apenas são transformadas pelo agir do homem, mas também são transformadoras desse próprio agir.

Frente a uma lacuna nas reflexões sobre esse agir coletivo para além de uma visão do homem como ser político, surge a teoria da ecologia da ação em rede (DI FELICE, 2017). A linha de pensamento em questão desloca a política como unidade de medida de todas as coisas – leis, comportamentos, estudos –, papel anteriormente desenvolvido pela religião, para pensar a tecnologia não como substituta equivalente dessa medida, mas a relação entre a técnica, o homem e a natureza de forma colaborativa, numa lógica reticular.

Massimo Di Felice (2017) explica que as formas de comunicação wi-fi, RFID, via satélite, internet das coisas etc. contribuíram para expandir as dimensões do social, participando da construção de um novo tipo de ecologia estendida a toda a biosfera. Desse modo, as dimensões, características e qualidade das interações sociais se transformam, dando visibilidade à contribuição dos não humanos na construção das agregações sociais e coletivas.

Se a internet veio impulsionar uma forma de ecologia da interação, que ultrapassa a barreira do político para abarcar preocupações que passeiam pela temática ambiental, questões de gênero, sexualidade e até da ginjinha de Lisboa, torna-se necessário ampliarmos os nossos percursos teóricos a fim de que sejam contemplados esses novos modos de ação mais complexos.

A problematização dessas duas visões distintas sobre o agir em rede – na primeira, visto como uma ação política; na segunda, como ecológica –, levou-nos a investigar as experiências net-ativistas sob a perspectiva das novas demandas por participação. Porém, reconhecemos que seus significados não se esgotam por aí. Ora, o net-ativismo pode sim tratar de questões políticas – e o tema vem sendo predominante em muitos contextos onde se vivencia uma efervescência no cenário político-econômico –, mas esse agir plural demonstra estar mais relacionado a um tecido socialmente conectado, com fios de naturezas distintas.

O sociólogo Bragança de Miranda (2010) endossa essa transcendência do pensamento da natureza política do net-ativismo, ao afirmar que o fenômeno pode ser observado tanto pelo viés da sua natureza técnica, relacionada aos hackers e às suas demandas por softwares livres; da sua natureza teórico-crítica, do cam-

po dos direitos civis, e da sua natureza estética, correspondente ao âmbito das subjetividades, das artes e dos afetos em rede.

Tratamos, desse modo, de um novo tipo de participação que supera a lógica da pauta de reivindicações para experimentar uma vivência mais interativa, ao mesmo tempo local e global, de essência conectiva. E nesta visão é importante percebermos que o net-ativismo não apenas se apropria das redes, mas nasce nas redes, a exemplo de diversos movimentos, mesmo os de temática predominantemente política, como o Movimento 5 Stelle, na Itália; a Primavera Árabe; o 15-M, na Espanha; o Occupy Wall Street, nos Estados Unidos, ou as Jornadas de Junho de 2013, no Brasil.

Embora, com o tempo, alguns desses movimentos tenham se consolidado como uma espécie de partido político e se desvirtuado da sua essência horizontal e transformadora, não podemos ignorar o fato dos fenômenos terem emergido como esforços de construir uma política que começou nas redes, com críticas aos movimentos tradicionais em questão. Dentre as propostas de alguns desses movimentos, destacamos:

- Não pode ser filiado a partido político;
- Não pode ter problemas na Justiça (Ficha Limpa);
- 70% dos salários dos representantes eleitos devem ser devolvidos para projetos sociais;
- Criação de projetos midiáticos de televisão e rádio online para os movimentos;
- Participação popular, via plataformas digitais, na elaboração de leis e em tomadas de decisão.

Na medida em que Ronaldo Lemos e Massimo Di Felice (2014) levam a discussão a novos patamares, sugerindo o desenvolvimento de uma pós-política, propõem o aprofundamento do debate sobre um novo agir que conecta inteligências humanas, tecnológicas e territórios com toda a biosfera. Essa ideia reflete uma visão dos movimentos fora da lógica de alternância de governos, ao passo em que elenca diversos exemplos de casos que não disputam eleições, não elegem representantes, mas estão ligados a uma forma de interação tecnológica que exprime um tipo de ecologia social distinta da tradicional.

Para concluir, entre visões distintas que compartilham pontos de interseção sobre esse agir em rede, percebemos que, em sua relação com a política, o net-ativismo contemporâneo se concentra em desafiar a soberania dos governos, empresas e instituições. Ao mesmo tempo em que esses movimentos desafiam o governo vigente, com a produção de críticas na internet, organização de protestos, disseminação de escândalos sobre determinados políticos e contra a dicotomia esquerda *versus* direita, também estão a desafiar o modelo de cultura política ocidental.

É como se não nos bastasse eleger um representante, dentre as opções oferecidas por um partido – afinal, todos podemos nos candidatar, mas poucos teríamos fundos disponíveis para financiar campanhas, o que nos resigna a escolher um dos candidatos – a cada quatro anos. São sinais de que a lógica da democracia representativa sinaliza, há muito e cada vez mais, marcas de saturação.

Queremos participar diariamente. Opinar sobre situações – políticas, sociais, culturais, econômicas, midiáticas etc. – quantas vezes acharmos necessário ao longo do dia. Participar das

ações colaborativas que envolvem desde um fechamento de uma casa de Ginja até uma campanha anti-racista, contra a violência direcionada às pessoas negras nos Estados Unidos (Black Lives Matter) ou no Brasil (Vidas Negras Importam). Estamos em rede para construir novos sistemas – ou, quem sabe, novas ecologias.

Isso mostra, de um lado, como a política agoniza em tempos de net-ativismo; do outro, como nós nos agonizamos com a política vigente. Para a política não morrer, as empresas, as instituições ou a própria Maçonaria sobreviverem, precisam se reinventar nessa lógica reticular, participativa, onde não cabem mais a simples representação, o sigilo de informação e os discursos de uma só voz.

Agradecimentos

Aos professores e amigos, orientadores da tese de doutorado que originou este livro, José Bragança de Miranda e Massimo Di Felice, por estimularem a minha essência pirata, o meu navegar livre por rotas pouco conhecidas em mares digitais, com a segurança de contar com companheiros de tripulação anárquicos e atópicos – certamente por isso tão instigantes.

Ao professor, editor e tio Henrique Magalhães, pelo incentivo às publicações, pela revisão incansável da tese em questão e pelos demais apoios nos maremotos em águas estrangeiras, toda a minha gratidão.

Aos professores e também amigos Cláudio Cardoso de Paiva, Nadja Carvalho e Wellington Pereira (*in memoriam*), da Universidade Federal da Paraíba, por terem, ainda na Graduação, plantado a semente da pesquisa, regando-a no Mestrado e ao longo dos inúmeros e provocativos diálogos que se estenderam desde então.

Ao Centro de Pesquisa Atopos, da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP), e ao Instituto de Comunicação da Universidade Nova de Lisboa (ICNOVA/UNL), redes fomentadoras de uma inteligência coletiva essencial para a ampliação dos nossos horizontes. Ao ICNOVA agradeço ainda a publicação, em Portugal, de parte da minha pesquisa doutoral em livro, intitulado *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais* (Coelção ICNOVA, 2018).

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), instituição financiadora da pesquisa que originou este livro, responsável por levar o nosso olhar do Tejo (Portugal) ao Mar Mediterrâneo (Itália), do Mediterrâneo aos mares do Atlântico (Brasil), com um cruzamento de informações além-mar capaz de ampliar a visão do investigador para a pesquisa e para o mundo – inclusive para perceber como esses universos nunca deveriam estar dissociados.

À Universidade Lusófona do Porto, por possibilitar as minhas primeiras experiências de docência em terras portuguesas, pelas oportunidades de colaboração com eventos e publicações sobre o Net-Ativismo.

A todos os amigos de Portugal, por mostrarem que existe família fora do Brasil e vida além da tese. Aos meus amigos e familiares do Brasil, em especial à minha mãe, Helena, que nunca me deixa me perder na volta. Ao meu amor, Kassio, companhia leve nesse nem sempre tranquilo navegar.

Referências

Livros, capítulos de livros e artigos científicos

ADORNO, T. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001 [1951].

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialéctica do esclarecimento: Fragmentos filosóficos* (versão online), 1969 [1947]. Disponível em: https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf.

ARENDT, H. *O que é política?* Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (versão online), 2002 [1993].

BEY, H. *TAZ: Zona Autônoma Temporária, anarquismo ontológico e terrorismo poético*. São Paulo: Editora Conrad, 2001.

BLISSETT, L. *Totò, Peppino e la guerra psichica: 2.0*. Torino: Einaudi, 2000.

BRAGANÇA DE MIRANDA, J. *Traços – Ensaios da crítica da cultura*. Lisboa: Editora Vega, 1998.

BRAGANÇA DE MIRANDA, J. Activismo em rede, globalização e transdução. In: ÁLVARES, C.; DAMÁSIO, M. J. (org). *Teorias e Práticas dos Media: Situando o Local no Global*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2010, pp. 251-266.

CASTELLS, M. *Redes de indignação e esperança: Movimentos Sociais na Era da Internet*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo* (versão online). Projeto Periferia, 2003 [1967]. Disponível em: <https://yadi.sk/i/Mel3ChUuoJFgr>. Acesso em 21 jan. 2017.

DI FELICE, M. Prefácio: A sociedade de massa vista desde o seu fim. In ABRUZZESE, A. *O esplendor da TV: Origem e destino da linguagem audiovisual*. São Paulo: Studio Nobel, 2006, pp. 15-25.

DI FELICE, M. *Net-ativismo: da ação social para o ato conectivo*. São Paulo: Editora Paulus, 2017.

DI FELICE, M.; MUÑOZ, C. *A revolução invencível. Subcomandante Marcos e o EZLN*. São Paulo: Boitempo, 1998.

DI FELICE, M.; PIREDDU, M. Além do solipsismo: as naturezas não humanas do “humano”. In: DI FELICE, M.; PIREDDU, M. (ORG). *Pós-humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2010, pp. 26-32.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1912].

ECO, U. *Apocalípticos e Integrados*. Lisboa: Relógio D’Água, 2016 [1964].

ESPOSITO, R. *Bíos: Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.

GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HABERMAS, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press, 1991 [1962].

HARDT, M; NEGRI, A. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LA BOÉTIE, E. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. 2ª ed. Lisboa: Antígona, 2016 [1563].

LATOUR, B. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

LEMOS, A. *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura*. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMOS, R.; DI FELICE, M. *A vida em rede*. Campinas: Papirus 7 Mares, 2014.

LÉVY, P. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola. 2000.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LYOTARD, J. *O pós-moderno*. 3ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988 [1974].

LYOTARD, J. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Editorial Stampa, 1997 [1983].

MAFFESOLI, M. *O eterno instante: O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MAFFESOLI, M. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAGALHÃES, M. *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais*. Lisboa: Coleção ICNOVA, 2018. Disponível em: <https://www.icnova.fcsh.unl.pt/net-ativismo/>

MARTINS, P. H.; GUERRA, J. Durkheim, Mauss e a atualidade da escola sociológica francesa. In *Sociologias*, Porto Alegre, v. 14, n. 34, pp. 186-218, 2013.

MAUSS, M.; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

MAYER-SCHONBERGER, V.; CUKIER, K. *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*. London: John Murray, 2013.

MCCAUGHEY, M.; AYERS, M. *Cyberactivism: Online Activism in Theory and Practice*. New York: Routledge, 2003.

MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1998 [1964].

NEGRI, A. (2005). *A constituição do comum* (versão online). Disponível em: <https://fabiomalini.wordpress.com/2007/03/25/a-constituicao-do-comum-por-antonio-negri/> . Acesso em: 10 de dez. de 2017

PAIVA, C.; BARRETO, E.; NUNES, P.; SOARES, T. (org.). *protestos.com.br: Fluxo livre de informações e coberturas jornalísticas das manifestações de rua e redes sociais*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

RAINIE, L.; WELLMAN, B. *Networked: the new social operating system*. Cambridge: MIT Press (versão online), 2012.

SANTOS, B. *A cor do tempo quando foge. Crônicas 1985-2000*. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

TERRANOVA, T. *Network Culture: Politics for the information age*. London: Pluto Press, 2004.

VARGAS, S. Com a arma da palavra: trajetória e pensamento do subcomandante Marcos. In *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 2, n. 2, pp. 202-222, jul./dez. 2009.

VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992 [1989].

Dissertações e teses

FARHI NETO, L. *Biopolítica em Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/90412>. Acesso em: 15 de jan. de 2016.

RENA, A. S. A. *Comunidades essenciais, legiões demoníacas: multidão, literatura e riqueza comum*. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade

de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, p. 361, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/ECAP-9U4JV3>. Acesso em_ 10 de nov. 2016.

Entrevistas e reportagens

BURGIERMAN, D. R. Inversão da Ordem. *Super Interessante* (online). São Paulo: 31 de out. de 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/inversao-da-ordem/>. Acesso em: 12 de jul. de 2020.

ESPOSITO, R. Interview: Roberto Esposito. [Entrevista concedida a] T. CAMPBELL. *Diacritics*, Ithaca, v. 33, n. 2, pp. 49-56, 2006. Disponível em: <http://www.after1968.org/app/webroot/uploads/esposito-campbellINTERVIEW.pdf>. Acesso em: 5 de mai. de 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. O que é a multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. (Milton Ohata, Trad.). [Entrevista concedida a] N. BROWN; I. SZERMAN. *Novos estudos*, São Paulo, n. 75, pp. 93-108, jul. 2016. Acesso em: 20 de ago. de 2017.

MEDEIROS, E.; FONSECA, B. Bíblia, boi e bala: um raio-x das bancadas da Câmara. *Exame*. São Paulo: 18 de fev. de 2016. Disponível em: <https://exame.com/brasil/biblia-boi-e-bala-um-raio-x-das-bancadas-da-camara/>. Acesso em: 30 jan. 2017.

PAIVA, V. Marichuy Patricia: a nova face do zapatismo é mulher, indígena e pode disputar a presidência do México. *Hypeness*, 8 de nov. De 2017. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2017/11/marichuy-patricio-a-nova-face-do-zapatismo-e-mulher-indigena-e-pode-disputar-a-presidencia-do-mexico/>. Acesso em: 13 de jul. de 2018.

Outras publicações online

LUCAS, D. (trad.) (2017). México – “Aqui estamos, meu General, e aqui seguimos”: vinte anos da carta do Subcomandante Marcos e do EZLN para Emiliano Zapata. In *Revista IUH On-Line*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/566904-mexico-aqui-estamos-meu-general-e-aqui-seguimos-vinte-anos-da-carta-do-subcomandante-marcos-e-do-ezln-para-emiliano-zapata>. Acesso em: 15 de jan. de 2015.

LUTHER Blissett. *Saída de Emergência*. Lisboa, 2020. Disponível em: <http://www.saidadeemergencia.com/autor/luther-blissett/>. Acesso em: 12 de dez. de 2020.

Audiovisuais

EICHERT, B.; SANDBERG, S.; ROWLEY, R. (1999). *Zapatista* [DVD]. EUA: Big Noise.

MUNDO Livre S/A. (1996). Desafiando Roma. *Guentando a Oia* [CD]. BRA: Excelente Discos.

Páginas oficiais dos movimentos

Geração à Rasca: <https://geracaoenrascada.wordpress.com>

LulzSec Portugal no Twitter: <https://twitter.com/LulzSecPortugal>

LulzSec Portugal no YouTube: www.youtube.com/lulzsecportugal

Luther Blissett: www.lutherblissett.net

Movimento 5 Stelle: www.movimento5stelle.it

Movimento 15-M: <https://madrid.tomalaplaza.net>



MARINA MAGALHÃES DE MORAIS é jornalista, pesquisadora e professora. Nasceu em João Pessoa (PB), onde se graduou em Comunicação Social – Jornalismo (2008) e se tornou Mestre em Comunicação e Culturas Midiáticas (2011) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Mudou-se para Portugal em 2012, onde cursou Doutorado em Ciências da Comunicação – Especialidade Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias (2018) na Universidade Nova de Lisboa, que resultou na tese “Net-Ativismo e Ações Colaborativas nas Redes Sociais Digitais”, financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Desenvolveu pesquisa pós-doutoral na Sapienza Università di Roma, na Itália, no âmbito do Sostenibilia (Observatório Internacional de Teoria social sobre Novas tecnologias e Sustentabilidade).

É investigadora integrada ao Instituto de Comunicação ICNOVA, da Universidade Nova de Lisboa, e ao Centro Internacional de Pesquisa Atopos, sediado na Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é docente no curso de Jornalismo da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com passagens pelos cursos de Educomunicação da Univer-

sidade Federal de Campina Grande (UFCG) e Jornalismo da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), além de ter atuado no Mestrado em Comunicação, Redes e Tecnologias da Universidade Lusófona do Porto (ULP - Portugal).

Entre as suas produções mais relevantes estão, na qualidade de autora, os livros *Net-ativismo: protestos e subversões nas redes sociais digitais* (Coleção ICNOVA, 2018), *Jornalistas no Cotidiano das Redes Digitais* (Marca de Fantasia, 2013) e *Polarizações do Jornalismo Cultural* (Marca de Fantasia, 2008). Ainda organizou diversos livros, como *Jornalismo, Cultura e Sociedade* (Mentes Abertas, 2020), *Jornalismo Multimídia* (Mentes Abertas, 2020), *Manifeste-se! O manifesto como experiência educacional* (Marca de Fantasia, 2020) e *Constelações do Ativismo em Rede* (Edições Universitárias Lusófonas, 2018).

Obras da autora pela Marca de Fantasia



Polarizações do Jornalismo Cultural
Marina Magalhães



Afrodite no ciberespaço:
a era das convergências
Cláudio Paiva, Marina Magalhães e
Allysson Viana (orgs.)



Jornalistas no cotidiano das
redes digitais
Marina Magalhães



Manifeste-se! O manifesto
como experiência
educomunicativa
Marina Magalhães (org.)

Marina Magalhães

**“NOSSOS SONHOS NÃO CABEM NAS URNAS”
A CRISE DA POLÍTICA E O NET-ATIVISMO**

