
Redes sociais, experiência pública e política do dissenso

Redes sociales, experiencia pública y politica del dissenso

Social networks, public experience and political of dissent

Recebido em: 26 mai. 2013

Aceito em: 26 ago. 2013

Marta Regina MAIA

Universidade Federal de Ouro Preto (Mariana-MG, Brasil)

Professora Adjunta III do curso de Jornalismo da UFOP. Doutora em Ciências da Comunicação pela USP. Líder do Grupo de Pesquisa “Jornalismo, Narrativas e Linguagens”. Contato: marta@martamaia.pro.br

Thales Vilela LELO

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte-MG, Brasil)

Mestrando em Comunicação Social na UFMG na linha “Processos Comunicativos e Práticas Sociais”. Graduado em Jornalismo pela UFOP. Integrante do Grupo de Pesquisa “Jornalismo, Narrativas e Linguagens”. Contato: thales.lelo@hotmail.com

RESUMO

Este trabalho discute as mobilizações que são constituídas a partir das redes sociais - no caso, as chamadas Marchas pela liberdade, ocorridas em 2011 no Brasil -, como pontos de vinculação entre sujeitos conduzidos no âmbito de uma experiência comunitária que extravasa as comunidades virtuais, além de expressarem um litígio que entrevê uma lógica dissensual na aparente consensualidade democrática. Sua materialização é consolidada a partir de um acontecimento que se liga a campos problemáticos recorrentes na pauta pública e que se finda com a expressão dos corpos em devir e em ação política, como pôde ser observado na análise das redes. Os eventos sugerem uma relação com a política caracterizada por formas de organização não abarcadas nos tradicionais mecanismos de instituição do debate público.

Palavras-chave: Marchas; Redes sociais; Experiência; Dissenso.

RESUMEN

Este trabajo analiza las movilizaciones que se formulan en las redes sociales - en este caso, las llamadas marchas de la libertad que tuvieron lugar en 2011 en Brasil - como puntos de conexión entre personas conducidas en el alcance de una experiencia de comunidad que va más allá de las comunidades virtuales, además para expresar un litigio que vislumbra una lógica disensual en el proceso democrático aparentemente consensual. Su materialización se consolida a partir de un evento que une las áreas de problemas recurrentes en la agenda pública y que termina con la expresión de los cuerpos en el devenir y en la acción política, como se observa en el examen de las redes. Los hechos sugieren una relación con la política caracterizada por formas de organización no aceptadas en los tradicionales mecanismos de institución de debate público.

Palabras-clave: Marchas; Redes sociales; Experiencia; Disenso.

ABSTRACT

This paper discusses the mobilizations that are shaped from social networks - in this case, called "Marchas pela liberdade", that took place in 2011 in Brazil -, as points of connection between subjects conducted within a community experience that goes beyond the virtual communities, as well to express a litigation that glimpses a dissent logic in the seemingly consensual democratic. Its materialization is consolidated from an event that binds the recurring problem fields in the public agenda and which ends with the expression of bodies in becoming and political action, as observed in the analyzes of networks. The events suggest a relationship with the political characterized by forms of organization not embraced in traditional mechanisms of institution the public debate.

Keywords: Marches; Social networks; Experience; Dissent.

Introdução

Este trabalho irá falar sobre percursos não convencionados no âmbito coletivo. Relações que se configuram no campo da experiência. Propõe-se, assim, que este coletivo possa ser percebido na esfera do sensível (SODRÉ, 2009), enquanto articulação descontínua; embora tecida pelas interações sociais que acontecem, neste caso, por intermédio das redes sociais.

Estas novas formas de organização no interior da sociedade diferem, ao menos após o século XX, de articulações sociais ancoradas em organizações constituídas com finalidades específicas (incluindo modos de ser e agir) e que concediam à esfera política institucionalizada um papel proeminente na sociedade. Para além da constituição orgânica e permanente, as práticas advindas destas novas formas de expressão comum colocam em cena a questão dos vínculos criados no âmbito de mobilização para a ação. Assim, ideais articulados na esfera racional argumentativa são o campo de questionamento para mobilizações que se constituem de modo sensório. “O movimento próprio dos corpos comunitários”, na acepção de Jacques Rancière (2005a: 18).

A proposta deste trabalho, portanto, é a de refletir sobre as modalidades de experiências desveladas no Brasil, em especial as denominadas Marchas pela liberdade. Elas foram realizadas após a proibição, pela justiça do Estado de São Paulo, da Marcha da Maconha em 21 de maio de 2011. Como protesto por esta proibição e repressão, milhares de pessoas saíram às ruas, no dia 28 de maio, em São Paulo e em mais 40 cidades do Brasil, em defesa da liberdade de expressão.

Pretende-se pensar a particularidade destes eventos enquanto momentos de revelação de um litígio que entrevê uma dinâmica dissensual na aparente comunhão democrática. Sua materialização é consolidada a partir de um acontecimento tal que se liga a campos problemáticos recorrentes na pauta pública - possibilitando a abertura de um horizonte de possibilidades mediatizado em redes sociais. Este horizonte é o ponto nodal de organização da série de Marchas da liberdade, apreciadas, por este prisma, como agentes de configuração dos corpos em devir e em ação política. Esta averiguação terá como suporte conceitual as caracterizações da filosofia política no regime estético de Jacques Rancière, o devir comunitário proposto predominantemente por Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben, e a constituição pragmatista dos problemas públicos de Louis Quéré.

Dado que os espaços virtuais foram centrais na articulação destas Marchas por todo país e na ampliação da discussão sobre liberdade de expressão no interior da sociedade, como complemento (e mote de referência empírica) das questões debatidas, serão apresentados alguns dados coletados do site “marcha da liberdade” (<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil/>) e comentários provenientes de perfis de redes sociais (como o Facebook), recolhidos esparsamente do período em que se realizou a Marcha da Maconha (21 de maio de 2011) até a mobilização para as Marchas da Liberdade (28 de maio de 2011), tendo como ponto geográfico de referência a região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo).

A política no paradigma estético de Rancière

A preocupação com nuances do sensível em mobilizações recentes que se propõem de cunho político está em muito ligada ao paradigma estético da arte apontado no decurso da obra de Jacques Rancière. Este paradigma manifesta-se, segundo o autor (RANCIÈRE, 2002), notoriamente na décima quinta carta do livro *A educação estética do homem*, de Friedrich Schiller (2002), em uma análise dedicada à estátua grega Juno Ludovisi. Schiller compara a postura da deusa ao jogo livre, prática que emancipa seu praticante das duras correspondências entre aparência e realidade. No jogo, embaralham-se as convenções instituídas, e a promessa de autonomia toma corpo na interpretação que Schiller faz da postura da estátua.

Em correspondência a este parâmetro estético de apreensão da arte, Schiller fala da indiferença da deusa como um elemento que resguarda um duplo compromisso: 1) Juno Ludovisi, por ser arte, está livre das convenções e amarras sociais e, exatamente por isso, pode se dar ao luxo de estar em uma espécie de inoperatividade permanente que é o abandono de toda a rígida divisão entre a ação e a passividade. Neste sentido, a estátua sela um acordo de redivisão das fronteiras dos que agem e dos que pensam – “dá a ver” um mundo no qual estas separações estão de novo embaralhadas numa heterogeneidade sensível; 2) A deusa inoperante é a memória de um passado em que arte e vida não eram entidades estremadas (a estátua não foi fabricada como arte), e, por esta razão, é o pacto com um futuro que não afastará estas duas instâncias.

A interpretação que Schiller faz da Juno Ludovisi trata de uma arte que é arte na medida em que mantém sua independência, avançando para além de suas fronteiras e se entrelaçando com a vida. O fato deste tipo de análise da estátua se sobressair atualmente em vista de outras possíveis sugere um modo particular da sociedade se relacionar com as tramas que ligam a estética à política, como aponta Jacques Rancière (2005b). A Juno Ludovisi é referência para a compreensão de um regime da arte predominante no cenário contemporâneo, que não pensa o artístico como sendo um domínio autônomo - mas sim em sua relação intrínseca com as possibilidades da vida pública e com os anseios políticos. De outro lado, este regime estético também influencia na apreensão da própria substância artística que envolve o político, observado agora como um espaço que também é influenciado por sensibilidades e aparências (e não só por um caráter normativo estruturante). Neste panorama, se a política for pensada como espaço de tangibilidade somente pela ordem do institucionalizado, se restringirá a uma região limitada do social. Entretanto, se a noção de política, como no caso deste artigo, permite abrigar as esferas da estética e da comunicação (RANCIÈRE, 2005a), é porque não está ancorada na ordem do previsível, mas está sendo tecida pelas tramas cotidianas permeadas pela atitude estética que questiona e polemiza as estruturas instituídas (MARQUES, 2011).

A noção de estética avaliada como aquilo que é “o vivido emocional comum” (MAFFESOLI, 2005: 18) permite uma nova disposição das diversas falas no interior da sociedade responsáveis pela alteração de percursos condicionados na tradição do *locus* político. “De fato, a política não é primariamente o exercício do poder e da luta pelo poder. É, antes de tudo, a configuração de um espaço específico, a circunscrição de uma esfera particular de experiência.” (RANCIÈRE *apud* MARQUES, 2011: 111)¹. O campo político, nessa acepção, pertence muito mais à esfera relacional do que a um regime de verdades lógicas e argumentativas.

A análise da prática política fricionada por um olhar estético, em especial neste início do século XXI, requer um cuidado com as fronteiras assinaladas entre o instituído e o instituinte, dado que este último “sacode, sem dificuldade, todos os poderes estabelecidos” (MAFFESOLI, 2005: 19). Para Jacques Rancière, a importância de uma democracia dissensual é especialmente evidente no cenário por ele intitulado de pós-

¹ Tradução dos autores.

democrático, panorama em que os conflitos entre mundos possíveis fundadores da política passam a ser analisados unicamente como problemas de ordem racional e argumentativa. Um elemento que clarifica esta democracia pautada no consenso é a “partilha do sensível”, conceito proposto no livro *O desentendimento* (1996a) e posteriormente detalhado em um ensaio dedicado exclusivamente a sua averiguação. Nele, o autor detalha esta noção colocando em tela o modo como os corpos são conformados em funções específicas nesta democracia consensual que não dá vazão ao “livre jogo” defendido por Friedrich Schiller em sua interpretação da *Juno Ludovisi*. Assim,

Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2005a: 15)

As dissonâncias a estas distribuições de lugares e papéis levadas a cabo tanto na “suposta espontaneidade das relações sociais quanto na rigidez das funções do Estado” (RANCIÈRE, 1996a: 42) é o que acende o pavio para subjetivações políticas que tomam estes terrenos do sensível conclamando novos mundos possíveis. Ao promover uma fenda no discurso hegemônico, a experiência reivindica um lugar de transbordamento daquilo que canonicamente mantém e assevera o aspecto restritivo de acesso ao espaço público. Estes sentidos da política na contemporaneidade deslegitimam um modo único de se pensar e construir o real canonizado em um modelo democrático que semeia “sujeitos bem identificados, muito semelhantes em sua identidade” que “têm sua figura mais pura, mais radical nos sujeitos estritamente identificados à sua raça, à sua etnia ou ao povo de Deus” (RANCIÈRE, 1996b: 381).

Os discursos que são construídos no âmago das rupturas que as práticas sociais configuram ao longo da história, inscrevem outra lógica no campo estético que garante visibilidade às “testemunhas mudas (...) revoga as escalas de grandeza da tradição representativa e, por outro, revoga o modelo oratório da palavra em proveito da leitura dos signos sobre os corpos das coisas, dos homens e das sociedades”. (RANCIÈRE, 2005a: 50)

Se os movimentos, aqui em evidência, existem é porque as redes sociais são, ao menos em potência, um campo de possibilidades de interação, um espaço que viabiliza a eclosão de sujeitos políticos reivindicando um espaço no âmbito do que é apreendido

como pertencente ao comum. Alex Primo (2007), ao estudar os processos de interação mediados por computador, avalia que as mídias digitais tanto podem apontar tendências interativas quanto somente mediativas, ou seja, a comunicação digital não garantiria *a priori* um tipo de interação gerido pelo valor absoluto de uso. Vale ressaltar, como o faz Lúcia Santaella (2007), que os meios são “suportes materiais, canais físicos, nos quais as linguagens se corporificam e pelos quais transitam (...) tecnologias que estariam esvaziadas de sentido não fossem as mensagens que nelas se configuram” (2007:77). A interação, portanto, poderá ocorrer caso as mensagens veiculadas consigam interceptar o indivíduo em sua frenética condição de passagem. Da tendência à frequência, os percursos são delineados pelos usos e práticas experimentados socialmente. E são para estas questões que este trabalho se volta a seguir, cotejando as comunidades edificadas nestes terrenos e sua estruturação no devir público.

O litígio das comunidades de singularidades

Pode-se pensar a comunidade por meio de um prisma que não coaduna com a imagem socialmente assentada de uma agremiação de individualidades ajuntadas por um ideal compartilhado. Esta proposição se estende a definições de comunidade que adotam como referência nodal um dispositivo técnico ou mesmo uma delimitação territorial. Especialmente no que diz respeito aos dispositivos, tais quais as redes virtuais contemporâneas, partilha-se das inquietações de Simone Pereira de Sá (2001) que, centrando-se nas utopias de comunidade arquitetadas no entorno das redes virtuais, tece uma crítica aos discursos recorrentes que glorificam as possibilidades entreabertas nestes ambientes.

Relacionando o ideal de um *Gemeinschaft* solidário adolecido nas teorizações de Ferdinand Tönnies às formulações mais atuais como a da inteligência coletiva de Pierre Lèvy, Simone Pereira Sá averigua particularmente duas tendências nos discursos sobre comunidades virtuais: uma primeira que aponta estas como refúgios daquela *Gemeinschaft* idílica e outra que as integram às *communitas* de reciprocidade - um *thirdplace* no qual as tramas cotidianas interceptam os fluxos virtuais em um tronco afetoso. Desmistificando ambos, a autora é incisiva: “nada indica que estas comunidades estarão baseadas somente no respeito à alteridade ou na solidariedade; comunidades baseadas no ódio, no preconceito e na xenofobia grassam com a mesma

velocidade e utilizando-se das mesmas ferramentas tecnológicas” (2001: 18). Sua crítica desmascara a suposta horizontalidade destes dispositivos, apontando que as agregações não necessariamente podem ser alcunhadas como comunidades pelo fato de que a adesão dos participantes e o seu investimento emocional são altamente variáveis em cada centro de cooptação virtual.

A partir deste primeiro eixo crítico, a noção de “comunidade” aqui edificada pretende ampliar, como anteriormente sugerido, não só as proposições que a abreviam aos dispositivos tecnológicos ou as marcas geográficas apreciadas como substâncias estáveis de julgamento, mas também ao próprio recurso de definir por comunidades somente aqueles ajuntamentos caracterizados como um soma “horizontal” de individualidades² (noção esta que baliza a razão consensual repreendida no radar de Jacques Rancière, em prol de um modelo dissensual arrolado no litígio e no comum como aquilo que desregula a soma das individualidades). Retomando a asserção inicial deste item, considera-se que os participantes de comunidades virtuais extraterritoriais, ou mesmo de mobilizações públicas nuançadas por fronteiras demarcáveis, têm em comum uma singularidade qualquer que não é uma agremiação daquilo que possuem de individual, mas uma profusão da experiência de expropriação de si mesmos na potência de uma vitalidade social pré-individual (PELBART *apud* YAMAMOTO, 2011: 5). Esta potência intercepta as personalidades naquilo que têm em comum - um vazio que escancara o indivíduo extraviado de sua subjetividade.

Neste sentido, a averiguação da comunidade enquanto experiência (potência de qualidade e projeção indeterminada) perpassa essencialmente seu desdobramento na esfera pública, mas não é determinada por suas implicações neste domínio. A caracterização da “experiência comunitária” como propõe Eduardo Yamamoto (2011), tem a potência como um nó górdio exatamente porque, tal qual Giorgio Agamben assinalou, tal potência pode também *não ser*, e a passagem ao ato ocorre “transportando no ato a própria potência deste *não ser*” (1993: 34). Privilegiada pelo transcorrer dos progressos do ambiente, tal energia apreende também aquilo que pode não vir a ser. Do ato acabado só restam as cinzas de uma vitalidade perdida, assim como na comunidade a mera agremiação não diz sobre a experiência desta força que emerge no presente da

² Esta reflexão sobre comunidade como soma das partes remete, em especial, ao teórico da cibercultura, Pierre Lévy. Na obra *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço* (2000) as chaves deste raciocínio são mais bem expostas.

ação possível. Se Jean-Luc Nancy (2000) fala de uma “comunidade inoperante” é exatamente para se distinguir do ideal da comunidade fusional cristã que, atualmente reabilitada no pensamento entusiasta sobre a comunhão em redes sociais, foi radicalizada durante o nazi-fascismo que mirava como última via aceitável para este ser-comum à morte - lugar onde a “comunidade por vir” se concretizaria. Por isto, é possível ao autor dizer que o que está perdido na noção clássica de comunidade é aquilo que efetivamente a constitui (a possibilidade de não *vir a ser*). É esta potência de não operar que é o sinal primordial de sua capacidade de desencadear o imprevisível nas expectativas. Uma comunidade que se constitui na exposição dos seres-em-comum lançados à heterogeneidade dos acontecimentos. A *comunidade que vem* é aquela em que as identidades são abandonadas em prol de uma apropriação da pertença. Agamben afirma que “a singularidade, neste sentido, é absolutamente inessencial” (1993: 22). Em outras palavras, o comum não carrega em si a essência do singular, mas tão somente um *qualquer* com todas as suas propriedades - sem que nenhuma delas resguarde neste comum um atributo próprio. Como assevera Eduardo Yamamoto, a experiência do sair de si engendra um coletivo “vivido e celebrado esteticamente no simples e prazeroso estar-com” (2011: 12).

No pensamento de Jacques Rancière (2005b), o modelo de comunidade fusional está sendo contemporaneamente posto em questão primordialmente na política e na estética do anônimo (subjetivação política que não se identifica em nenhuma das partilhas do sensível ancoradas na esfera consensual). Sua ação é a de aferroar a própria distribuição deste *sensorium*, propondo um litígio ao desengatilhar uma contagem daqueles que não estavam nem concebidos nas divisões do comum. O anonimato do ser em devir que escancara a falha no projeto totalitário de congruência entre aparências e realidade, é uma aspiração política que transpassa uma gama de ações coletivas como as materializadas em grupos como o *Yes Men*, o *Reclaim the Streets* ou os *Tutti Bianchi*. Em suas performances, mesmo que não haja inicialmente uma dissonância ao ser comunitário da prática consensual, há o desbravamento desta problemática na prática do *flash mob* que, por meio de uma estética do jogo, cria no espaço urbano uma tensão ao expor as fragilidades de um ser concreto supostamente identificado à sua aparência. O devir-anônimo é a subjetivação política daqueles que reivindicam também a não identificação na cena pública e o direito de partilhar a distância peculiar de uma comunidade de singularidades.

Marchas em rede e a experiência pública

A discussão até aqui realizada ajuda a pensar a mobilização recente - ocorrida no Brasil -, denominada “Marcha da liberdade”, tanto em sua forma de emergência quanto em seus desdobramentos. Esta movimentação surgiu após proibição, pela Justiça do Estado de São Paulo, da Marcha da Maconha, em 21 de maio de 2011. Neste dia, mesmo com a proibição, dezenas de manifestantes saíram às ruas da cidade de São Paulo e foram violentamente reprimidos. Como protesto por esta atitude coerciva adotada pelos aparelhos da Segurança Pública, milhares de pessoas saíram às ruas, no dia 28 de maio, em São Paulo e em mais 40 cidades do Brasil, em defesa da liberdade de expressão. O Brasil assiste então a diversas manifestações cujo mote central – a defesa da liberdade de expressão – ganha mais contornos reivindicatórios de acordo com lutas específicas de cada cidade ou estado do país.

Sua constituição como um problema particularmente político é iniciada através de um acontecimento pontual (a repressão à Marcha da Maconha) que, ao ser agregado a um campo problemático (o debate sobre o direito de se manifestar nas ruas), toma corpo e organiza as experiências em um núcleo agonístico. Nesta órbita, a investida pragmatista de Louis Quéré (2003, 2012) é uma interessante ferramenta para se pensar na constituição deste movimento como particularmente político, justamente por ser passível de ligação à experiência comunitária e ao processo de devir das subjetivações enfocadas por Jacques Rancière na ação dissensual.

Quéré trata o público enquanto forma (uma compreensão comum), propondo que este “orienta e anima atitudes e comportamentos”³ (2003: 120), sendo uma realidade intencional que ergue mundos possíveis. A dimensão impessoal do público o liga a um contexto institucional coerente, precedendo as posturas individuais, por meio de uma amarração que conecta seus dizeres e devaneios em uma experiência *em público*. O autor alerta que esta experiência é uma focalização comum dos atos, inscritos no presente e projetados em um horizonte possível. Nas palavras de Quéré, “se é a ação que é coletiva, e não o sujeito, é possível inferir que o que define uma

³ Tradução dos autores.

associação pública é uma maneira de experimentar uma situação, uma certa maneira de agir e de suportar juntos” (2003: 129).

Esta sintonia assinala duas direções do público: paciente e agente. Nesta linha, o autor retoma a conceituação de experiência em John Dewey (2010), avaliando a comunidade de aventuras instituída pelo público como uma travessia, como uma exposição à afetação de um acontecimento que anseia pela intervenção de um público que o modele em um trajeto imprevisível. Percorrer este curso com um mínimo de consequencialidade exige que um inquérito desponte, refletindo sobre os sujeitos que podem ser afetados e “as consequências indiretas de uma atividade social, de uma decisão ou de um acontecimento” (2003: 124).

A repressão à manifestação do dia 21 de maio de 2011 é o ponto de partida desta engrenagem. Ali, o confronto com uma ocorrência não prevista é o abalo que escancara uma rachadura que mais tarde se alçará no domínio público. A resposta ao impedimento de preencher o espaço comum é uma face existencial que, enquanto acontecimento⁴, abre um campo de possibilidades e redescobre e rememora passados nos quais a participação na arena ordinária também foi barrada ou borrada pela opressão (como nas manifestações na época da Ditadura Militar no Brasil). Estes passados reavivados no presente conduzem a uma intervenção no curso dos acontecimentos e são o que permitem à “força de percussão” (QUÉRÉ *apud* LAGE; SALGADO, 2012: 179) inaugurar um posterior controle na composição da cena do litígio político.

O presente que emerge daquele contato com um acontecimento complementado pela ação passa a ser narrado, reconstruindo passados e escancarando futuros com sua marca. Acolhidos na mediação, são performances nomeáveis, possivelmente adotáveis enquanto posturas⁵. Comungando as riquezas que Michel de Certeau e Luce Giard (2009) atribuem à “ciência prática do singular” em seu profundo senso de operatividade, é inteligível que a mediação dos passos percorridos no transcorrer das ações em público seja armazenada na memória coletiva e gestada para futuras articulações – potências

⁴ A título de identificação, cabe destacar que “acontecimento” aqui está também ligado as reflexões de Louis Quéré (2005).

⁵ Roger Silverstone (2005) comenta o evento do enterro da Princesa Diana como um momento no qual a propriedade de um acontecimento foi reivindicada pela experiência em público, arrancando da grande mídia a hegemonia na sua configuração (e se apropriando mesmo de suas características): “Havia também um potente conjunto de reivindicações e conexões (...) E essas identificações (...) foram trabalhadas. Foram performadas. O ritual estava sendo inventado em tempo real. E o espaço público estava sendo ocupado” (2005: 140-141).

armazenadas que podem ser ou não materializadas na sensibilização partilhada⁶. A análise destas Marchas passa, portanto, pela leitura dos textos e hipertextos que se espalham pela rede, no caso, entre a convocação da Marcha da Maconha, inaugurada pós-repressão, e a posterior realização das mais de 40 marchas pela liberdade. O acompanhamento sistematizado das redes sociais na região Sudeste mostra que as mídias sociais podem se tornar o canal em que uma cena efetivamente se projeta e se organiza por meio do inquérito, contribuindo para a orientação da conduta social e para a produção de sentidos.

A averiguação deste processo foi efetuada no acompanhamento do site “marcha da liberdade” (<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil/>) e de alguns perfis do Facebook - espaços virtuais centrais na configuração destas marchas por todo país. Assim, constatou-se, na breve investida por estes espaços, que o protagonismo dos jovens nestas manifestações foi acentuado. Muitos nunca haviam participado de agremiações políticas tradicionais (como pode ser observado pelas palavras de ordem e pelos cartazes mostrados nas próprias Marchas⁷ e pelas mensagens espalhadas nas diversas redes sociais). Outro aspecto que chama atenção é que estas manifestações são organizadas e convocadas pela internet, em especial pelas redes sociais, em uma clara tentativa de reunir os sujeitos nos espaços públicos reais. Um trecho do manifesto da Marcha da Liberdade aponta para a necessidade das pessoas saírem às ruas:

Não somos uma organização. Não somos um partido. Não somos virtuais. Somos REAIS. Uma rede feita por gente de carne e osso. Organizados de forma horizontal, autônoma, livre. (...) Nossa liberdade é contra a ordem enquanto a ordem for contra a liberdade. (...) O mundo está despertando. Levante-se do sofá e vá à luta. Vamos juntos construir o mundo que queremos!⁸

A palavra de ordem “Levante-se do sofá e vá à luta” é emblemática no sentido de instigar os corpos à experimentação de situações em um espaço físico comum. Percursos que vão sendo criados e reconfigurados não só nas redes, mas na praça, como se percebe. Na esteira de movimentos internacionais, aparecem em cena, especialmente,

⁶ Neste âmbito, dispositivos como as redes de intercâmbio virtual extraterritorial resguardam a possibilidade de uso social balizado por estes direcionamentos esculpidos na ação coletiva, conclamando ao agenciamento de novos atores.

⁷ Disponível em <http://www.youtube.com/marchadaliberdade#p/a/u/0/78voKmE_2CY>. Acesso em: 28 mai a 15 jun. 2011.

⁸ Disponível em <<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil/>>. Acesso em: 30 mai 2011.

jovens que aproveitam o espaço midiático como local de organização e posterior atuação política.

Estes movimentos conseguiram uma visibilidade na sociedade que até então ainda não haviam alcançado. O embate entre os defensores das marchas e seus antagonistas foi direcionado inclusive para o Supremo Tribunal Federal (instância jurídica máxima no Brasil), que liberou as manifestações pela legalização das drogas (como a Marcha da Maconha). Os ministros do Supremo, em votação unânime, avaliaram que as manifestações representavam um exercício da liberdade de expressão e não apologia ao crime, como postulavam juízes que proibiram outras marchas em alguns estados. Assim, a reverberação do dissenso próprio da atuação política propiciou uma reconfiguração no sensível, ao menos ao nível da indagação sobre os direitos de distribuição dos corpos no espaço de ação coletiva.

As bandeiras de luta destas Marchas evidenciam a necessidade da livre manifestação na esfera comum (seja pela legalização da maconha, pelo direito de passe para os estudantes, pela legitimação da união civil entre homossexuais ou pela criminalização da homofobia). Os direitos civis adquirem uma expressão concreta ao serem expressos de maneira descentralizada, como os próprios organizadores reivindicam ao explicitarem que a Marcha da Liberdade “é evento diverso, descentralizado, que convida a todas e todos para a livre manifestação de suas ideias e demandas. Não temos caráter partidário algum. Mas temos, sim, uma demanda política comum”.⁹ A noção de pertencimento pode ser pensada então tanto a partir de parâmetros unitários quanto conflitantes, dado que estas Marchas tiveram como mote a luta contra um inimigo comum, no caso, a opressão. Pessoas de diferentes formações conseguem estabelecer relações que convergem para o espaço público real (as ruas), configurando uma dinâmica performática de representação e afirmando uma dimensão única da experiência na criação de subjetivações políticas. Como argumenta Roger Silverstone: “Eros é vida. A conexão é incontestável. O vivo se torna vida quando o corpo é tocado... Também estamos começando a ver como os corpos são importantes para uma compreensão da sociedade e da cultura” (2005: 101).

Como argumenta Michel Maffesoli (2005), nesta época de transfiguração do campo político, a identificação estética ocorre por meio do despojamento de si que

⁹ Disponível em <<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil>>. Acesso em: 30 mai 2011.

impulsiona o outro para o outrem, acarretando a criação da dimensão comum da experiência estética. As Marchas pela liberdade, articuladas na capilarização das redes sociais, preconizam uma “vontade de afetos” coletiva, como afirma o texto-base do site desta mobilização: “Demonstrar nosso desejo de democracia real, se juntando a um movimento global e espontâneo.”¹⁰ (<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil/>). Os sujeitos destas dinâmicas não mais se organizam segundo uma identidade prévia, mas sim em um processo de devir que os vincula pela ação mesmo, enquanto atores singulares dissociados de instituição partidária. São efetivamente anônimos que se propagam como comunidade no ato público e que têm as redes sociais como terreno de instauração de um inquérito e de reação ao choque propiciado por um acontecimento de cunho opressor.

Considerações finais

A conclusão preliminar que se pode chegar após o exame da constituição pública das Marchas da liberdade aponta a proeminência do dissenso na conformação da esfera coletiva. Sua lógica não é de forma alguma a do mero conflito de opiniões ou do choque de contrários, mas sim da discussão sobre mundos possíveis que tendem a ganhar a cena política constantemente. Se estas cenas são particularmente litigiosas é porque

as formas políticas do dissenso foram formas de luta contra essas perturbações que agitam indivíduos e grupos a partir do sentimento de identidade ameaçada (...) elas pacificaram um certo número de pulsões de angústia, de ódio e de morte” (RANCIÈRE, 1996b: 382).

Assim, é possível conferir a estes processos uma importância no interior da sociedade brasileira na medida em que eles constroem o tecido social, alargando a situação do indivíduo para além de si mesmo, atraindo a experiência estética do “nós” pensado como conjunto da dinâmica social. Sujeitos encontrando sujeitos: “o corpo individual deve sua existência à realidade do corpo social” (MAFFESOLI, 2005: 178).

Uma segunda conclusão é que as mediações traduzem signos e linguagens que mobilizam os jovens para a ação e desenharam os contornos da discussão sobre novas formas de socialização para a ação que escapam aos contornos tradicionais de elevação

¹⁰ Disponível em < http://www.youtube.com/marchadaliberdade#p/a/u/0/78voKmE_2CY>. Acesso em: 02 jun 2011.

de problemas a pauta pública. No Brasil, onde as entidades consideradas clássicas padecem de uma relativa dificuldade de mobilização, é importante perceber como estes movimentos, articulados em especial pelas redes sociais, ganham força como mecanismos de inquérito na experiência pública em meio a um regime de totalização do insensível adolecido pela pós-democracia. Porém, se Georg Simmel (1976) dizia que a indiferença era a marca instituída no cotidiano das metrópoles, o que estes eventos expressam é algo oposto à apatia: o engajamento atual é uma pactuação constante com o presente da ação e com as possíveis sementes da mudança que estão sendo vislumbradas em um horizonte de possibilidades.

Por fim, se outras mobilizações sociais reivindicam a alteração da própria organização estrutural da política, no caso analisado neste trabalho, nota-se um movimento inverso que não aponta para algo além das próprias expectativas de um mundo possível. Esses movimentos detem uma qualidade estética porque o horizonte idealizado é consumado no ato (DEWEY, 2010). Um mundo que é experimentado na ação. “Entendidos como *acontecimento*, em seu puro devir, movimentos são essa potência de ação que profetizam sobre o passado e o futuro, permitindo a permanente construção da realidade” (MENDONÇA, 2007: 138). A experiência estética tem seu efeito político então no abandono de um destino futuro de “sujeitos com determinações e funções específicas” (RANCIÈRE, 2009: 72). Anônimos por reivindicação expressam subjetivações de uma política de caráter acontecimental capaz de reabrir campos problemáticos que potencializam os modos do fazer coletivo.

Referências

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

DE CERTEAU, M.; GIARD, L. Mensagem. In: DE CERTEAU, M. (org.); GIARD, L. (org.); MAYOL, P. (org.). **A Invenção do Cotidiano: 2**. Morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 2009, p.335-342,.

DEWEY, J. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LAJE, L.; SALGADO, T. Por uma abordagem pragmatista dos fenômenos: entrevista com Louis Quéré. **Revista de Pós Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, v.14, p.176-183, 2012.

LÈVY, P. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 2002.

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

MARQUES, A. Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière, **Compólitica**, v.2, p. 110-130, 2011.

MENDONÇA, R. Movimentos sociais como acontecimentos: Linguagem e espaço público, **Lua Nova**, v.72, p. 115-142, 2007.

NANCY, J. **La comunidad inoperante**. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.

PRIMO, A. **Interação mediada por computador: Comunicação, cibercultura, cognição**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

QUÉRÉ, L. Le public comme forme et comme modalité d'expérience, **Lessens Du public: Publics politiques, publics médiatiques**, Presses universitaires de France, 2003, p. 113-134.

_____. Entre o facto e o sentido: a dualidade do acontecimento, **Trajectos**, Revista de Comunicação, Cultura e Educação, v.6, p. 59-75, 2005.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed 34, 1996a.

_____. O dissenso. In: NOVAES, A. (org.) **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras, p.367-382, 1996b.

_____. The Aesthetic Revolution and its Out comes, **New Left Review**, NLR v. 14, p. 115-133, 2002.

_____. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: EXO experimental org, 2005a.

_____. **Sobre políticas estéticas**. Barcelona: Museu d'Arte Contemporani de Barcelona, 2005b.

_____. Aesthetic Separation, Aesthetic Community. In: RANCIÈRE, J. **The Emancipated Spectator**. Brooklyn: Verso, p.51-82, 2009.

PEREIRA DE SÁ, S. Utopias Comuns em Rede: discutindo o conceito de comunidade virtual. In: X Encontro da Compós (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), Brasília, **Anais do X Encontro da Compós**, 24p, 2001.

SANTAELLA, L. As linguagens como antídotos ao midiacentrismo. **MATRIZES**, 1: 75-97, 2007.

SIMMEL, G. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, O. (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 11-25, 1976.

SILVERSTONE, R. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

YAMAMOTO, E. A experiência comunitária. In: XX Encontro da Compós (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), Porto Alegre, **Anais do XX Encontro da Compós**, 14 p, 2011.

Outras fontes:

Websites:

Marcha da Liberdade. Disponível em <<http://www.marchadaliberdade.org/2011/06/a-marcha-pelo-brasil/>>. Acesso em: 8 jun. 2011.

Outras palavras. Disponível em <http://www.outraspalavras.net/2011/05/28/22-razoes-para-ir-a-marcha-da-liberdade/>>. Acesso em: 15 jun. 2011.

Páginas do Facebook:

ARARAQUARA, São Paulo. Disponível em <<http://on.fb.me/m7tLoN>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

BARRETOS, São Paulo. Disponível em <<http://on.fb.me/IK6xIB>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

BAURU, São Paulo. Disponível em <<http://on.fb.me/IKS535>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

BELO HORIZONTE, Minas Gerais. Disponível em <<http://on.fb.me/jHv4sd>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

CAMPINAS, São Paulo. Disponível em <<http://on.fb.me/miOp11>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

JUNDIAÍ, São Paulo. Disponível em <<http://on.fb.me/l2Dp1d>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

NITERÓI, Rio de Janeiro. Disponível em <<http://on.fb.me/ltZgzx>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

RIO DAS OSTRAS, Rio de Janeiro. Disponível em <<http://on.fb.me/iCNyoU>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

RIO DE JANEIRO, Rio de Janeiro. Disponível em <<http://on.fb.me/ju2nfC>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

RIO CLARO, São Paulo. Disponível <<http://on.fb.me/klhNe5>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

SANTOS, São Paulo. Disponível <<http://on.fb.me/j1Om65>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

SÃO PAULO, São Paulo. Disponível <<http://on.fb.me/krOzF4>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

UBATUBA, São Paulo. Disponível <<http://on.fb.me/k1ED6U>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

UBERABA, Minas Gerais. Disponível em <<http://on.fb.me/m955Lz>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

UBERLÂNDIA, Minas Gerais. Disponível em <<http://on.fb.me/jQBHS1>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.

VITÓRIA, Espírito Santo. Disponível em <<http://on.fb.me/jTAfrb>>. Acesso em: 25 mai a 8 jun 2011.