

Marco Lourenço Nepomuceno

Mestre em Geografia e doutorando em sociologia
pela Universidade Federal Fluminense (UFF)
marco-ln@hotmail.com

Redes sociais enquanto nova ágora? Comunicação digital, polarização e os códigos de comportamento urbanos e virtuais

Resumo

Apesar dos inegáveis benefícios que a comunicação digital nos trouxe, o presente artigo tem por foco discutir sobre o entendimento das redes sociais como a *nova ágora*, problematizando a compreensão dessas redes como sinônimo perfeito de domínio público. Ao longo do texto, abordamos alguns códigos de comportamento urbano que foram se conformando nos últimos séculos e, posteriormente, como a internet e as redes sociais surgem dentro desse contexto (por vezes reforçando alguns códigos, por vezes inventando novos). Entende-se, neste artigo, que a própria estrutura e o modo como as redes sociais são desenhadas atualmente podem servir como reforço às polarizações que vivemos em nosso tempo, influenciando o conteúdo a que temos acesso, o modo como entendemos o que é dito e, conseqüentemente, o modo como enxergamos aquele que teima em permanecer outro. Juntamente com essa discussão, trazemos a relevância do espaço público neste debate, além da necessidade de se permanecer em contato com aquilo que é outro e estranho, procurando sempre uma permeabilidade entre as diferenças.

Palavras-chave: comunicação digital, polarização, espaço público, corpo, diferença.

Abstract

SOCIAL MEDIA AS THE *NEW AGORA*?: DIGITAL COMMUNICATION, POLARIZATION AND THE CODES OF URBAN AND VIRTUAL BEHAVIOR

Despite the undeniable benefits that digital communication has brought to us, this article focuses on discussing the understanding of social media as the *new agora*, problematizing the conception of these networks as a perfect synonym of public

domain. Along the text, we discuss some codes of urban behavior that were being conformed in the last centuries and, later, how the internet and social networks appear within this context (sometimes reinforcing some codes, sometimes inventing new ones). In this article, it is understood that the structure and the way that social media are currently designed can serve to reinforce the polarizations we live in our time, influencing the content we access, the way we understand what is said and, consequently, the way we see the one who insists to remain other. Together with this discussion, we bring the relevance of the public space in this debate, as well as the need to remain in contact with that which is other and strange, always seeking a permeability between differences.

Key-words: digital communication, polarization, public space, body, difference.

1. Introdução

É inegável que a internet e as redes sociais¹, com seu surgimento, nos trouxeram muitos benefícios: o acesso à informação, a sua descentralização, a possibilidade de se manter em contato com quem está longe, o fato de que um artigo como este ou qualquer outro, cinco minutos depois de publicado *online*, possa ser lido do outro lado do planeta – esses são poucos exemplos do que elas nos trouxeram de positivo. Embora não neguemos tais avanços, este artigo pretende colocar em questão o entendimento das redes sociais como a *nova ágora*; como um sinônimo e uma justaposição perfeita de domínio público. Acompanhada desse questionamento, o artigo traz uma discussão das implicações da hipercomunicação digital de acordo com os moldes como as redes sociais estão desenhadas atualmente.

No percurso deste artigo, num primeiro momento, resgatamos os códigos de comportamento urbano que foram se conformando ao longo dos últimos séculos nas grandes cidades. Essa primeira parte visa a traçar um panorama e o contexto em que, posteriormente, a internet e as redes sociais vão surgir, também elas influenciando e sendo influenciadas por esses códigos. Inseridas num contexto de retração do espaço público, de códigos de autocontenção corporal, de isolamento e visibilidade interpessoal, as redes reforçarão certos comportamentos que já existiam, independentes de seu surgimento, trazendo também, com elas, novos códigos.

Posteriormente, o artigo se propõe a discutir como a retração do espaço público pode influir na separação e na permeabilidade entre os

diferentes. Procuramos evidenciar como a mistificação do outro pode ser reforçada pelo empobrecimento gradual de uma experiência compartilhada entre alteridades em um espaço, também ele, compartilhado. Neste contexto, colocamos que tão problemático quanto o apagamento das diferenças é o enclausuramento delas, entre iguais, e distanciadas umas das outras – tratamos, portanto, do *entre*, da relação e da permeabilidade entre elas. Por mais incômodo que seja se manter na fricção do contato com aquilo que é outro e estranho, buscamos destacar a importância e os benefícios de se estar e permanecer neste lugar.

No terceiro e mais longo momento, nos demoramos especificamente na hipercomunicação digital e em suas implicações nos códigos de comportamento urbanos e virtuais. Aqui, argumentamos como o próprio modo com que as redes são desenhadas e estruturadas atualmente pode ser um reforço às polarizações e à impermeabilidade entre os diferentes. Buscamos evidenciar como a comunicação digital – descorporificante e redutora do espacial – pode afetar, de diferentes modos, tanto a maneira como compreendemos aquilo que é dito, quanto o modo como enxergamos o outro, o estranho e o infamiliar.

Por fim, entendemos que o digital não nos pode fazer perder de vista o entorno, o espaço contíguo, o lugar onde agora estamos. Se progressivamente estamos nos fechando em círculos de unanimidade e desabilitando o diferente como um possível interlocutor no diálogo, se torna fundamental, e cada vez mais, reivindicar um espaço. É preciso proteger, fomentar e criar espaços convidativos e de abertura ao longo da cidade; espaços intermediários. Não é possível, aos diferentes, partilhar o sentido de um destino comum sem compartilhar, igualmente, um espaço comum.

2. Autocontenção corporal e isolamento interpessoal como códigos de comportamento urbano

É o silêncio em público acompanhado das regras de emoção passiva que vão se tornando, desde o século XIX, num código implícito de comportamento urbano (SENNETT, 2014a, p. 309). O homem público, como espectador passivo, se torna relaxado e liberado de agir, retraindo-se em si

mesmo através do silêncio e cumprindo um código de isolamento dos laços sociais. É exatamente a partir do século XIX que a vida pública opera uma transferência do mundo *verbal* para o mundo *visual* (SENNETT, 2015, p. 103) – na sociabilidade urbana entre estranhos imperará, então, o paradoxo de estar visível em público estando, ao mesmo tempo, isolado dos demais.

Enquanto a Londres e a Paris do século XVIII, principalmente a partir da década de 1760, “estavam cheias de estranhos que precisavam não só partilhar informações, mas interpretar e avaliar seu valor [e para isso precisavam] comunicar-se de maneira expressiva” (SENNETT, 2015, p. 102-103), cerca de 90 anos depois, já

pele altura de 1848, dava-se por certo em Paris que estranhos não se falassem livremente na rua ou em cafés, a menos que expressamente convidados a fazê-lo. O fato de se deixar os outros em paz e também ser deixado em paz forjou um novo tipo de proteção, e os estranhos que se mantinham calados na presença uns dos outros tinham uma espécie de pacto no sentido de não violar a privacidade do outro. O olho tomou o lugar da voz; um *flanêur* na cidade olhava ao seu redor (os *flanêurs* eram sobretudo homens), sentia-se estimulado pelo que via e, por assim dizer, levava essas impressões pra casa (SENNETT, 2015, p. 103).

Antes disso, por exemplo, os clientes dos cafés sentavam-se em longas mesas comportando doze a dezesseis pessoas – “os *pubs* eram feitos para estimular estranhos a conversar” (SENNETT, 2015, p. 102). Ainda segundo Sennett, curiosamente, mesmo a mesa redonda destinada a uma pessoa ou a uma dupla, tão banal e corriqueira nos dias atuais, só vai surgir no século XIX, tendo seu início nos cafés parisienses².

A chave do comportamento social urbano entre estranhos vai tendo a sua base firmada, gradualmente, no autocontrole corporal. Como coloca Sennett, os trabalhos de Erving Goffman e Lyn Lofland exploram minuciosamente os rituais dos códigos urbanos praticados pelos estranhos entre si, a partir do século XIX:

a pessoa baixa os olhos ao invés de olhar diretamente para um estranho, para assegurar-lhe que ela é inofensiva; a pessoa se engaja nos balés pedestres para sair do caminho dos outros, de modo que cada pessoa terá uma verdadeira ala por onde andar. Se precisa falar com um estranho, ela começa por pedir desculpas, e assim por diante. Esse comportamento pode ser observado até mesmo nas multidões mais descontraídas, como nos acontecimentos esportivos ou nas reuniões políticas. (SENNETT, 2014a, p. 428).

A autoconsciência e a autocontenção tomam a dianteira do comportamento social urbano entre estranhos, em detrimento das ações espontâneas. A civilidade, na verdade, passa a contestar a espontaneidade. Nesse sentido, “os sentimentos de embaraço e vergonha tornam-se aparentados; o embaraço reflete o medo de se expor, de ser apanhado em falta. O medo de se comportar natural e espontaneamente, a vergonha por falta de autocontrole e o embaraço de ser exposto se combinam” (SENNETT, 2015, p. 147). A espontaneidade passa a ser mal vista; é um desvio da normalidade, um acidente – seguindo essa linha, “psicólogos do século XIX chegaram a acreditar, assim como seus pacientes, que pessoas comuns que eram involuntariamente expressivas eram frequentemente pessoas insanas; essa é uma outra forma do temor suscitado pelo sentimento espontâneo como anormal” (SENNETT, 2014a, p. 225). Quando não remetendo a alguma insanidade, a expressividade espontânea era vinculada a um sentimento destinado às classes populares: “as pessoas que expressavam ativamente seus sentimentos são vistas comumente como *Lumpen-proletariat*, as sub-classes, ou como desajustados sociais” (SENNETT, 2014a, p. 428).

Subjugado aos códigos do silêncio e do isolamento interpessoal, submetido ao domínio visual mais que ao verbal, no espaço público vai sendo priorizado cada vez mais o *fluir* em detrimento do *fruir* – é o *fluxo* que importa, não o *estar*; o movimento, não a permanência. De certo modo, “o espaço público se tornou uma derivação do movimento” (SENNETT, 2014a, p. 30), passando a ser concebido, primordialmente, para o encurtamento das distâncias; assim, “a tecnologia moderna substitui o fato de estar na rua por um desejo de eliminar as coerções da geografia” (SENNETT, 2014a, p. 38). O espaço: encara-se este como perda de tempo. Se, de certo ponto de vista, o espaço público é “a síntese entre lugares e fluxos” (BORJA, 2003, p. 119), não raro, os fluxos são priorizados em detrimento dos lugares; muitas vezes, mesmo desintegrando os lugares; isso acontece, sobretudo, quando se prioriza uma cidade de estradas ao invés de uma cidade de caminhos. Sobre isso, Milan Kundera elucida:

caminho: tira de terra sobre a qual se anda a pé. A estrada diferencia-se dos caminhos não só porque a percorremos de carro; mas porque é uma simples linha ligando um ponto a outro. A estrada em si não faz nenhum sentido; só tem sentido os dois pontos ligados por ela. O caminho é uma homenagem ao espaço. Cada trecho do

caminho tem um sentido próprio e nos convida a parar. A estrada é uma triunfal desvalorização do espaço, espaço que hoje em dia não é mais que um entrave aos movimentos do homem, uma perda de tempo (KUNDERA, 2015, p. 261).

Nesse contexto de retração do espaço público e dos códigos de isolamento interpessoal, acompanhados do crescimento da sensação de insegurança, “a vontade de controlar e de moldar a ordem pública foi se desgastando, e as pessoas passaram a enfatizar mais o aspecto de se protegerem contra ela” (SENNETT, 2014a, p. 38). Mesmo no Brasil, o próprio ato de “andar nas ruas vai se tornando um sinal de classe em muitas cidades ou zonas urbanas, uma atividade que as elites estão abandonando” (CALDEIRA, 1997, p. 164); por aqui, “o andar pelas ruas foi totalmente ignorado como forma de transporte. Nunca fizeram parte das políticas oficiais e ocuparam seu espaço de forma autônoma. A negação da importância do caminhar começou com a definição legal de que a construção e a manutenção das calçadas são de responsabilidade do dono do lote” (VASCONCELLOS, 2016, p. 75). Um dos mais emblemáticos exemplos desse movimento é termos a capital do país, Brasília, sendo toda projetada em função do automóvel. O espaço público se torna gradualmente aquilo que sobrou entre bolsões de espaço privado, sendo cada vez mais reduzido ao seu caráter circulatório.

Acompanhando o autocontrole exercido nos códigos de comportamento urbano entre estranhos, a contenção corporal também será reforçada através da priorização dos fluxos na cidade. No fluxo de movimento “o viajante, bem como o telespectador, vivencia o mundo como uma experiência narcótica; o corpo se move de maneira passiva, anestesiado no espaço, para destinos estabelecidos em uma geografia urbana fragmentada e descontínua” (SENNETT, 2014b, p. 17); quando a rua vai se reduzindo a ser apenas um suporte para o fluxo, a um simples corredor, “o espaço urbano perde qualquer atrativo para o motorista, que só deseja atravessá-lo e não ser excitado por ele” (SENNETT, 2014b, p. 16).

3. Retração do espaço público, abstração do outro e impermeabilidade entre os diferentes

Para que fique mais claro, aqui, toma-se *espaço público* não pela concepção mais corriqueira entre o senso comum, que costuma enxergá-lo como um sistema de praças, parques, largos e monumentos – tal entendimento acaba por endossar, na verdade, a redução do espaço público a um espaço fragmentado e fragmentário, pontual, monovalente e isolado. Tais espaços, inclusive, podem perder o sentido na dinâmica diária dos sujeitos e se tornarem meros locais de passagem; deslocados, tornam-se, como afirma Richard Sennett (2014a, p. 90), meros “monumentos a si mesmos” ou “museus da natureza”. Também não se trata de diminuir e justapor espaço público à noção de espaço do Estado. Ao contrário, entendemos que “o termo *público* significa o próprio mundo, na medida em que é *comum* a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (ARENDETT, 2007, p. 62, grifos meus). Nesse sentido, “a cidade é o espaço público” (BORJA, 2003, p. 119).

Procuo, portanto, resgatar certa “tradição urbanística [...] que não faz do espaço público um elemento especializado e refúgio de pedestres em um tecido urbano concebido como a soma dos edifícios e vias para veículos, senão identificá-lo e concebê-lo como a forma mesmo da cidade e, portanto, presente em toda ela” (BORJA, 2003, p. 132). Não sendo um espaço isolado e bem delineado que possa “ser vendido como se vende um quilo de açúcar; utilizado, enfim, como utilizamos uma máquina bastante especializada” (LEFEBVRE, 1972)³, é amplo e difuso como o próprio tecido urbano; abarcando a rua e a malha urbana, é um *espaço intermediário* (STAVRIDES, 2016, p. 117) que pode favorecer a abertura e a permeabilidade entre as diferenças ou, ao contrário, se retrair perante elas, enquadrá-las e as isolar entre si. É a “síntese entre os lugares e os fluxos” (BORJA, 2003, p. 119), o lugar do encontro (SENNETT, 2014a; LEFEBVRE, 2008, p. 27-28), não de um encontro romantizado, mas onde estão reunidas a possibilidade da permeabilidade e dos conflitos ocasionados pelo encontro – o contato, na aspereza, nas dificuldades e no atrito de sua fricção. É onde a atração e o medo do imprevisto convivem, ambivalentemente, onde o fascínio e o espectro do desconhecido andam lado a lado (BAUMAN, 2009b, p. 47).

À medida que o espaço público se retrai e, *a priori*, queremos nos proteger do estranho e daquilo que permanece sendo irredutivelmente outro, mais a permeabilidade entre os diferentes diminui. A pluralidade e a complexidade do ambiente urbano soam, então, assustadoras. O distanciamento do outro e o empobrecimento gradual de uma experiência compartilhada entre as alteridades, num espaço também compartilhado, fazem com que as mistifiquemos: se não conheço, de fato, o outro – seja o outro espaço, que é diferente do meu, o outro sujeito, que é diferente de mim –, ele se torna uma abstração; sendo uma abstração, damos a ele contornos cada vez mais sombrios. “À falta de uma experiência direta dos outros, caímos em fantasias medrosas” (SENNETT, 2015, p. 14); os estereótipos que recaem sobre aquilo/aqueles que difere(m) de nós tendem a se enraizar quando o isolamento mútuo impede e reduz a experiência direta da alteridade. De onde decorre, então, uma tendência à “separação em lugar da negociação de uma vida comum” (BAUMAN, 2003, p. 104).

Quanto mais separados uns dos outros os diferentes – quanto mais se tornam *um-ao-lado-do-outro*, segregados entre si, ao invés de *um-com-o-outro*, vivos e permeáveis (HAN, 2021, p. 62) –, menor a complexidade. “Se a complexidade é uma ameaça à personalidade, a complexidade deixa de ser uma experiência social desejável” (SENNETT, 2014a, p. 266). Quanto mais incômoda for a experiência do outro, mais tendemos a nos abster dela. Aqui, simplificação também quer dizer homogeneização; “simplificação quer dizer muita mesmice e um mínimo de diversidade. A simplificação oferecida só pode ser atingida pela separação das diferenças: reduzindo a possibilidade de que se encontrem e estreitando o alcance da comunicação” (BAUMAN, 2003, p. 132). Simplificar também implica numa fuga em direção às ilhas de mesmice, onde o convívio entre iguais reduz o risco de estranhamento entre as diferenças – “é a tendência a se retirar dos espaços públicos e recolher-se a ilhas de mesmice que com o tempo se transforma no maior obstáculo ao convívio com a diferença” (BAUMAN, 2009c, p. 102). E, sabe-se:

quanto mais tempo se permanece num ambiente uniforme – em companhia de outros “como nós”, com os quais é possível “se socializar” superficialmente, sem correr o risco de mal-entendidos e sem precisar enfrentar a amolação de traduzir um mundo de significados em outro –, mais é provável que se “desaprenda” a arte de negociar significados e um *modus convivendi* (BAUMAN, 2009b, p. 46).

Essa simplificação também se desdobra espacialmente na cidade – “para excluir, simplifique [...] quanto mais a forma se torna simples, clara e definida, mais estabelece quem pode estar ali e quem não pode” (SENNETT, 2018, p. 149). Os condomínios fechados, as ruas privativas, os *shopping centers* etc. também procuram simplificar o espaço e o caos urbano: trata-se de lugares isolados que fisicamente se situam dentro da cidade, mas, social e idealmente, estão fora dela (BAUMAN, 2009c, p. 39). Quanto mais previsível se torna um espaço, quanto menos dotado de complexidade, mais fácil se torna a vigilância. Quanto mais simples, mais fácil é a identificação do estranho, daquele “capaz de trazer surpresas desagradáveis e prejuízos” (SENNETT, 2014a, p. 430). Adota-se, portanto, uma “lógica de defesa local contra o mundo exterior” (SENNETT, 2014a, p. 423). Tal simplificação vai ser um instrumento, então, “para que os detentores do poder – político e econômico – destruam tudo aquilo que representa ameaça e resistência, em outras palavras, abram caminho para que se homogeneizem as diferenças” (SERPA, 2007, p.19)

O fato é que, embora estejamos num tempo em que a pauta das diferenças e do respeito à diversidade ganham cada vez mais corpo, ainda reproduzimos um espaço que se retrai diante delas, que se protege delas, que reproduz códigos de retração perante elas, que se fecha diante daquilo que é outro e estranho – que homogeneiza as diferenças ou as distancia e as separa. Tais espaços tendem a “aniquilar e nivelar as diferenças” ou, por outro lado, “calcificar as diferenças por meio da separação e do estranhamento mútuos” (BAUMAN, 2009c, p. 102).

Tão danoso quanto o apagamento das diferenças é a segregação e a separação entre elas; o enclausuramento das diferenças em grupos sectários, entre iguais, e distanciadas umas das outras. Para além do não apagamento das diferenças, é preciso tratar do *entre*, da relação, da permeabilidade entre elas. Caminhamos para um cenário mundial progressivamente mais urbano e globalizado, em que o contato com o outro, com o estranho, com o estrangeiro, passa a ser um elemento quase onipresente – seja fisicamente, seja através das redes e ferramentas de comunicação.

A arte de conviver com as diferenças e de extrair benefícios dessa variedade de estímulos, dirá Bauman (2009b, p. 48), está se transformando em uma das mais importantes aptidões a ser desenvolvidas pelos sujeitos.

No entanto, não raro, no contexto das cidades, reduzimos a conviviabilidade e a permeabilidade entre as diferenças à tolerância e à indiferença – isso quando não se apela, de fato, à violência no trato com aquele que teima em permanecer outro –: “quando a tolerância mútua se junta à indiferença, as culturas comunitárias podem viver juntas, mas raramente conversam entre si [...]. As culturas podem coexistir entre si mas é difícil que se beneficiem de uma vida compartilhada” (BAUMAN, 2003, p. 121-122). A mera tolerância, sem permeabilidade, é *um-ao-lado-do-outro*, não *um-com-o-outro*.

É seguindo por essa linha de raciocínio que Bauman coloca que os espaços públicos deveriam ser pensados para alimentar a *mixofilia* (propensão a misturar-se) e reduzir a *mixofobia* (medo de misturar-se) e as ocasiões de reações mixofóbicas (BAUMAN, 2009b, p. 49) – como ele mesmo colocará, “mixofilia e mixofobia coexistem não apenas em cada cidade, mas em cada cidadão. Trata-se claramente de uma coexistência incômoda, cheia de som e fúria, mas, mesmo assim, muito significativa para as pessoas que sofrem a ambivalência” (BAUMAN, 2009b, p. 48). É preciso que haja, portanto, uma porosidade entre as diferenças; a ênfase na abertura e na mistura tem no diálogo um meio de recompor o tecido social, mantendo a permeabilidade entre as diferenças e recuperando entre elas – sem que sejam apagadas ou endurecidas em si – um senso de horizonte comum.

Sabemos, no entanto, que a abertura para aquilo e aquele que nos é estranho, na cidade, é por vezes incômoda. Enquanto moldamos a cidade, ela também nos molda: tendo vivido anos e anos sob a égide de códigos de comportamento que propõem o fechamento, o distanciamento, o silêncio e o isolamento entre estranhos, sempre soa muito penosa a superação desse incômodo. Contrariar os códigos de “visibilidade em público e isolamento interpessoal” (SENNETT, 2014a, p. 287) nos gera certo desconforto; romper com eles é como superar um obstáculo. No entanto, há muitos pontos positivos quando tentamos encarar esse incômodo de frente, até porque sem o incômodo, “sem a dor, não é possível aquele conhecimento que rompe inteiramente com o que foi” (HAN, 2021, p. 76).

Agir em confronto às “regras de emoção passiva” (SENNETT, 2014a, p. 309) é o mesmo que provocar um deslocamento, um desvio; é buscar, no meio do banal e do cotidiano, uma *ruptura epistemológica*:

[Bachelard] rejeitava a visão confortadora de que o conhecimento se acumula lenta e constantemente, como na metáfora dos produtores de conhecimento como homens 'de pé nos ombros de gigantes'. Pelo contrário, Bachelard identificava na física certos bloqueios, tropeços e o súbito e imprevisível surgimento de novas ideias. Louis Althusser cunharia mais tarde a expressão 'ruptura epistemológica' para se referir às preocupações de Bachelard (SENNETT, 2018, p. 230).

Para Bachelard, é preciso não apenas aprender a lidar com as rupturas epistemológicas, mas provocar a ocorrência delas, desses deslocamentos, por mais dolorosos que eles sejam. Por incômoda que seja, a experiência direta da alteridade, o contato com o estranho, provoca rupturas em nós, deslocamentos que nos apresentam a nós mesmos – ela “estremece as referências de sentido habituais e obriga o espírito a uma mudança radical de perspectiva, que faz com que tudo apareça sob uma nova luz” (HAN, 2021, p. 79). Entendemos, portanto, que “o deslocamento não é apenas um mal; ele também gera conhecimento adulto da mistura e dos limites. Uma cidade cheia de pessoas que não conhecemos, de que não gostamos ou que simplesmente não entendemos é um terreno fértil” (SENNETT, 2018, p. 231). Além disso, aprender a lidar com tais deslocamentos traz consigo uma consequência social – além da possibilidade de desmistificarmos o outro, de não mais fazermos dele uma abstração, “adquirimos a confiança de que podemos viver com os outros que são diferentes, em vez de nos sentir tão vulneráveis a ponto de precisar fugir [...]. Tanto psicológica quanto eticamente, nos desenvolvemos ao abandonar o conforto de casa; o ego se fortalece” (SENNETT, 2018, p. 230).

Creemos, portanto, ser preciso que as diferenças convivam, para além de se tolerarem, isoladas entre si. Ao invés de cercarmos-nos em bolhas, entre iguais que apenas validam o que já somos e as opiniões que já temos, é preciso abraçar o incômodo e manter-se neste espaço limite, no *entre*, na fricção do contato com aquilo que é outro e estranho – não, *a priori*, temê-lo ou se abster dele.

4. Redes sociais e as implicações da hipercomunicação digital nos códigos de sociabilidade e comportamento entre os diferentes

“Não se pode pensar”, no entanto, “em compartilhar uma experiência sem partilhar um espaço”: é a conclusão na qual chega Zygmunt Bauman (2009b, p. 51) no final do seu texto *Confiança e medo na cidade*. É nesse mundo e em meio a esse contexto elencado ao longo de todas as páginas anteriores – retração do espaço público, códigos urbanos de visibilidade e isolamento interpessoal, autoconsciência e autocontenção corporal, transferência do verbal para o visual, entendimento do espaço como coerção, priorização do fluxo etc. – que surgirão a internet e as redes sociais.

Favorecendo-se de um longo processo de retração do espaço público, de certo ponto de vista, as redes sociais passam a ser vistas como a *nova ágora*: as pessoas se colocam, debatem, se expõem nas redes que passam, então, a ser entendidas como sinônimo de domínio público. A internet passa a conquistar a arena pública e acontece, como nunca antes, “a separação da ‘opinião coletiva’ da proximidade física dos seus portadores. [...] Em nenhuma etapa do processo de formação de opinião um agrupamento denso e uma densidade física de encontros face a face são hoje (em todo caso em princípio) necessários” (BAUMAN, 2017, p. 32-33). Reduz-se, portanto, a dimensão espacial e corporal da comunicação; a comunicação digital dispensa um *de frente pessoal*, como vai dizer Han (2022, p. 129):

eu obtenho informações pela internet e, para isso, não preciso me voltar para um de frente pessoal. Eu não me apresento no espaço público para obter informações ou mercadorias. Antes, deixo que elas venham até mim. A comunicação digital me conecta, mas me isola ao mesmo tempo. Ela aniquila, de fato, a distância, mas a ausência de distância não produz ainda uma proximidade pessoal.

Se já vivíamos em um contexto de retração e alienação do espaço e dos estranhos à nossa volta, no qual o fluxo era priorizado ao invés dos lugares, alguns autores acreditam que “os celulares assinalam, material e simbolicamente, a derradeira libertação em relação ao lugar” (BAUMAN, 2009a, p. 81). Agora, as relações e as opiniões não mais estão “amarradas [...] a um *topos* (um lugar fixo, uma pólis, uma cidade, um Estado soberano)

[...] [mas] foram descoladas de todo e qualquer *topos* particular, e individualizadas, privatizadas e personalizadas” (BAUMAN, 2017, p. 10).

Os celulares nos trouxeram o benefício de nos aproximarmos – ou, melhor dizendo, de estarmos disponíveis – de quem permanece distante, porém, por vezes, às custas de nos afastar daquilo que está próximo. Se a ordem é priorizar os fluxos, “os celulares são para pessoas em movimento” (BAUMAN, 2009a, p. 78). Com as redes, é sempre possível se abstrair do espaço ao redor, do espaço contíguo – “dentro da rede, você pode sempre correr em busca de abrigo quando a multidão à sua volta ficar delirante demais para o seu gosto” (BAUMAN, 2009a, p. 79).

Por esse e por outros fatores, alguns autores acreditam que

por causa da eficiência e da comodidade da comunicação digital, evitamos crescentemente o contato direto com pessoas reais, e mesmo o contato com o real como um todo. A mídia digital leva o contraposto [*Gegenüber*] real cada vez mais ao desaparecimento. Ela o registra como resistência. [...] Ela desconstrói o real e *totaliza o imaginário* (HAN, 2018, p. 44, grifos do autor).

Embora não sejamos tão fatalistas, entendemos que alimentar o imaginário coletivo e o senso comum de que há uma justaposição perfeita e absoluta entre a internet e o domínio público é um erro. Mesmo entendendo a internet como uma ferramenta importante e indispensável, é preciso que a comunicação em rede não se torne um espetáculo; não nos faça perder de vista o entorno, a espacialidade, a cidade – o sítio em que agora estamos.

As redes sociais e a internet, em si, não são boas ou más: são instrumentos. Não se trata aqui de entender esses instrumentos maniqueisticamente, como um bem ou um mal absolutos. No entanto, apesar de sua utilidade, sempre podemos colocar em questão o modo que os instrumentos são desenhados. Como é sabido, é possível apontar uma série de benefícios inegáveis trazidos pela internet – enquanto ferramenta de difusão de informações, de mobilização, de debate público, de possibilidade de conexão social etc. –; isso não nos livra nem nos impede de termos uma visão crítica sobre o modo como as redes estão postas hoje. Até porque, *informação* não é sinônimo de *conhecimento*, *atividade* não é sinônimo de *ação*, *debate* não é sinônimo de *diálogo* e *conexão* não é sinônimo de *relação*. Como vai dizer Savater⁴ em entrevista,

a internet está cheia de possibilidades extraordinárias e também de ameaças, certo? Evidentemente, não temos que aceitar as coisas em bloco, de modo nenhum. Eu sou muito partidário da eletricidade, acho que é fundamental, mas não gosto da cadeira elétrica. Quer dizer que, então, não é obrigatório que aceitemos todas as consequências de algo.

A internet e as redes sociais, como qualquer outro instrumento, trouxeram-nos possibilidades positivas e negativas de uso. Sobre os instrumentos, reforçam Bauman e Donkis:

machados podem ser usados para cortar lenha ou para decepar cabeças. A escolha não é dos machados, mas de quem os segura. Qualquer que seja a escolha, o machado não vai se importar. E não interessa quão afiados possam ser os gumes com que ela esteja atualmente cortando, a tecnologia em si não vai 'promover o avanço da democracia e dos direitos humanos' por você (e em seu lugar) (BAUMAN; DONKIS, 2014, p. 73).

Dentre os aspectos negativos, a mídia digital, assim como outros *media*, tendem a “abolir a presença de quem traz a voz”, a “apagar as referências espaciais da voz viva: o espaço em que se desenrola a voz mediatizada torna-se ou pode se tornar um espaço artificialmente composto” (ZUMTHOR, 2014, p. 17-18); por conta disso, “aquilo que se perde [...] é a *corporeidade*, o peso, o calor, o volume real do corpo, do qual a voz é apenas a expansão” (ZUMTHOR, 2014, p. 19, grifo do autor).

Se os códigos de comportamento urbano já tendiam para a autoconhecimento corporal, aqui o corpo terá outros modos de ser contido. A comunicação pelas redes tende a simplificar e a limitar o corpo: as múltiplas expressões corporais, através das mídias digitais, são reduzidas a poucos e limitados fragmentos de expressão. “A ordem digital”, como dirá Han (2022, p. 75), “efetua uma crescente descorporificação do mundo. Hoje, há cada vez menos comunicação de corpos”. A dimensão espacial e corporal da comunicação é reduzida. Entende-se, portanto, que

a parcela verbal da comunicação é muito pequena. As formas não verbais de expressão como gesticulação, expressões de rosto ou linguagem corporal constituem a comunicação humana. Elas lhe concedem a sua *utilidade*. Como tátil não se quer dizer o contato corporal, mas sim a pluridimensionalidade e multiplicidade de camadas da percepção humana, da qual fazem parte não apenas o visual, mas também outros sentidos. A mídia digital furta à comunicação a *utilidade* e a *corporeidade*. [...] Desse modo, a comunicação digital se torna cada vez mais sem corpo e sem rosto (HAN, 2018, p. 44-45).

Reduzidas as dimensões espacial e corporal, perdem-se, portanto, algumas nuances da comunicação na construção do discurso. Numa comunicação que se funda primordialmente no registro escrito e em interações de áudio e vídeo, a voz é *alisada* (HAN, 2022, p. 100) e muitos significantes – entonação, expressões faciais, ritmo da fala, gestos etc. – se perdem na construção do significado do que se está a dizer⁵. Sem o face a face, numa comunicação fundamentalmente baseada no registro textual, temos maior dificuldade em compreender o que é dito para além de sua literalidade; nesse contexto, entender algumas figuras de linguagem como ironia ou ambiguidade se tornam tarefas custosas (OPREA; MAGDY, 2020). Na comunicação digital, perde-se para nós, além disso, a intensidade daquilo que está sendo dito, que passa a ter a aparência de trazer consigo um significado unívoco.

Estamos a viver em tempos de radicalismos, de sectarismos, quando a polarização de ideias alcança níveis assombrosos. Entendemos que essa hipercomunicação ruidosa e descorporificante, sem uma experiência compartilhada no espaço, pode ser um reforço a esses extremismos, já que tal simplificação fará com que a *descodificação* progrida. “A *descodificação*”, dirá Sennett (2014a, p. 345, grifo meu), “implica que se tome um detalhe de comportamento como símbolo para todo um estado de caráter” – assim, numa comunicação em que se tem apenas frações de gestos, resquícios de corporeidade, de entonações, sem partilhar um espaço, algumas poucas opiniões fazem com que tracemos todo um estado de caráter do outro. Nesse tipo de redução, com as opiniões políticas se confundindo com traços individuais de personalidade, passa a importar “quem acredita em quê, mais do que aquilo que deveria ser acreditado” (SENNETT, 2014a, p. 346).

A descodificação que acontece com a separação entre as bolhas sociais, com a distância entre as diferenças, nada mais é do que a totalização de uma “apreensão esboçada” do outro, do diferente, ao invés da tentativa de uma “apreensão completa”. Como vai dizer Serpa (2021, p. 146) em *Fenomenologia da distância*, “no terreno da percepção, a distância é algo que diferencia uma ‘apreensão esboçada’ de uma ‘apreensão completa’, esta última que é também o mesmo que proximidade”. A comunicação em rede é *disponibilidade* ao invés de *proximidade* – ela não traz, na verdade, a eliminação das distâncias, mas a manutenção do distanciamento

corporal e espacial entre os diferentes; por conta disso, ela reforça uma apreensão sempre “esboçada” do outro, sempre limitada. A comunicação digital traz consigo uma aparente eliminação das distâncias (HAN, 2022) sem que isso se desdobre, no entanto, em proximidade. Se o aproximar e o distanciar são um par dialético (SERPA, 2021, p. 148), “está inscrita na proximidade, com sua dialética, a distância. A eliminação da distância [portanto] não produz mais proximidade, mas a destrói [...]. A ausência de distância digital elimina todas as formas de jogo entre proximidade e distância” (HAN, 2022, p. 16).

Acontece na descodificação uma espécie de *metonímia*, em que, na apreensão do outro, substituímos o todo pela parte – tomamos alguns comentários nas redes pelo sujeito em si. À falta de uma experiência direta do outro na comunicação digital, costumamos tomar uma opinião, um comentário, uma colocação, uma posição política de maneira absoluta, como se estes representassem o outro inteira e plenamente – aquilo que não aparece, do outro, do diferente, tendemos a dar contornos próprios; mistificamos, imprimindo nuances cada vez mais obscuras. Aqueles que diferem de nós, nesse contexto mistificado, nos assombra, nos paralisa – com o objetivo de reduzir o risco, logo descartamos a possibilidade de um diálogo possível com aquele que teima em permanecer outro, logo a permeabilidade entre os diferentes se desvanece. A probabilidade de poder entrever no diferente, também, o comum, se retrai e se inviabiliza. Se “vivemos em uma sociedade de positividade que busca desonerar toda forma de negatividade” (HAN, 2021, p. 11), o contato direto com aquilo que é estranho, estrangeiro e infamiliar é uma negatividade a ser evitada. Nesse contexto, não há aparente benefício em se manter nesse lugar da mistura e da tentativa de diálogo: tal tipo de contato passa a representar apenas uma resistência e uma coerção àquilo que já somos e acreditamos.

Se antes as opiniões estavam muito bem atadas a um *topos* (um lugar fixo, uma pólis, uma cidade etc.) e, com isso, tínhamos que, minimamente, lidar com elas por mais incômodas que fossem, agora podemos descartar tais colocações com certa facilidade. Se o espaço público é o lugar do encontro (SENNETT, 2014a; LEFEBVRE, 2008, p. 27-28), para alguns autores

a conexão digital total e a comunicação total não facilitam o encontro. Elas servem, antes, para passar direto pelo estranho e pelo outro e encontrar o igual e o de igual inclinação, e cuidam para que nosso horizonte de experiência se torne cada vez mais estreito. Elas nos emaranham em uma *fita do eu* e nos levam, por fim, a uma 'autopropaganda que nos doutrina com nossas próprias ideias' (HAN, 2022, p. 11, grifos do autor).

Para Bauman (2017, p. 36), esta é a diferença entre *comunidade* e *rede*: você pertence à comunidade, mas a rede pertence a você. Sem os grandes entraves e aborrecimentos de romper com uma relação presencialmente, as redes tornaram possível descartar uma opinião alheia com o toque asséptico e indolor de um clique. A *conexão* não é, necessariamente, uma *relação*: nas redes, eu escolho, rechaço, recuso, assimilo, adiciono e deleto *amigos*, controlando aqueles com os quais eu me relaciono. Posso, assim, simplificar a complexidade, escolhendo não ter de lidar com aquilo/aquele que me é incômodo – “a tela digital [*Bildschirm*] nos blinda [*abschirmt*] cada vez mais contra a negatividade do estrangeiro, do infamiliar” (HAN, 2022, p. 67).

É desse modo que as polarizações e os extremismos encontram as melhores condições de proliferar. Quando escolho me livrar de toda posição que me é incômoda ou contrária – sem que, contanto, elas deixem de existir –, passo a me expor apenas a ideias de validação, entre iguais, encerrando-me num discurso circular e autopropulsor, reforçando com isso posicionamentos radicais com o aumento da separação entre os diferentes. Quando as diferenças se endurecem e se cristalizam em si mesmas, reforça-se um “comportamento do tipo *nós-contra-elas*” (SENNETT, 2015, p. 11-12, grifo meu); a comunicação já não é feita com o outro, mas para além do outro; a conversa já não pressupõe o diálogo, mas o debate e:

uma vez que a divisão entre “nós” e “eles” tenha sido implementada segundo essas regras, a proposta de qualquer encontro entre os antagonistas já não é mais a sua mitigação, porém a aquisição/criação de novas provas de que a mitigação é contrária à razão e está fora de conversa. Para deixar as coisas como estão e evitar infortúnios, membros de tribos diferentes se trancam num discurso circular de superioridade/inferioridade não de um para o outro, mas para além do outro (BAUMAN, 2017, p. 53).

A própria maneira como as redes são desenhadas atualmente, baseadas na economia da atenção, faz com que os radicalismos e sectarismos sejam estimulados. Selecionados pelos algoritmos, as redes tendem a nos apresentar os conteúdos que terão maior possibilidade de reter a nossa atenção.

Somos, então, frequentemente apresentados àquilo que reforça a maneira como já somos e pensamos; o conteúdo que nos é contrário normalmente chega até nós quando é suficientemente radical e histérico para reter nossa atenção, de maneira a acentuarmos ainda mais a posição contrária que já temos. A própria lógica dos algoritmos já carrega, em si, uma lógica binária. Identificando padrões de comportamento através de *machine learning*, o atual desenho das redes fomenta, desse modo, os radicalismos, sectarismos e o aumento da distância entre as diferenças. Como coloca Bruni⁶,

se nós procurarmos, dermos “like” ou comentarmos em posts irritados de apoiadores de Bernie Sanders, nós seremos confrontados com mais posts irritados de outros apoiadores de Sanders. Se nós bloquearmos tal ataque, esses repasses desaparecerão. [A internet] é desenhada para nos dar mais do mesmo, seja lá o que for o mesmo. [...] Isso acontece com a ficção que lemos, a música que ouvimos e, assustadoramente, com as ideias que aprovamos. Elas não são desafiadas. Elas são validadas e reforçadas. [...] A proliferação das redes de TV a cabo e o crescimento da internet prometiam expandir nossos mundos, não os encolher. Em vez disso, eles aumentaram a velocidade e a eficiência com que nós nos retiramos em enclaves de unanimidade.

Nestes enclaves de unanimidade, “comunidade significa *mesmice*, e a ‘*mesmice*’ significa a ausência do outro, especialmente um outro que teima em ser diferente, e precisamente por isso capaz de causar surpresas desagradáveis e prejuízos” (BAUMAN, 2003, p. 104, grifos do autor). O que é reforçado neste tipo de comunidade é o *tribalismo*, “que une solidariedade com aqueles que se parecem e agressão aos que são diferentes” (SENNETT, 2015, p. 14); com o distanciamento entre os diferentes, “o tribalismo significa pensar que se sabe como as outras pessoas são sem conhecê-las” (SENNETT, 2015, p. 13). Os grupos, fechados em si mesmos – ao invés de construírem zonas de contato entre eles, pontes, umbrais e um espaço intermediário (STAVRIDES, 2016) –, alimentam o comportamento do tipo *nós-contra-eles*. Encerrados em bolhas, são criadas barreiras entre as altitudes, descartando qualquer chance de permeabilidade entre elas:

uma vez que a tarefa de traçar fronteiras, cavar fossos e construir muros encimados por arame farpado se inicia de fato, quaisquer diferenças que as pessoas possam apontar são usadas para justificar a superioridade de um grupo sobre outro. Os amantes de armas se acham superiores aos que delas têm ódio porque eles amam as armas; e os que odeiam as armas acham que são superiores aos amantes de armas porque odeiam as armas. Por que são as diferenças entre grupos populacionais sempre reduzidas a um relacionamento de inferioridade/superioridade? O tribalismo é a causa (BAUMAN, 2017, p. 52).

É um enclausuramento entre iguais e, no entanto, as redes continuam fazendo com que as pessoas se sintam individualizadas, destacadas. Se o *flanêur* do século XIX, enquanto experienciava visualmente a cidade, queria passar despercebido e, no meio da multidão, era um *ninguém*, nas redes é preciso destacar-se:

o *homo digitalis* é tudo menos um “ninguém”. Ele preserva a sua identidade privada, mesmo quando ele se comporta como parte do enxame [...]. Em vez de ser um “ninguém”, ele é um *alguém* penetrante, que se expõe e que compete por atenção. O *ninguém* do meio das massas, em contrapartida, não reivindica nenhuma atenção para si mesmo. A sua identidade privada é dissolvida. Ele é absorvido pela massa. [...] Ele não pode ser *anônimo*, pois ele é um *ninguém*. O *homo digitalis*, em contrapartida, apresenta-se frequentemente, de fato, anonimamente, mas não é um *ninguém*, mas sim *alguém*, a saber, um *alguém anônimo* (HAN, 2018, p. 28, grifos do autor).

O homem digital, esse *alguém anônimo* do enxame, inserido na economia da atenção, requer ele também atenção. Se no século XIX houve a transferência do domínio *verbal* para o *visual*, as redes hoje conquistam a arena pública e fazem retornar o domínio verbal – através da hipercomunicação por escrito –, acompanhado do domínio visual – nas redes sociais, ainda é importante ver e ser visto. Já não se trata, porém, de uma conversa entre dois ou mais estranhos na cidade: embora nem sempre uma publicação esteja endereçada a *alguém* em específico, tudo o que é dito ou exposto visualmente está impregnado de intencionalidade, já que há sempre a autoconsciência de que todo o conteúdo exposto está sendo ininterruptamente publicizado para todos aqueles que têm acesso à rede. Se o que é falado ou exposto por *alguém* na rede é feito sempre com a naturalidade de quem está com um microfone à boca – já que o exposto é potencialmente publicizado para um grande número de pessoas –, a escolha do que será publicado costuma estar vinculada à construção da imagem e da personalidade de quem se expõe. Não há uma cultura do diálogo e da discussão; a argumentação e o debate são travados normalmente para além do outro sem que haja, necessariamente, escuta e permeabilidade.

Por conta disso, muito do que é exposto – além de servir para reforçar aos outros quais são as minhas posições, quem são os meus iguais e quem são os meus diferentes – tem a função de fazer o indivíduo destacar-se em meio à multidão e à multiplicidade de informações publicadas. Para Han e Bauman, não será mais, portanto, a *massa* que definirá essa

multidão digital, mas o *enxame*. “O enxame digital consiste em indivíduos singularizados [...]. Os indivíduos que se juntam em um enxame não desenvolvem nenhum *Nós*. Eles formam um especial *aglomerado sem reunião* [...]. O enxame digital, diferentemente da massa, não é em si mesmo coerente” (HAN, 2018, p. 29). Aqueles que estão inseridos nessas plataformas costumam agir como

uma multidão de pessoas destacadas: um *enxame*, para ser mais preciso. Um agregado de indivíduos autopropulsores que não precisam de comandantes, testas de ferro, porta-vozes, agentes informantes ou provocadores para se manterem juntos. Um agregado em movimento no qual cada unidade móvel faz a mesma coisa, mas nada é feito em conjunto. As unidades marcham no mesmo passo, mas sem sair do alinhamento. Coerente consigo mesma, a multidão expulsa ou atropela as unidades que se destacam – mas são apenas essas as unidades toleradas pelo enxame (BAUMAN, 2009a, p. 79-80, grifos do autor).

Diante de tudo o que foi até aqui elencado, tornam-se claros os riscos de entender as redes e a internet como o próprio domínio público – como seu sinônimo completo, perfeito e absoluto. Falta a elas o espaço. Antes de tudo, é preciso que a comunicação digital não seja um espetáculo que sirva de alienação para com o espaço contíguo, para com o lugar em que agora estamos: precisamos ter isso em mente toda vez que nos utilizarmos desses meios. Tão importante quanto isso é ter a consciência de que a comunicação digital é sempre incompleta; a apreensão do outro que temos através dela não é nada mais do que uma ‘apreensão esboçada’.

Na comunicação digital, as redes sociais trouxeram consigo, além de alguns benefícios inegáveis, novos meios de contenção corporal. Se os códigos de comportamento na cidade, à época de Goffman, faziam com que os estranhos nunca se encarassem e desviassem os olhos uns dos outros, também “a comunicação digital é uma comunicação *pobre de olhar*” (HAN, 2018, p. 47, grifos do autor). Com a pandemia – apesar do imenso benefício que esses aparelhos trouxeram, possibilitando que mantivéssemos algum tipo de contato, mesmo em tempos tão restritivos –, isso se tornou ainda mais claro. Nas videochamadas, nas aulas à distância, nota-se que nunca é possível olhar nos olhos do outro: quando olhamos para algum rosto na tela, o interlocutor tem a impressão de que olhamos ligeiramente para baixo, já que a câmera está instalada na extremidade superior do computador ou do celular; já quando queremos dar a impressão de que estamos olhando

nos olhos de nosso interlocutor; já não olhamos para seu rosto, mas para a câmera – pelas chamadas virtuais, os olhos nunca se encontram; na comunicação digital, nunca se está olhando para o outro, mas através e para além dele.

5. Considerações finais

Isso já foi dito nesse texto, mas nunca é demais repetir: não se trata aqui de desconsiderar os avanços que a internet e as redes sociais nos trouxeram ao longo das últimas décadas, embora o foco deste artigo seja outro. É importante não tratar tais instrumentos como um mal em si mesmo e, no entanto, tão indispensável quanto, é não os tratar como um bem por si só: é de fundamental importância que discutamos as suas questões e que reflitamos, constantemente, sobre os modos que nos comunicamos hoje.

Apesar de sua aparente pluralidade, entendemos que a comunicação digital trouxe novos modos de contenção corporal e isolamento interpessoal. Se na cidade moderna o desejo de estar na rua foi sendo substituído por um desejo de eliminar as coerções da geografia (SENNETT, 2014a), com o surgimento das redes sociais podemos também manter um contato sem a coerção de outro corpo, sem a negatividade do diferente, do estranho e do infamiliar, numa comunicação descorporificante e espacialmente reduzida. Apesar da aparente eliminação das distâncias, esse tipo de contato nos permite, na verdade, nos manter sempre a parte, a uma distância segura daquilo que teima em ser outro. Essa atitude, no entanto, fará com que a abstração sobre o outro cresça, tornando o abismo entre os diferentes cada vez maior. Longe de dar conta do tema, entendemos ser preciso pensar em maneiras de, se não reverter, ao menos mitigar esse processo. Uma discussão a respeito do espaço público cumpre um papel importante dentro desse contexto.

Um outro modo de abrir os horizontes desse debate dentro da Geografia seria tomarmos a noção de *distância* como uma categoria de análise. Como vai dizer Serpa (2021, p. 145), acompanhando o pensamento de Lévy e Lussault, uma das fraquezas estruturais da Geografia foi, durante muito tempo, não ter refletido teoricamente sobre a distância; tal fato a impediu

de tirar proveito das filosofias espaciais e dos conceitos de distância que aparecem em outras disciplinas. A distância como categoria, portanto, “não pode ser vista apenas como uma medida objetiva, que possa ser reduzida a uma métrica una e universal” (SERPA, 2021, p. 145) – tal noção poderia servir para a ampliação do entendimento dos tempos em que vivemos hoje.

Como vai dizer Fernando Pessoa através do seu heterônimo Alberto Caeiro: “quem está ao sol e fecha os olhos,/ começa a não saber o que é o sol/ e a pensar coisas cheias de calor/ mas abre os olhos e vê o sol,/ e já não pode pensar em nada”. Também na comunicação digital, se me afasto e fecho os olhos para as posições que me são contrárias, elas não deixam de existir; elas continuam lá. Se me distancio delas, já não sei no que consistem; se me separo do outro, já não sei o que ele é – a tendência é, portanto, que ele seja mistificado e que tome contornos cada vez mais sombrios. Entendemos ser preciso permanecer no atrito, na fricção gerada pelo contato com aquilo que é outro e estranho. Tão importante quanto o não apagamento das diferenças, é a *relação*, o *entre*, o contato entre elas.

Notas

- ¹ Neste texto, quando falamos de *redes sociais*, queremos tratar das redes sociais da internet (*social media/social network*); não confundir com o conceito/categoria homônimo utilizado nas ciências humanas e sociais de modo geral.
- ² Longe de qualquer romantização do período – e aproveitando que Sennett afirma que a maioria dos *flanêurs* eram sobretudo homens –, reforçamos que os *pubs* e os cafés, à época, eram feitos para que estranhos pudessem conversar, sobretudo porque a separação e o distanciamento entre alguns desses estranhos se dava muito antes das conversas nos comércios. Muitos países ainda viviam um contexto escravagista; a maioria das mulheres estava mais atrelada à rotina da casa do que às dinâmicas dos *pubs*/cafés.
- ³ Entrevista com Henry Lefebvre, 1972. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z4kIH4Hz3yg>. Acesso em: 15 out. 2021.
- ⁴ SAVATER, Fernando. *O que a internet é e o que ela pode ser*. Youtube, 2017. (3m10s). Disponível em: <https://youtu.be/Hlltly7s17k>. Último acesso em: 02 jan. 2022.
- ⁵ Tratando mais especificamente do *alisamento* da voz e dos modos de supressão do corpo, mesmo o fragmento da voz que ainda resta na comunicação digital tende a ser suprimido: dada a brevidade de atenção que damos às coisas hoje, aplicativos de mensagem como *WhatsApp* ou *Telegram* permitem a função de adiantarmos a velocidade dos áudios para até duas vezes mais rápido do que o tempo normal. Tal supressão reduz ainda mais a naturalidade e o tempo de cada fala, retirando dela nuances como ritmo, intensidade, entonação etc.
- ⁶ BRUNI, Frank. How Facebook warps our worlds. 22 maio, 2016. *The New York Times*. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/05/22/opinion/sunday/how-facebook-warps-our-worlds.html>. Acesso em: 10 jan. 2021.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009a.
- BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009b.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009c.
- BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Isto não é um diário**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. **Retropia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt; DONKIS, Leonidas. **Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2014.
- BORJA, Jordi. **La ciudad conquistada**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Enclaves fortificados: a nova segregação urbana. CEBRAP: **Revista Novos Estudos**, n. 47, 1997.
- HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa: a dor hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.
- HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.
- KUNDERA, Milan. **A imortalidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- OPREA, Silviu; MAGDY, Walid. **The Effect of Sociocultural Variables on Sarcasm Communication Online**, v. 1, n. 1. Abril 2020.
- SENNETT, Richard. **Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.
- SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014b.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

SENNETT, Richard. **Construir e habitar**: ética para uma cidade aberta. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

SERPA, Angelo. Fenomenologia da distância (e de suas contradições) em tempos de pandemia. **Espaço e Cultura**, n. 49, p. 143-155, jan.-jun. 2021.

STAVRIDES, Stavros. **Hacia la ciudad de umbrales**. Madrid: Ediciones Akal, 2016.

VASCONCELLOS, Eduardo Alcântara de. Mobilidade cotidiana, segregação urbana e exclusão. In: BALBIM, Renato; KRAUSE, Cleandro; LINKE, Clarisse Cunha (Org.). **Cidade e movimento**. Brasília: IPEA; ITDP, 2016. p. 57-79.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Recebido em 06/04/2022

Aceito em 05/05/2022