# RECONHECIMENTO E SUBALTERNIDADE NO *FACEBOOK*:

# A potência política de imagens e testemunhos do projeto SP Invisível [[1]](#footnote-2)

**RECOGNITION AND SUBORDINATION IN FACEBOOK:**

**Political power of images and testimonies in *SP Invisível* project**

Luis Mauro Sá Martino (Cásper Libero) [[2]](#footnote-3)

Ângela Cristina Salgueiro Marques (UFMG) [[3]](#footnote-4)

Tamires Ferreira Coêlho (UFMG) [[4]](#footnote-5)

**Resumo**: Considerando os diversos cenários de dissenso criados no ambiente das mídias digitais, sobretudo aqueles em que indivíduos e grupos marginalizados podem trabalhar sua própria linguagem, expressando-se por meio de seus próprios recursos e anseios, selecionamos como objeto empírico a comunidade SP Invisível (na rede social Facebook), cuja proposta é dar visibilidade a indivíduos socialmente excluídos e publicamente negligenciados na capital paulista. Segundo Spivak (2006), uma das características de grupos desprovidos de poder é a privação da fala. Constatamos que além da visibilidade conferida a uma palavra muda (RANCIÈRE, 2000), há uma desidentificação com o que lhes é imposto e o apontamento do sofrimento moral nos testemunhos dessas pessoas, de forma que as imagens e depoimentos que aí ganham espaço revelam modos de subjetivação política e de formas de “ser no mundo” marcadas pela busca de autonomia, emancipação e reconhecimento.

**Palavras-Chave:** SP Invisível. Sofrimento moral. Reconhecimento. Subalternidade.

**Abstract**: Considering the different scenarios of dissensus created in digital media environment, especially those in which individuals and marginalized groups can work on their own language, expressing themselves through their own resources and wishes, we have selected the community "SP Invisível" (in social network Facebook) as an empirical object, highlighting its aim to give visibility to individuals who are socially excluded or neglected in São Paulo capital. According to Spivak (2006), one characteristic of groups with no power is the deprivation of speech. We have found that beyond the visibility accorded to a mute speech (RANCIÈRE, 2000), there is a desidentification to what is imposed to them, and a moral suffering in testimonies of these people, so that images and testimonies that appear in facebook can reveal ways of political subjectivation and forms of “be in the world” characterized by the search of autonomy, emancipation and recognition.

**Keywords:** SP Invisível. Moral suffering. Recognition. Subordination.

### 1. Introdução

Formas de humilhação, sofrimento social e psíquico e desvalorização moral do outro são difíceis de serem observadas e estudadas, uma vez que acarretam uma miséria social, uma “dessocialização” e danos psíquicos capazes de afetar a relação que os sujeitos mantém consigo mesmos, dando origem a “um eu cada vez mais isolado, privado de referências, de contatos, dependente e perdido, impotente, desorientado e, por isso, inapaz de se associar a outros” (Haroche, 2008, p.169). O tema do sofrimento moral foi objeto de reflexão mais detida de Renault (2004), ao refletir acerca de como a teoria do reconhecimento pode hoje se configurar como uma forma potente de crítica às patologias sociais e institucionais que produzem “vítimas mudas da injustiça” (2004, p.9).

O mutismo, para Renault, caracterizaria essas vítimas como privadas dos meios de testemunhar a injustiça que sofrem. Desprovidos da linguagem normativa e/ou jurídica que os permite de descrever a injustiça como injustiça, além de sofrerem injúria, elas perdem os meios de fornecer provas que comprovem o estrago feito. A palavra silenciada pode ocorrer se a vítima, por exemplo, “é privada da vida ou de todas as liberdades, ou da liberdade de expressar suas ideias ou opiniões, ou simplesmente do direito de testemunhar esse dano, ou ainda se a frase do testemunho é privada de autoridade” (2004, p.39).

Nesse sentido, as reivindicações de reconhecimento não podem ser confundidas com o gesto político de fazer aparecer o que estava escondido, “mas de apresentar de outra forma as situações sociais patológicas que se oferecem a nossos olhos sob a forma do normal e do tolerável” (RENAULT, 2004, p.28). Para captar o que é percebido como injustiça, Renault sustenta, ao lado de Honneth, que o saber ordinário que os indivíduos possuem acerca das injustiças que enfrentam e dos contextos sociais que os produzem é suscetível de questionar o quadro normativo dominante da compreensão de justiça, revelando suas restrições e limites em englobar as diversas situações de desrespeito e humilhação que os dominados vivem.

A potência política, ética e normativa da noção de reconhecimento nos oferece a possibilidade de repensar o que as definições correntes de justiça apresentam como injustiças sociais. É por isso que Renault afirma que a noção de reconhecimento nos permite elaborar um modelo de crítica social para avaliar formas de injustiça que, de modo geral, não se configuram como objeto de lutas coletivas. A busca por reconhecimento nem sempre se confunde com uma luta por reconhecimento, pois tal busca envolve, sobretudo, rever uma gama de injustiças sociais que não entram nas definições correntes de injustiça, mas que fazem parte do cotidiano e da experiência vivida e ressentida dos sujeitos. Renault ressalta que as significações comuns e correntes da ideia de justiça social explicitam de modo restritivo aquilo que as pessoam apontam como injustiça: o que está em causa em nossas experiências da injustiça, segundo ele, não corresponde exatamente à maneira como falamos da injustiça[[5]](#footnote-6) e vai além do domínio identificado como aquele do justo e do injusto.

É com o intuito de lidar com as formas contemporâneas de sofrimento moral que Renault (2004, p.33) propõe pensarmos acerca das "experiências de injustiça", ou seja uma articulação entre "sintomas da injustiça das situações vividas" (dimensão prática) e "revisão das expectativas normativas que definem, de modo institucional e legal, o que se entende por justiça" e pelos efeitos das instituições e normas socialmente válidas sobre nossas existências (dimensão normativa).[[6]](#footnote-7) Essa forma de pensar as injustiças permite que consideremos tanto o particular quanto o universal das situações em que a ausência de reconhecimento se faz evidente, possibilitanto uma reflexão que vá da dimensão vivida para a ação problematizante no âmbito normativo. É claro que nem sempre os sujeitos transformam a injustiça vivida em ações reivinticativas, deixando-se afundar na solidão, insatisfação, sofrimento e auto-culpabilização, revelando uma grande dificuldade de transformar a injustiça em luta contra injustiça.

Experiências de injustiça estão ligadas ao sofrimento produzido socialmente, em contextos sociais determinados, e que merece ser considerado como forma de desigualdade ou como forma de injustiça social. Como destaca Renault (2004, p.327), o conceito de "sofrimento social" designa um tipo de experiência na qual, de um lado, a injustiça sofrida pode se revelar tão profunda que as dinâmicas práticas que ela coloca em pauta podem se voltar mais contra o indivíduo do que contra a injustiça da situação e, de outro lado, os recursos normativos não permitem desenvolver uma consciência ou problematização da injustiça da situação.

Neste artigo, é nosso objetivo discutir não só a questão do sofrimento social que acompanha a ausência de reconhecimento, mas também as dimensões da subalternidade que dificultam a constituição dos sujeitos como interlocutores em cenas políticas, assim como os modos de narração e expressão de si, que parecem oscilar entre processos políticos de subjetivação e imperativos ideológicos do dizer e do aparecer esvaziados da densidade dos sujeitos.

Consideramos diferentes cenários de expressão e articulação de experiências de injustiça criados no ambiente das mídias digitais, sobretudo aqueles em que indivíduos e grupos marginalizados podem trabalhar sua própria linguagem (escapando ao mutismo do dano), com seus próprios recursos e anseios. Problematizamos aqui a produção de discursos, testemunhos e narrativas de si no ambiente das mídias digitais, sobretudo no *Facebook*, à medida que esse espaço, embora não deixe de ser marcado por clivagens e jogos de construção de poder e identidades, abriga potencialmente ferramentas para compreendermos como a noção de reconhecimento pode ampliar o que se configura como injustiça a partir da experiência de sujeitos ordinários.

Assim, selecionamos como objeto empírico a comunidade[[7]](#footnote-8) *SP invisível* (na rede social *Facebook*), cuja proposta é "dar visibilidade a indivíduos socialmente excluídos ou negligenciados" na capital paulista. Essa comunidade é uma das mais acessadas dentre muitas que têm se proliferado no *Facebook* e que se propõem a relatar, de maneira humanizada, as histórias de moradores de rua, catadores de lixo, prostitutas, homossexuais, dependentes químicos e tantos outros em diversas cidades brasileiras. As postagens são constituídas por imagens e relatos expressos a partir de experiências vivenciadas por essas pessoas.

Dentre as noções relevantes para a compreensão do nosso objeto empírico pode-se destacar também a contribuição do pensamento de Gayatri C. Spivak. Se, dentro de sua múltipla e variada obra, ela não trabalha as mídias digitais como foco de pesquisa, por outro lado parece possível articular alguns elementos de sua reflexão ao objeto aqui descrito na medida em que se trata, neste ponto de vista, da formulação de reflexões a respeito do poder de falar e dos exercícios de fala no campo do poder.

Segundo Spivak, uma das características de grupos desprovidos de poder é a privação da fala; o direito à palavra, não escapa – sem ser totalmente determinado por elas – das relações externas à formulação de discursos que, por isso mesmo, tornam-se presas de uma perspectiva axiológica responsável por defini-los. Reforça-se, nesse tipo de prática, o que Spivak (2006) define como a “ideologia em ação”, no sentido de tomar como uno e acabado o que é, de fato, um conjunto de conflitos e processualidades. O desmonte de uma categoria como “subalterno”, se pensada como uma classificação imediata e não problematizada, auxilia a observação da fluidez dessa categoria, constituída a partir de oposições binárias dentro de uma situação de fala específica. A supressão da palavra, quando relegada a um discurso considerado de antemão como subalterno, leva a um silêncio que equivale à inexistência reconhecida como legítima. O “subalterno” pode não perceber seu discurso como “subalterno”, enquanto categoria explícita, mas verifica nas práticas o espaço social de aceitação e possibilidades de formulação até o choque com outros discursos a partir dos quais é possível estabelecer um espaço próprio.

Consideramos tanto imagens quanto testemunhos de modo a caracterizar uma potência política que deriva não só das possibilidades enunciativas proporcionadas pelo *Facebook*, mas também das táticas de indivíduos e grupos que recusam seu posicionamento dentro de ordens discursivas estabelecidas e estanques. Nosso texto aborda, mais especificamente, impressões acerca de 16 testemunhos[[8]](#footnote-9) postados por *SP Invisível* em fevereiro de 2015.

### 2. Subalternidade, agência e subjetivação política

Em seu conhecido ensaio “Pode o subalterno falar?”, Spivak (1988) propõe um questionamento a respeito das possibilidades de fala do que ela denomina “subalternos”. Expressão de circulação considerável nas Ciências Sociais, em particular na área de Comunicação – veja-se, por exemplo, a coletânea organizada por Melo (1980) ou Festa e Silva (1986) – a noção articula-se em torno das condições de constituição e manutenção não apenas da condição específica de um determinado grupo dentro da sociedade, mas também, e com especial ênfase, na elaboração do regime de oposições binárias dentro do qual essas condições são construídas e mantidas.

Um de seus focos de observação é a prática do *sati*, ritual indiano no qual a viúva atira-se sobre a pira funerária do marido, imolando-se. O ato é compreendido usualmente dentro de duas narrativas, opostas e mutuamente excludentes – mas igualmente explicativas dentro de seus parâmetros narrativos específicos. Para os colonizadores britânicos, que proibiram a prática, tratava-se de um ato de barbárie; para os indianos que defendiam o ato, o sacrifício era não só um ato tradicional, mas também desejado pelas mulheres. Essa narrativa composta em oposição binária, na qual se espera que uma posição seja correta, desconstrói-se continuamente quando é possível questionar qual era, de fato, a opção das mulheres a esse respeito – uma narrativa que não deixava os espaços da subalternidade por conta de sua classificação como irrelevante, em uma perspectiva altamente circular presente, em certa medida, em inúmeros dispositivos argumentativos e disciplinares, com a autojustificativa apresentando-se como estratégia incorporada de justificação.

Em várias de suas obras, Spivak (2006; 2009) indica que o sentido de sua análise não se pauta na substituição de uma narrativa por sua oposta complementar – a do “britânico” em relação à do “indiano”, ou em inúmeros outros casos similares – mas de questionar como são construídas essas oposições, em que medida categorias binárias (“centro/margem”, “dentro/fora”, “elite/povo”) são construídas discursivamente no estabelecimento de clivagens do tecido social que deixam de lado outras perspectivas que porventura não se encaixem dentro desses sentidos estabelecidos. A partir de uma visão de sua leitura de Gramsci no ensaio sobre a subalternidade, Spivak (2005, p. 475) destaca ao mesmo tempo o aspecto singular e categorizável dessa noção. O subalterno, caracterizado por uma ausência de mobilidade, demanda pensar a noção de hegemonia em suas contradições e eventuais flexibilidades. Caracterizado pela imobilidade, pela ausência, em termos de visibilidade discursiva pública, de uma identidade, posto que sua existência é deduzida a partir de lógicas que não o contemplam, o subalterno encontra uma definição diferente da perspectiva de uma “dominação” ou da “marginalidade” (SPIVAK, 2005, p. 479).

A classificação não é apenas responsável pelo estabelecimento das percepções e representações ao situar os sujeitos como, digamos, “centrais” e “periféricos”, mas a própria classificação já se apresenta como uma maneira de reduzir o conjunto do outro a uma dimensão de fácil apreensão – à complexidade de um sujeito auto-outorgado opõe-se a simplicidade da alteridade reduzida às categorias do classificador. Dessa maneira, antes de propor o que poderia ser uma troca de narrativas, Spivak procura questionar de que maneira essas narrativas são constituídas e se afirmam dentro de um espaço social como elementos fundantes definidores das condições de pensamento e elaboração dos saberes e poderes.

Em diálogo com diversos pensadores contemporâneos, especialmente Derrida, de Man, Foucault e Deleuze, mas também com Marx, Spivak amplia o pensamento a respeito das condições de dominação e emancipação contemporâneas evitando perspectivas redutoras que se desmancham na própria insuficiência de possibilitar uma abertura heurística para a realidade.

As possibilidades de agenciamento dos sujeitos contemporâneos estão articuladas tensionalmente tanto com as condições históricas e sociais nas quais se dá a existência social do ser, quanto com suas vinculações específicas, de caráter intelectual, ético e afetivo responsáveis pela elaboração das identidades e dos laços entre indivíduos, grupos e coletividades. A identidade, em suas múltiplas dimensões e em sua complexidade, pauta-se continuamente em disposições subjetivas, compostas pela racionalidade, mas também pelos afetos e pelos desejos, conscientes e inconscientes, tanto quanto pelas possibilidades de referenciamento a partir das condições históricas e sociais que mediam as relações intersubjetivas – ver, nesse sentido, os trabalhos de Inthorn (2002) ou Martino (2010).

O gesto político de "ser alguém" revela-se no momento em que se percebe que, no espaço público, essa prerrogativa está longe de ser dada, mas é obtida na articulação dissensual com outros sujeitos. Em geral, só se observa essa necessidade quando há algum tipo de discrepância entre os discursos identitários aceitos como compatíveis a um determinado tipo de sujeito e a reivindicação de um posicionamento heterotópico: dito de outra maneira, o sujeito que não encontra problemas de identidade é aquele no qual há um acordo – nem sempre real, mas que pode ser imaginário ou fictício – entre sua autorrepresentação e os discursos sociais a respeito de si; só não tem problemas de identidade quem nunca foi questionado a respeito dela, ou interrogado a respeito de certas ações por conta dela.

Seria possível, nesse sentido, estabelecer uma proximidade eletiva com a noção de dispositivo proposta por Foucault (2003), entendido como um conjunto heterogêneo de elementos a partir dos quais se delimita um determinado tipo de atuação disciplinar, discursiva ou corporal. Se esta perspectiva está correta, não seria talvez errado sugerir que as possibilidades de agenciamento dos sujeitos relacionam-se com os dispositivos aos quais estão vinculados dentro de um determinado momento histórico. Esses dispositivos que, na interpretação de Agamben (2010), relacionam-se com a prerrogativa de se estabelecerem disposições – a noção, neste caso, reveste-se do sentido haurido nos espaços do Direito – a respeito do que deve ser levado a cabo por todas as pessoas sob esse regime disciplinar. [[9]](#footnote-10)

As potencialidades de agenciamento não se desvinculam dos dispositivos; no entanto, seria talvez redutor inferir disso alguma natureza determinista dos dispositivos: sua própria heterogeneidade aparentemente implica a elaboração de linhas heterovetoriais responsáveis não só pela dinâmica dos dispositivos, mas também por suas contradições a partir das quais é possível, aos sujeitos por ele disciplinados, agir nos espaços intersticiais – ou, em determinadas situações, em relação com espaços situados, de maneira momentânea ou permanente, fora dos dispositivos.

O agenciamento dos sujeitos refere-se, entre outros elementos, às capacidades de organização – um dos sentidos originais da noção de “agency”, como forma de organização vinculada a determinadas práticas – de indivíduos em coletividades responsáveis pela definição de posicionamentos e, eventualmente, ações que interessem a todos. Essa constituição do agenciamento evidentemente não ocorre, ao que tudo indica, fora do espaço dos dispositivos; ao contrário, está em um permanente tensionamento com eles na medida em que se trata, muitas vezes, de questioná-los e mesmo levá-los à transformação – em última instância, à própria remoção dos dispositivos disciplinares de dentro de um quadro específico no mundo social.

No mundo social, os sujeitos dialogam o tempo todo com suas formações de grupos e coletividades, mediados pelos dispositivos aos quais estão ligados e, ao mesmo tempo, com suas próprias atitudes reflexivas e autorreflexivas no estabelecimento do entendimento de um “eu” – ou de um “nós” – que pode se referir, tanto de maneira consciente quanto inconsciente, aos dispositivos aos quais se está ligado de maneira mais ou menos voluntária.

O desejo dos sujeitos, neste aspecto, é um ponto de máxima relevância para enfatizar a natureza fundamentalmente articulada e tensional do processo, eivado de contradições internas e externas e, portanto, dificilmente redutor a qualquer tipo de determinismo que busque reduzir suas complexidades – e, portanto, suas riquezas de análise – a qualquer tipo de noção ou condição unívoca, por mais interessante e aparentemente explicativa que possa ser.

Parece importante ressaltar aqui que os agenciamentos dos sujeitos dizem do problema da produção de novos enunciados: o agenciamento é em si mesmo um agenciamento coletivo de enunciação que permite marcar a natureza e a função dos enunciados, já que esses não existem a não ser como engrenagens de um tal agenciamento (não como efeitos nem produtos). Mas quando se pode dizer que um enunciado é novo? Quando se pode dizer que um novo agenciamento se desenha? O rumor de novos agenciamentos que são feitos de desejos, de máquinas e de enunciados, e que se inserem nos velhos agenciamentos ou rompem com eles, é o que configura a construção constante de modos de subjetivação.

No processo de subjetivação política há uma desconexão entre a representação das mulheres e a visão pressuposta pelas pessoas sobre o seu lugar de fala, que cria uma dificuldade de enquadrá-las em padrões, defini-las. Elas caminham pelos diversos nomes sem se encaixar perfeitamente em nenhum, sem poder ser definidas rapidamente. Trata-se de um cruzamento de posições de sujeito que repousa sobre um cruzamento de nomes: aqueles impostos e aqueles criados pelas próprias mulheres. Sendo assim, a lógica da subjetivação política não é jamais a simples afirmação ou negação de uma identidade, ela é sempre, ao mesmo tempo, a conexão e desconexão entre um lugar de fala percebido como próprio e uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial (Rancière, 2004).

A subjetivação, em Foucault (1995) e em Rancière (2004), nomeia tanto o processo de se tornar sujeito quanto o processo político de nomear constrangimentos de poder e injustiças: ela torna visível o hiato entre a identidade de alguém dentro da ordem consensual dada (na distribuição de papéis, lugares e status) e uma certa demanda se subjetividade por meio da ação da política. Sob esse aspecto, Rancière ressalta que, por subjetivação entende-se “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis em um campo de experiência dado, cuja identificação está ligada à reconfiguração do campo da experiência” (1995, p.59). Se o processo de subjetivação política redefine o campo da experiência que outorgava ao indivíduos uma identidade pré-definida, devemos nos indagar acerca de como se dá essa redefinição.

De acordo com Rancière (2010), se há algo de próprio na política, ele consiste na relação, que não é uma relação entre sujeitos, mas entre dois termos contraditórios que definem um sujeito. Segundo ele, a subjetivação produz cenas polêmicas nas quais não mais há uma correpondência exata entre nomes e indivíduos.[[10]](#footnote-11) Se a ordem discursiva prevalecente oferece apenas um nome para um indivíduo, assujeitando-o e dificultando a emergência de sua pluralidade e de sua capacidade de ação, a criação de cenas polêmicas visa permitir a emergência do sujeito via linguagem. Dito de outro modo, a subjetivação política diz respeito a desidentificações: a rupturas com uma ordem discursiva que oferece a cada pessoa seu lugar na ordem das coisas, um lugar atrelado à uma identidade. A subjetivação política não é o “reconhecimento de” ou o gesto de “assumir uma identidade”, mas o desligamento com essa identidade, a produção de um hiato entre a identidade da ordem vigente e uma nova subjetividade política (MARQUES, 2011). A subjetivação não identitária em Rancière, ou desidentificatória, é um tipo de subjetivação que envolve o jogo de enunciação e a forma como os indivíduos aparecem na cena pública dissensual.

As condições específicas do sujeito enquanto ser individual, desejante, inscrito em afetos que igualmente inscreve em si, não se separa, exceto em caráter didático ou metodológico, das condições gerais de existência relacional a partir das quais se configura como um ser social. A consciência de si, neste aspecto, não parece deixar de se constituir igualmente como consciência de um “nós” quando se olha para além de qualquer dispositivo no rumo de perspectivas sociais mais amplas. Se a história das coletividades está inscrita na trajetória pessoal de qualquer sujeito, os desejos dos sujeitos igualmente se fazem notar nas formações e configurações dos grupos e coletividades aos quais pertencem. Nessa dialética, os fatores e clivagens relacionados à classe social, faixa etária, gênero, etnia, tempo e outras dimensões relativas no espaço, se inscrevem ao mesmo tempo nos sujeitos e nos grupos, nos indivíduos e nas coletividades – a título de exemplo, Wasserman (2005), em um estudo sobre a representação midiática pós-apartheid na África do Sul, mostra como as questões propriamente étnicas se misturam com questões de classe, sem possibilidade de redução entre si.

O desejo de mudança do sujeito parece demandar uma possibilidade de agenciamento de grupos e comunidades para a ação dentro do espaço dos dispositivos começando, em primeiro lugar, pela explicitação da existência dos dispositivos enquanto tais e, dessa maneira, como elementos passíveis de desconstrução.

Evidentemente não há pretensão de encontrar iguais condições de intensidade entre os elementos elencados: a premência na constituição de agenciamentos não é necessariamente proporcional aos desejos subjetivos nem à força dos dispositivos disciplinares. Isso poderia parecer, em uma leitura apressada, que um alinhamento entre as dimensões assinaladas do desejo e dos dispositivos – que precisariam ser entendidos como uma modalidade de satisfação “ingênua” dos desejos do sujeito, sem levar em conta qualquer possibilidade do desejo individual se satisfazer justamente na potência eventualmente negativa dos dispositivos – eliminaria qualquer possibilidade de agenciamento na ausência de um espaço intervalar que permitisse a reflexão.

Deixa-se de lado, assim, qualquer perspectiva determinista ou dicotômica tanto no que diz respeito aos sujeitos quanto aos elementos sociais, ao mesmo tempo em que se destaca a existência dos dispositivos enquanto formações vinculadas às dimensões hegemônicas presentes no tecido social – responsáveis pela constituição da normatividade regulatória dos dispositivos constituídos no tensionamento com as resistências dos outros grupos.

Sem perder de vista em momento algum as clivagens sociais responsáveis pelas condições de vigência de determinados modos de vida instituídos – diria-se “naturalizados” – na premência das práticas cotidianas, amplia-se assim o leque de percepções e auto-percepções do sujeito na inclusão de outros recortes constituintes de hegemonias e contra-hegemonias ou, nas palavras de Spivak (1988), dominações e subalternidades. Tais clivagens não escapam nem se reduzem aos vínculos de produção no contexto de uma dada política; antes, se engendram nos espaços de vida dos sujeitos, no espaço de suas práticas e representações.

A constituição de uma perspectiva relacional estética, nesse aspecto, parece se verificar também, talvez com especial força, no modo de constituição das representações identitárias de grupos e coletividades endereçadas ao espaço público. Nas palavras de Spivak (2006, p. 13), “embora inevitavelmente posicionado e caracterizado pelo seu lugar no mundo ‘simbólico’ da palavra, o sujeito não obstante procura tocar o mundo ‘real’ construindo imagens-objeto ou substitutos dele; este é o lugar do imaginário”.

A presumível assimetria entre as representações elaboradas de maneira autônoma, ou autônomo-reflexiva, e àquelas impostas a um determinado grupo por outro, geralmente vinculados em uma relação dominante-dominado, compõe um espaço de tensões e conflitos, bem como de constituição de hegemonias – veja-se, por exemplo, o estudo de McCabe (2005) sobre as diferenças entre a autorrepresentação de feministas norte-americanas e a imagem delas construída pelo público geral.

À possibilidade de conquista do direito de dizer “eu sou” tensiona-se a prerrogativa de outorga do dizer “você é”, tratando-se do estabelecimento de dimensões de hegemonia e resistência; o “direito à voz” no dizer de Nick Couldry (2009), pode se referir também às possibilidades de configurar sua própria representação, nunca dissociada de uma visão a respeito do mundo, responsável por mostrar ao conjunto “quem se é” em sua própria opinião – algo relevante, sobretudo, na medida em que muitas vezes é o único discurso a reverberar no espaço público a respeito de um grupo.

Uma das situações históricas a partir da qual é possível sugerir esse vínculo entre a narrativa, a representação e o direito de se autodefinir reflexivamente pode ser pensado em termos de algumas modalidades do pensamento feminista: o ato de dizer-se, de se narrar e se representar constitui um fator de relevância no estabelecimento de uma autonomia.

Ao estudar um texto de Virgínia Woolf, “Ao farol” (“To the Lighthouse”), Spivak (2006, p. 45) indica algumas das condições entre fala e apropriação do poder. Ser privado do poder implica ser privado também do direito a uma fala – não do direito “à” fala, na conjunção do artigo definido, mas a “uma” fala. Não “qualquer” fala, por seu turno, mas a uma fala considerada legítima e que, por sua vez, deslegitima todas as outras não de maneira direta, indicando sua condição, mas reduzindo-a ao silêncio derivado de uma atribuída ausência de importância.

A conquista do direito à constituição de dispositivos narrativos autônomos, bem como da busca pelo estabelecimento de questionamentos a respeito das representações, constitui-se em um dos principais elementos do agenciamento dos sujeitos direcionados para a busca de visibilidade e reconhecimento das diferenças. Lidia Curti (2010), em seu trabalho “Female bodies, female stories”, indica particularmente como a possibilidade de narrar o corpo feminino dentro de uma perspectiva constituída por mulheres está ligado às condições de reforço da consciência de quem se é de quais possibilidades de ação se tem. Do mesmo modo, Betty Friedan (2001) já apontava, em “The Feminine Mystique”, de que maneira a elaboração e visibilidade pública de um determinado dispositivo narrativo denominado por ela como a “mística” de uma feminilidade marcadamente constituída a partir de uma referência marcadamente masculina. Tasker e Negra (2007) sublinham o espaço particular ocupado pelas representações do feminino na mídia e na cultura pop como um lugar privilegiado de observação do tensionamento entre narrativas distintas, bem como de contra narrativas e de reavaliação desses sentidos. Marques (2010), ao estudar a representação de vínculos homoeróticos nas telenovelas, sugere a existência de uma semelhante tensão entre identidades e representações narrativas.

No entanto, esses três elementos, subjetividades, agenciamentos e desejos, relacionam-se de maneira direta na constituição de espaços que buscam, na explicitação pública dos dispositivos a partir do agenciamento dos sujeitos, expressar, de maneira mais ou menos direta, suas demandas e pontos de vista sobre outros polos do todo. A própria constituição de um espaço público de debates, argumenta Fraser (1990) em uma leitura de Habermas, é sincrônica e diacronicamente caracterizada pela inexistência de inúmeras vozes presentes do tecido social.

A dinâmica das ações sociais, tanto em sua escala macro, no sentido de se pensar a “sociedade” como um todo, algo por vezes de difícil apreensão ou verificação empírica, quanto em sua escala micro das relações interpessoais cotidianas, não deixam de existir dentro de condições de possibilidade responsáveis pela proposição de elementos parametrizadores com os quais os sujeitos devem entrar em relação para a definição de si mesmos, seus laços, suas condições e potencialidades. Na conhecida observação de Marx (2010 [1858]), os seres humanos criam sua própria história, mas não sabem disso; de certa maneira, essa ausência de reconhecimento – extrapolável a partir da formação de uma consciência reflexiva e autorreflexiva no exercício da crítica – está vinculada à aparente despotencialização das ações de caráter transformador na medida em que não se deixam entretecer pelos próprios sujeitos enquanto não se dão conta das possibilidades de mudança.

Na reflexão que se segue, tentaremos evidenciar que a consciência de si, neste sentido, não deixa de levar em consideração o fato de que não se trata apenas de uma consciência individual, muito menos individualista, mas da constituição tensional de sujeitos nos quais dialogam, de maneira descontínua, tanto elementos de caráter propriamente social quando seus desejos. É na intersecção entre esses dois fatores, mediados pelas condições históricas de percepção de si, bem como das entradas possíveis para a autocompreensão de si e da alteridade, que se configuram as formações de agenciamentos específicos propostos por grupos e coletividades, na interação de seus sujeitos constituintes, para a elaboração de um discurso próprio.

**3. SP Invisível: possibilidades de fala e de visibilidade**

O projeto *SP Invisível*, materializado por meio da plataforma da rede social *Facebook*, existe há cerca de um ano, tendo começado em março de 2014. Atualmente, ele tem mais de 171 mil curtidas[[11]](#footnote-12) e tem alcançado uma visibilidade interessante nessa rede social, curiosamente, por se debruçar sobre o que é invisível aos olhos da maioria das pessoas que circula na capital paulista. No entanto, a repercussão de testemunhos e de imagens de indivíduos socialmente excluídos e invisibilizados nos leva a refletir para além de uma pretensa “boa vontade” dos administradores[[12]](#footnote-13) do projeto, fazendo emergir uma potência política na expressão de desejos, vontades, habilidades presentes nas falas de cada personagem.

É válido também mencionar que, transcendendo uma visibilidade virtual, a repercussão dos testemunhos em *SP Invisível* já provocou mudanças para alguns indivíduos mostrados no *Facebook*, como explica um dos administradores, Vinicius Lima, em entrevista (LIMA, 2014), quando menciona uma distribuição de ovos de páscoa e de cobertores para moradores de rua organizada em 2014 e a manutenção de contato com alguns personagens que conseguem sair da rua ou que conseguem um emprego após serem vistos no espaço da comunidade. Assim, a possibilidade de ser ouvido e de ter seus argumentos considerados traz uma perspectiva de mudança de vida para o indivíduo, que pode acarretar inclusive alterações quanto à sua condição de marginalidade, ainda que essa condição possa não ser totalmente extinta.

Temos consciência tanto das possibilidades e das limitações da tecnologia, no sentido de conferir visibilidade a esses indivíduos socialmente inexistentes, quanto do jogo de luzes e sombras dessa relação inclusão/exclusão a partir tanto das falas quanto da página em si. A capacidade do *Facebook* de tornar uma mensagem pública, instantaneamente, e de expor aspectos privados da vida de um indivíduo (MEIKLE, 2010, p. 29) são, na comunidade analisada, canalizados para que histórias diariamente negligenciadas ganhem atenção. Essas histórias, ainda que contadas por meio de depoimentos e escritas muitas vezes entre aspas, passam por uma edição dos administradores da comunidade, que filtram e decidem ou que vai (ou não) ao ar e como vai: qual foto acompanhará o depoimento, a partir de qual ângulo. Mesmo assim, é perceptível a existência de disputas e tensões entre a tentativa de homogeneizar tudo (e todos) considerado subalterno e a diversidade que esses indivíduos mostram em seus modos de se expressar e de se descrever.

Percebemos, nos testemunhos analisados, tanto a presença de posições binárias e dicotômicas (sobre o que seria certo ou errado, por exemplo) quanto a aparição de questionamentos à lógica ainda hegemonicamente preponderante, com a quebra de expectativas sobre o que é ter uma vida “boa” ou sobre possibilidades de um futuro melhor. Se muitos depoimentos são construídos mencionando crenças religiosas (como os testemunhos de Geralda, Ceará, Bento, Valdecir, Anderson, Bruno, Roger e Juliana, Ricardo, Marcos) – e gerando consciente ou inconscientemente uma expectativa diante de um poder sobrenatural ou divino –, podem ser encontrados também indícios de uma consciência sobre a potência de mudança que reside no próprio indivíduo, em suas formas de percepção e de agência, seja quando Ricardo (25/02/15) caracteriza seu trabalho de “reciclador” como “comum e autônomo”, afirmando não somente que gosta do que faz, como ressaltando sua habilidade na atividade que considera importante para a sociedade e para o meio ambiente; seja quando Marcelo fala da opção por ser livre morando na rua; seja quando Tamara (FIG. 1) fala de seu papel de conscientização de outras prostitutas para que elas não contraiam doenças como AIDS.



FIGURA 1 – Testemunho de Tamara no SP Invisível

FONTE - https://www.facebook.com/spinvisivel

Esses questionamentos também envolvem a relação entre a condição de exclusão e o consumo de drogas (lícitas e ilícitas), que é considerado “errado” ou causa de problemas na grande maioria das falas, mas que, em contrapartida, é também descrito como “válvula de escape” por Artur, quando fala sobre sua “cachacinha”. O testemunho de Artur nos permite pensar mais amplamente sobre o que é aceitável ou não e em quais condições sociais: se o consumo de álcool é legal e até mesmo visto como elemento de socialização entre indivíduos com relativo poder aquisitivo, é também considerado como problema para indivíduos em situação de pobreza, gerando estigmas e preconceito (como a autodenominação de “cachaceiro” de José Vicente). Assim, uma mesma ação pode ser vista por ângulos diferentes, ainda que tomada por uma necessidade ou razão comum (como usar a bebida enquanto válvula de escape), a depender do reconhecimento social de quem a faça.

Cada testemunho reforça uma maneira de olhar para o mundo, com valores e percepções (em alguma medida) singulares. A comparação de testemunhos visibilizados por *SP Invisível* mostra uma diversidade não somente de vocabulário e de experiências de vida, mas de (re)ação diante de situações semelhantes, como o gesto de pedir ajuda financeira nas ruas ou o próprio fato de não ter uma casa para morar: “não gosto de depender das pessoas, então prefiro ficar na rua” (José Vicente); “Graças a Deus, tenho escolaridade e moro numa pensão [...] Tenho que trabalhar muito, conseguir uma casa” (Ricardo); “Nosso sonho é voltar e ter uma casinha pra morar com nossa filha” (Roger e Juliana); “tenho muita vergonha de estar aqui, por isso fico muitas vezes sem comer [...] eu tenho vergonha de pedir. Eu não como pra não incomodar ninguém, porque a gente não é pessoa, é incômodo” (Francisco); “Eu até poderia morar na casa da minha mãe, mas não quero não. Visito ela de vez em quando, a gente troca ideia, mata a saudade, mas já me acostumei com a rua, não consigo mais ficar dentro de uma casa e não gosto de onde ela mora” (Anderson); “depois que eu saí da firma, vim morar na rua. Hoje, eu tenho 41 anos de calçada” (Valdecir); “Minha missão no mundo é pedir esmola e repartir com os que são mais pobres que eu, pobres de espírito e mente. Hoje eu não fico triste de estar aqui porque Jesus era também confundido com um morador de rua, ele não era chegado no luxo” (Bento); “não é legal ficar pedindo ou morar na casa dos outros. [...] Pensava 'hoje to numa boa, mas amanhã, não sei', tem um pessoal que nunca esperou por essa situação, acho que é por isso que eu consigo viver bem” (Ceará); “Morar na rua é ser livre. Aqui é minha casa, posso mijar na praça, tomar banho, vocês que estão invadindo meu domicílio. Eu sou um cidadão que nem vocês, mas eu moro aqui na Sé.” (Marcelo).

Outras oposições ligadas à noção de subalternidade, que relaciona elite e povo, centro e margem social, ou dentro e fora, podem ser percebidas nos testemunhos analisados, como nos trechos abaixo:

Dez anos atrás, um boyzinho saiu da balada bêbado e chutou minha cabeça enquanto eu tava dormindo, aí começamos a tretar até que chegou a polícia. Ele não foi preso, mas eu fui. [...] a justiça falhou comigo, me prendeu e não prendeu o boy (Márcio).

[...] os mais preconceituosos vem aqui, pedem uma chupeta, dão o cú e depois vão pra casa dar um beijo na filha e dormir com a mulher. Eles não consideram nem a mulher deles, vão considerar um viado com o pau pra fora na esquina? (Tamara).

Meus problemas começaram quando eu tinha sete anos, um cara entrou na minha casa e eu derrubei ele com uma pedrada. Fiquei conhecido no bairro todo, todos me chamavam de assassino, mas eles viviam uma fantasia, queriam se colocar num lugar que não era o deles pra me julgar. (Marcelo).

O funk abre o olho de todo mundo, te ensina, joga a real da vida. Tem que saber que a favela é apenas um lugar com alguns problemas, mas também com muita alegria e cultura. Mas só sobreviver de funk é difícil, tá ligado? Se eu fosse de uma classe mais elevada, as coisas seriam mais fáceis e eu poderia já estar fazendo sucesso. (Bruno).

Costumo andar na faixa de carros, me xingam muito por isso. Mas pô, vou andar com a carroça grandona no meio da calçada? (Ricardo).

Assim, apesar das especificidades de cada relato, as oposições tornam-se uma constante nos relatos desses indivíduos: é a oposição entre a elite (“boyzinho”, clientes preconceituosos, cantor de classe mais elevada, motorista de automóvel) e o povo, presente também na falha de instituições sociais como justiça, família e arte. Quem está dentro de um padrão socialmente aceito (pai de família, jovem rico bêbado ou cantor, motorista/proprietário de carro) opõe-se a quem está fora (prostituta, morador de rua, jovem pobre, morador de favela, catador/carroceiro). As falas reproduzidas acima trazem não somente posições sociais atreladas a oposições e modos de agenciamento dos enunciados coletivos por vezes naturalizados, mas fazem emergir o sofrimento social – e, com ele, sentimentos de indignação, de decepção ou de crítica às situações às quais essas pessoas foram submetidas.

Renault (2004, p.35) caracteriza o “sofrimento social” como noção que busca revelar as características principais das experiências de uma injustiça dificilmente exprimível como tal. Esse tipo de sofrimento é geralmente de um sofrimento psíquico[[13]](#footnote-14), sentido subjetivamente mas de origem social e que está atrelado a uma situação de ausência de socialização (ou relações sociais desqualificantes) e morte social, isto é, a destruição de uma natureza intersubjetivamente constituída e a desinstitucionalização da existência pela adaptação às situações. O sofrimento social não está simplesmente ligado a uma perda dos vínculos interssubjetivos valorizantes da existência individual, mas igualmente à integração em relações sociais desqualificantes (duas faces da destruição da relação positiva consigo mesmo). Além disso, segundo esse autor, é raro que as situações que produzem esse tipo de experiência da injustiça sejam o objeto de lutas sociais.

A invisibilização do caráter social desse sofrimento pode fazer com que o indivíduo se atribua a responsabilidade devida a causas sociais, imputando a si mesmo a tarefa de sair de sua condição desvalorizante. "É preciso muitas vezes fornecer a essas pessoas um quadro da injustiça que os permita não mais se sentirem os únicos responsáveis por sua situação, associando-a a uma forma de injustiça social" (RENAULT, 2004, p.332). A dominiação ideológica impede os indivíduos de alcançar uma representação de sua própria situação, ou seja, de transformar o vivido em experiência. Sob esse aspecto, a função crítica do conceito de sofrimento social reside em uma tentativa de elaboração, pelas vítimas da injustiça, de uma palavra que exprima sua própria experiência vivida de sofrimento, de um quadro de injustiça que as permita engajar-se nessa luta política.

Ao falar de sua vida por meio de detalhes, experiências, características, há uma recusa dessas pessoas em serem “apenas mais um na multidão”. Elas expõem sentimentos, fragilidades, qualidades e tentam se distinguir, seja na recusa por uma denominação de “morador de rua” ou de “viciado”, por exemplo, seja na caracterização de sua trajetória, de sua história de vida até ali, de seus planos para o futuro, rejeitando classificações e generalizações de ordem policial (RANCIÈRE, 2000; SPIVAK, 2006; 2009) e evidenciando novas possibilidades de agenciamento, ainda que num plano projetivo, do "sonho" e do desejo: “[...] quero melhorar e quando eu pegar meu RG vou procurar algum lugar e arrumar algum trampo” (José Vicente); “[...] se Deus quiser, realizar meu sonho que é morar em São Francisco, na Califórnia. Faz parte sonhar alto, né?” (Ricardo); “Nosso sonho é voltar e ter uma casinha pra morar com nossa filha, mas por enquanto ela tá melhor com a minha mãe” (Roger e Juliana); “Meu mundo caiu, mas daqui um mês eu tiro isso e volto pra guerra. [...] sou um guerreiro de 47 anos.” (Francisco); “Não tinha nada pra fazer no interior, então fui estudar, era o mais esforçado da sala. A noite só escutava o barulho dos grilos, aí eu curtia abrir um livro e pá.” (Bruno); “Eu quero virar skatista profissional, comecei a andar quando vi a rapaziada na Roosevelt, no Anhangabaú.” (Anderson); “eu pego o trem e vou pro mato, vou lá pra Jundiaí, Rio Grande da Serra exercitar a alma e descansar, já cansei da cidade.” (Valdecir); “O mais difícil é o desemprego. Pro tempo passar mais rápido, peço pra Deus ajudar, converso sempre um pouco com Ele.” (Ceará); “queria conseguir um emprego de carteira registrada pra ajudar mais. Vocês tem meu celular aí, se surgir alguma coisa de interessante, pode me ligar. Trabalho de qualquer coisa!” (Kelson); “Eu tenho que ser luz porque o mundo jaz do maligno." (Geralda); “Pelo menos agora, no dia 12, eu tô indo pra clínica, quem sabe a vida não melhora?" (Tamara); “a maioria da grana a gente manda pros nossos filhos comerem e estudarem lá no Maranhão, eles moram com a avó.” (Márcio).

Esses trechos dizem muito da subjetividade dessas pessoas, bem como de suas posturas perante a vida, de seus desejos e do mundo que as rodeia, gerando (e fortalecendo) determinados laços e vínculos em seu cotidiano. Não somente os pensamentos racionais, mas os planos, os desejos e a dimensão afetiva delas, baseadas em seu contexto sócio histórico, ajudam a construir sua identidade. Essa identidade pode ser marcada, nos testemunhos analisados, por um aparecer mais marcado pela imagem que pelas palavras (como é o caso de Marcos) (FIG. 2), ou o contrário (Kelson e Artur). Ou ainda pode trazer uma postura mais crítica, questionadora de si, por meio de uma autorrepresentação que intercala primeira e terceira pessoa, como fazem Bento e Artur:

[...] antes o Bento viveu 77 anos só fazendo o que o diabo gostava, eu bebia, mentia, roubava e falava mal dos outros. Não colocava coisa boa na cabeça, e mente vazia é oficina do diabo. Uma casa sem morador qualquer um pode entrar.

O Artur que mora aqui na praça da Sé hoje é bem mais experiente que o que morou aqui há um tempo atrás [...].



FIGURA 2 – Testemunho de Marcos no SP Invisível

FONTE – https://www.facebook.com/spinvisivel

O silenciamento de Marcos nos lembra que a ausência de um quadro de injustiça (enunciados, discursos, narrativas, representações, ideologias e dispositivos) isola os indivíduos em situações de silêncio e impotência, tornando difícil a difusão de significações elaboradas em comum nas lutas e reivindicações (RENAULT, 2004, p.333).

Assim, servir-se da noção de sofrimento social, em sua relação com a teoria do reconhecimento, requer apontar as numerosas dificuldades subjetivas induzidas pela degradação geral das condições de vida, mas igualmente de lutar, exibindo as causas sociais dessas dificuldades subjetivas contra os complexos de culpabilização que esmagam os indivíduos. Falar acerca do sofrimento social implica desafiar os obstáculos cognitivos que se opõem à tomada de palavra das vítimas da injustiça e contribuir para a elaboração de um quadro que lhes permita qualificar vivências sociais como injustas. A teoria do reconhecimento nos fornece um modelo para avaliar o sofrimento, mas o conceito de reconhecimento possui uma "capacidade de articular uma perspectiva descritiva a uma perspectiva normativa sobre o sofrimento psíquico: ele fornece um modelo teórico que permite articular uma representação do sofrimento psíquico com uma crítica das relações sociais que o produzem" (RENAULT, 2004, p.343). Por isso, é preciso que possamos elaborar um modelo normativo que permita considerar politicamente os problemas ligados aos danos sociais que afetam as existências sem serem registrados como do domínio da justiça.

**4. Considerações finais**

Percebemos que, além da configuração de cenas de dissenso (RANCIÈRE, 2000) relacionadas aos autores dos testemunhos analisados, há uma certa desidentificação com o que lhes é imposto. O excesso de palavras nos testemunhos dessas pessoas faz com que, além de receberem os nomes de catadores, mendigos, moradores de rua, prostitutas, construam lugares de fala nos quais são pais, mães, filhos(as), trabalhadores(as), sonhadores(as), imigrantes, potenciais sujeitos políticos. Assim, as imagens e testemunhos que aí ganham espaço revelam modos de subjetivação política e de formas de “ser no mundo” marcadas pela busca de autonomia, emancipação e reconhecimento.

Nas reflexões de Rancière é possível encontrar uma defesa da possibilidade de emancipação através da enuciação. A emancipação em Rancière está ligada à noção de igualdade: todos os indivíduos possuem a igual habilidade de expressar e defender seus próprios direitos. O fim da exploração depende de que a fala seja devolvida aos explorados. Para aprender sobre a dominação e a emancipação, o intelectual deve ser ensinado por aqueles que sofrem e se rebelam (DERANTY, 2003, p.140). Sua obra oferece, assim, uma importante abordagem da dominação política e social que está conectada à lógica da emancipação social e política. Segundo Deranty, ele argumenta que o papel do filósofo não é dar sua voz às aspirações silenciosas dos dominados, mas sim adicionar sua voz àquela daqueles que sofrem, ouvir suas vozes ao invés de interpretá-las, auxiliá-los a torná-las audíveis e ressonantes (DERANTY, 2003, p.137). A análise da dominação deve ser produzida pelas próprias palavras e ações dos explorados.

Criatividade, linguagem e materialidade da expressão (linguagem, poiesis, produção) compõem a tríade central à emancipação – cada um tem que descobrir por si mesmo, em sua própria linguagem, a relação com um objeto. A emancipação está ligada ao acesso e à construção de um mundo comum através do trabalho com a linguagem (assim como a literatura). Todos devem trabalhar para emancipar a si mesmos trabalhando sua própria linguagem (RANCIÈRE, 2000).

Embora tenhamos encontrado questionamentos da lógica dicotômica dominante, percebemos uma constância de testemunhos ainda muito pautados por uma ideia de binarismo. Ainda é forte a oposição entre centro e margem social, mas é interessante que ela parece acentuar-se inclusive dentro das diversas possibilidades de estar na margem: há quem prefira morar na rua, mas na maioria das falas dos personagens de *SP Invisível* que analisamos, o morador de rua estaria mais à margem que outros indivíduos também marginalizados, e o morador de rua que é usuário de drogas ilícitas parece ser o extremo dessa posição marginal.

Há uma possibilidade de, diante de tantas coisas que lhes foram negadas em seu convívio social, essas pessoas não terem nada a perder alimentando (e tentando materializar) sonhos e desejos, até mesmo como forma de resistência a um sistema que tenta simplificar suas vidas e reduzi-las a denominações generalizantes. A forma como os personagens analisados em *SP Invisível* se autorreferem e se autocaracterizam sinaliza para lentes e perspectivas de percepção do mundo que, ora corroboram com discursos hegemônicos de instituições sociais, ora os questionam, refutando os lugares aos quais são destinados. Esses traços de subjetivação, de expressão de seus desejos e de suas demandas, bem como de uma consciência (ou negação) sobre o que lhes constitui enquanto pessoas, podem se relacionar a agenciamentos (ainda que embrionários), modificando situações de sofrimento, espaços sociais nos quais atuam e gerando reflexos nas ações de outros que com eles convivem.

A ideia de sofrimento social designa mais precisamente a maneira pela qual um contexto institucional condena duravelmente as necessidades do eu (ligadas a formas de relação positivas a si mesmo que são relativas à integridade psicofísica e à identidade pessoal) a permanecerem insatisfeitas. Formas de violência rotinizadas (ordem simbólica invisível)e institucionalizadas produzem o sofrimento social, dando a ver o que está em jogo em certas experiências de injustiça: a insatisfação de expectativas normativas ancoradas em certas necessidades não atendidas do eu.

O tipo de violência que caracteriza o sofrimento social pode tomar diferentes formas: vai do não reconhecimento da identidade, que interdita ao eu de valorizar sua existência e aumenta o peso das dores passadas e presentes, até às ação de tornar a vida extremamente penosa por meio, por exemplo, de relações sociais desqualificantes que conduzem à identidade negativa e à interiorização da vergonha e de outros sentimentos depreciativos. A fragilização da relação positiva consigo, a relação negativa consigo e a destruição de qualquer tipo de relação consigo configuram três facetas do sofrimento social e psíquico que enclausuram o corpo e a mente dos sujeitos em um sentimento de vulnerabilidade e de impotência, um território em que a humilhação pode se exercer de maneira constante e inelutável.

### Referências

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? In: \_\_\_ **O que é o contemporâneo?**. Chapecó: Argos, 2009.

BRAGA, J. L. Dispositivos Interacionais. Texto apresentado no XX Encontro da Compós. Porto Alegre, 2011. In: **Anais do XX Encontro da Compós**, 2011.

\_\_\_. Uma teoria tentativa. **E-Compós**. v. 15, n. 3, Brasília: Compós. pp. 1-17. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/811/629>. Acesso em: nov. 2014.

COULDRY, N. **Why voice matters**. Londres: Palgrave, 2009.

CURTI, L. **Female bodies, female stories**. Londres: MacMillan, 2010.

DERANTY, Jean-Philippe. Jacques Rancière’s contribution to the ethics of recognition. In: ***Political Theory***, v.31, n.1, 2003, p.136-156.

FESTA, R.; LINS DA SILVA, C. E. (Orgs.) **Comunicação Popular e Alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, n. 25/26, pp. 56-80, 1990.

FRIEDAN, B. **The feminine mistique**. Nova York: Norton, 2001.

INTHORN, S. The death of the Hun?: National identity and German press coverage of the 1998 football World Cup. **European Journal of Cultural Studies**, v. 5, n. 1, p. 49-68, 2002.

LIMA, V. **SP Invisível**: a cidade que ninguém vê. [18 junho 2014]. Entrevistadora: Andreia Magalhães. Disponível em: <http://misturaurbana.com/2014/06/entrevista-sp-invisivel-a-cidade-que-ninguem-ve/>. Acesso em: mar. 2015. Entrevista concedida ao Mistura Urbana.

LORDON, F. **La Société des Affects**. Paris: Seuil, 2013.

MARQUES, A. C. S. Representações de vínculos homoeróticos em telenovelas: do estigma à reconstrução do sentido. **Ciberlegenda**, v. 22, p. 40-58, 2010.

MARQUES, A. C. S. Comunicação, estética e política: a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade. **Galáxia** (São Paulo. Online), v. 11(22), p. 25-39, 2011.

MARTINO, L. M. S. **Comunicação e Identidade**. São Paulo: Paulus, 2010.

McCABE, J. What's in a Label? The Relationship between Feminist Self-Identification and ‘Feminist’ Attitudes among U.S. Women and Men. **Gender and Society**, v. 19, n. 4 (Aug., 2005), pp. 480-505.

MELO, J. M. (Org.). **Comunicação e Classes Subalternas**. São Paulo: Cortez, 1980.

RANCIÈRE, J. **Le Partage du Sensible**: esthétique et politique. Paris: La Fabrique éditions, 2000.

RANCIÈRE, J. **La Mésentente– politique et philosophie.** Paris: Galilée, 1995.

RANCIÈRE, J. **Aux bords du politique**. Paris: Gallimard, 2004.

RANCIÈRE, J. Ten Thesis on politics. In : **Dissensus: on politics and aesthetics.** Edited and transleted by Steven Corcoran. London : Continuum, 2010, p.27-43.

RENAULT, Emmanuel. **L'expérience de l'injustice: reconnaissance et clinique de l'injustice.** Paris, La Découverte, 2004.

SP INVISÍVEL. **[Postagens para análise].** [S.I.], fev. 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/spinvisivel/timeline>. Acesso em: mar. 2015.

SPIVAK, G. C. **Outside in the teaching machine**. Londres: Routledge, 2009.

\_\_\_. **In other Worlds**. Londres: Routledge, 2006.

\_\_\_. Can the subaltern speak? In NELSON, C.; GROSSBERG, L. **Marxism and the interpretation of culture***.* Londres: MacMillan, 1998.

\_\_\_. Scattered speculations on the subaltern and the popular. **Postcolonial Studies**, 8:4, pp. 475-486, 2005.

TASKER, Y.; NIGRA, D. Feminist Politics and Postfeminist Culture. In: \_\_\_. **Interrogating Postfeminism**. Durham: Duke University Press, 2007.

WASSERMAN, H. Debating the media, shaping identity: Postcolonial discourse and public criticism, **Communicatio**, 31:1, 49-60, 2005.

1. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Sociedade Civil do VI Congresso da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política (VI COMPOLÍTICA), na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), de 22 a 24 de abril de 2015. [↑](#footnote-ref-2)
2. Professor do Programa de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero (São Paulo, SP, Brasil), onde também leciona no Curso de Jornalismo; Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP; E-mail: lmsamartino@gmail.com. [↑](#footnote-ref-3)
3. Professora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Doutora em Comunicação Social pela UFMG; E-mail: angelasalgueiro@gmail.com. [↑](#footnote-ref-4)
4. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação da UFMG; Mestre em Comunicação pela UNISINOS; Bacharel em Comunicação pela UFPI; Membro dos grupos de pesquisa Processocom e GRIS; E-mail: tamiresfcoelho@gmail.com. [↑](#footnote-ref-5)
5. "O sentido da linguagem normativa instituída se situa nas experiências que lhe são associadas, e as expectativas que estão em jogo nessas experiências extrapolam o que é expresso nessa linguagem. Mas essas experiências não são somente o lugar no qual se definem o sentido dessa linguagem e os limites de seu uso: elas são igualmente o lugar no qual se experimenta a necessidade de sua transformação" (Renault, 2004, p.32). [↑](#footnote-ref-6)
6. "Por experiência da injustiça compreendemos mais precisamente, de um lado, um sentimento de injustiça que resulta da não satisfação das expectativas normativas daqueles que sofrem a injustiça e, de outro, um conjunto de reivindicações e de tendências práticas dirigidas seja contra fatores identificados como causas da injustiça, seja contra o indivíduo que a sofre" (Renault, 2004, p.35). [↑](#footnote-ref-7)
7. Não problematizamos aqui o conceito de comunidade, mas o utilizamos por ter sido uma denominação do projeto no *Facebook* inicialmente. Atualmente a definição da página foi alterada para “causa”, em vez de “comunidade”. [↑](#footnote-ref-8)
8. Márcio (03/02), Tamara (04/02), Geralda (05/02), Kelson (06/02), Artur (09/02), Marcelo (10/02), Ceará (13/02), Bento (16/02), Valdecir (17/02), Anderson (18/02), Bruno (19/02), Francisco (23/02), Roger e Juliana (24/02), Ricardo (25/02), Marcos (26/02) e José Vicente (27/02). [↑](#footnote-ref-9)
9. Na leitura proposta por Braga (2011; 2012), os dispositivos encontrados como fundantes da relação comunicacional são referidos como “dispositivos interacionais”, que, segundo o autor, são acionados em diversos momentos da vida cotidiana pelos sujeitos em suas relações; essa aparente ubiquidade dos dispositivos, para ele, não os torna impermeáveis às clivagens sociais e históricas dentro dos quais estão engendrados. [↑](#footnote-ref-10)
10. "A lógica da subjetivação política não é jamais a simples afirmação de uma identidade, ela é sempre, ao mesmo tempo, a negação de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial. A polícia deseja nomes exatos, que marquem para as pessoas o lugar que ocupam e o trabalho que devem desempenhar, A política, por sua vez, diz de nomes « impróprios » que apontam uma falha e manifestam um dano.” (Rancière, 2004, p.121) [↑](#footnote-ref-11)
11. Dado coletado em 28 de março de 2015, quando foram contabilizados 171.468 *likes*. [↑](#footnote-ref-12)
12. Vinicius Lima e André Soler. [↑](#footnote-ref-13)
13. "O sofrimento psíquico é definido como sofrimento socialmente produzido e designa uma mais uma patologia social do que individual, de modo que as respostas que ela demanda requerem não uma terapia individual, mas a transformação das condições sociais produtoras do sofrimento" (RENAULT, 2004, p.344). [↑](#footnote-ref-14)