

## Redes sociais e educação informal: entre o *scemo del villaggio* e o pensamento crítico

Alexandre Anselmo Guilherme

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul,  
Brasil

Bruno Antonio Picoli

Universidade Federal da Fronteira Sul,  
Brasil

**Abstract:** This article begins with the controversial statement given by Umberto Eco in Turin in June 2015, for whom the internet, and particularly its social networks, gave voice to a legion of idiots; that is, it gave space and visibility to the *scemo del villaggio*. In the first part of this article we draw on the writings of Santaella and Arendt, critically discussing social networks as public spaces of informal education that enables critical thinking or, on the contrary, promotes non-questioning amplifying the manifestation of forms of violence and the lack of ethical relations. The second part of this article analyses the impact that social networks had on two cases of violence, a lynching and a rape, that occurred respectively in Brazil in 2015 and 2016.

**Keywords:** *scemo del villaggio*, social networks, critical thinking, Arendt, Santaella

---

### Introdução

Em dez de junho de 2015, durante cerimônia em que foi homenageado com o título de doutor *honoris causa* na Universidade de Turim, Umberto Eco afirmou que, para além do que aconteceu com a TV na segunda metade do século passado, que teria projetado o *scemo del villaggio*<sup>1</sup> a uma posição em que ele se sentia superior, ‘il drama di internet è che há promosso lo scemo del villaggio a portatore di verità’<sup>2</sup>. O primeiro impacto dessas duras palavras foi a reprovação por parte da comunidade internacional pelo seu caráter aparentemente elitista e, mesmo, esnobe. É possível por este primeiro olhar, afirmar que Eco apenas reeditou o que Nelson Rodrigues afirmara em crônica de dezenove de agosto de 1968, na qual mostrava-se espantado e preocupado com o que considerava uma ‘invasão de idiotas’ (1995: 239-241). Para Rodrigues, ‘antigamente, o idiota era o idiota [...] Nascia numa família também de imbecís [...] Não passava do quarto ano primário [...] o imbecil não se envergonhava de o ser. Havia plena acomodação entre ele e sua insignificância’. Porém, isso teria mudado quando ‘os idiotas perceberam que são em maior número [...] E, certo dia, um

---

<sup>1</sup> A tradução literal seria ‘idiota da aldeia’, contudo o sentido equivalente no Brasil seria apenas ‘idiota’. Eco se referia àquele tipo de diálogo que aconteciam cotidianamente em lugares variados e que não acarretavam em grandes impactos políticos e sociais. No Brasil, o substitutivo do *villaggio*, pode ser o ‘botequim’, haja vista a popular expressão ‘filosofia de botequim’.

<sup>2</sup> ‘O drama da internet é que ela promoveu o idiota à portador da verdade’ [‘The problem of the internet is that it promoted the idiot to the bearer of truth’].

idiota resolveu testar o poder numérico: trepou num caixote e fez um discurso. Logo se improvisou uma multidão. [...] Em quinze minutos, mugia ali uma massa de meio milhão'. Assim, 'questões antes tratadas exclusivamente no círculo fechado dos intelectuais ganhou a rua e começou a aparecer como objeto de especulação em qualquer lugar e por qualquer pessoa' (Villela Pereira, 2015: 15). A pena de Rodrigues estava direcionada para os novos grupos que passaram a reclamar direitos e a se organizar politicamente nos anos 1960 e 1970 no Brasil e sua preocupação era com a preservação da hierarquia existente, mesmo que isso não significasse necessariamente uma melhora na vida política do país. Por outro lado, acreditamos que Eco estava efetivamente preocupado com esse sujeito que denominou *scemo del villaggio*, no mal que esse causava aos outros e a si próprio ao tornar públicas suas opiniões sem que estas passassem pela mediação, pelo crivo da reflexão. Para Rodrigues, o 'idiota' era incapaz de pensar, isso estava na sua natureza, enquanto o *scemo del villaggio* de Eco escolheu não pensar e para isso foi educado, isso faz toda a diferença.

Assim, o presente artigo parte dessa polêmica declaração dada por Umberto Eco em Turim, em junho de 2015, para quem as redes sociais deram voz a uma legião de idiotas. A partir da contraposição entre escritos de Lucia Santaella e Hannah Arendt e da análise da repercussão nas redes sociais de dois casos de violência, um linchamento e um estupro, buscamos discutir se a ubiquidade das redes sociais, enquanto espaços de educação informal, possibilitam e/ou favorecem a atividade do pensamento ou, ao contrário, podem amplificar manifestações que fazem apologia a formas de violência e à falta de ética nas relações.

### **Redes sociais: uma forma de educação informal**

As definições de Coombs, Prosser and Ahmed (1973) da educação informal, formal e não formal são clássicas e citadas extensivamente na literatura sobre educação:

Informal Education: '... the truly lifelong process whereby every individual acquires attitudes, values, skills and knowledge from daily experience and the educative influences and resources in his or her environment—from family and neighbours, from work and play, from the marketplace, the library and the mass media ...'

Formal Education: '... the hierarchically structured, chronologically graded 'educational system', running from primary school through the university and including, in addition to general academic studies, a variety of specialized programmes and institutions for full-time technical and professional training'.

Non-formal Education: '...any organized educational activity outside the established formal system-whether operating separately or as an important feature of some broader activity-that is intended to serve identifiable learning clientele and learning objectives'. (*apud* Smith, 2014)

De acordo com essas definições, o ciberespaço e as redes sociais, marcados pela ubiquidade, compreendem e fornecem ambientes privilegiados de educação informal porque são espaços em que o indivíduo pode se engajar num longo processo (uma vida toda) de aquisição de valores, atitudes, habilidades, ferramentas e conhecimentos a partir das experiências cotidianas, das influências educativas e do ambiente que o circunda. É claro que as redes sociais podem ser utilizadas em processos educativos formais e não formais, sendo esses momentos organizados, porém externos, com objetivos específicos e com

clientela identificável. Entretanto, ao tentar enquadrar em um programa formal ou não formal perde-se o que é, segundo Santaella (2013) e com o qual concordamos, o que há de mais característico na cibercultura em geral e nas redes sociais em particular, ou seja, sua ubiquidade, seu caráter caótico.

Assim, e com referência à educação informal, Guilherme (2015: 8) nota que 'it is a fact that we do learn a great deal informally, especially from means and modes of communication on a daily basis, from feeds on twitter and facebook to the new programmes on our radios and TVs'. Entretanto, a importância da educação informal para a formação do caráter, a aprendizagem e mesmo para o futuro profissional nem sempre é apreciada por educadores. No que diz respeito a isso, a National Science Foundation (1997), dos Estados Unidos, comenta que:

[I]nformal education consists of learning activities that are voluntary and self-directed, life-long, and motivated mainly by intrinsic interests, curiosity, exploration, manipulation, fantasy, task completion, and social interaction. Informal learning occurs in an out-of-school setting and can be linear or non-linear and often is self-paced and visual- or object-oriented...The outcomes of informal learning experiences in science, mathematics, and technology include a sense of fun and wonder in addition to a better understanding of concepts, topics, processes of thinking in scientific and technical disciplines, and an increased knowledge about career opportunities in these fields. (*apud* Smith, 2014)

Considerando o caráter ubíquo das redes sociais, a possibilidade de fazer-se ver, de aparecer a partir da manifestação de sua opinião e do cotejamento da opinião de terceiros, suas potencialidades educativas informais, sua condição caótica e incontrolável, faz-se necessário questionar se é a partir da imersão dos indivíduos nesses espaços que será possível a aquisição das habilidades necessárias para o exercício da cidadania tal qual defendida por Santaella (2013: 13). Em outras palavras, a ubiquidade das redes sociais é uma característica que favorece o exercício do pensamento e do julgamento ou dá as condições para a emergência do *scemo del villaggio* de Eco?

Ainda no discurso em Turim, embora manifestasse esperanças sobre o retorno da imprensa escrita e de algo como o renascimento do livro, Eco convocava os professores a ensinar os jovens a usar criticamente os vários *sites* na Internet, comparando informações e conferindo fontes. Para ele 'i professori dovrebbero insegnare ai ragazzi a utilizzare i siti per fare i temi. Saper copiare è una virtù ma bisogna paragonare le informazioni per capire se sono attendibili o meno'<sup>3</sup>. De certo modo, Eco capitulava ao caráter pervasivo da informática e, especialmente, da Internet em sua manifestação mais invasiva, qual seja as redes sociais.

Pervasividade é uma qualidade de fenômenos irrefreáveis, espalhados ou que tendem a espalhar-se, que possuem uso geral e completo. Para Tomasevicius Filho (2016: 269), desde que foi disponibilizada para uso comercial, em 1995, a Internet alterou de modo significativo diversos aspectos das relações humanas. Afirma também que 'pela facilidade do acesso em qualquer hora e lugar, a velocidade da transmissão do conhecimento aumentou quase ao infinito'. As redes sociais podem ser consideradas o ápice (até o momento) do

---

<sup>3</sup> 'os professores devem ensinar os jovens a usar os sites para fazer os temas. Para saber que copiar é uma virtude, mas deve-se comparar as informações para ver se são confiáveis ou não' ['Teachers should teach young people to use the sites to make subjects. To know that copying is a virtue, but should compare the information to see if they are reliable or not'].

caráter pervasivo da internet, pois são espaços em que o indivíduo pode conectar-se com o mundo, fazer amigos, informar-se sobre política, esportes, interagir com pessoas em qualquer lugar da Terra (desde que também tenham acesso do lugar onde estão), participar e criar grupos de interesse comuns, além de poder expressar-se diretamente sem a mediação de uma emissora, editora, canal etc. López Gil e Angulo Rasco (2015: 10) afirmam que a cibercultura não rompeu com outras formas de comunicação, mas as utiliza e potencializa. Conforme os autores, 'la aparición de la cultura digital no ha supuesto la ruptura con las culturas orales, lecto-escritoras o audiovisuales; al contrario, de la misma manera que como las anteriores la han hecho, la cultura digital aprovecha e incrementa el potencial'. É possível expressar suas opiniões e endossar tanto a partir da criação de post autorais quanto da replicação de postagens de terceiros ilimitadamente (os 'compartilhamentos' do Facebook e do Instagram e os 're-tweets' do Twitter, para ficar apenas com as principais redes sociais utilizadas por internautas brasileiros). Ainda, é possível expressar seu apoio ou contrariedade através de comentários em postagens de terceiros, o que abre espaço para réplicas e para o ingresso na discussão por parte de qualquer indivíduo que também queira manifestar sua opinião sobre o assunto original ou mesmo sobre algo que se relacione aos comentários, mas que não tenha nenhuma ligação direta com o tema original, exceto o fato de pertencerem a mesma cadeia. Por meio de aplicações complementares, as redes sociais possibilitam interação assíncrona (sem expectativa de resposta imediata) e síncrona (com expectativa de resposta instantânea, inclusive a partir de constrangimentos, já que muitas aplicações permitem ao usuário saber se o interlocutor recebeu e visualizou a mensagem encaminhada). Assim, essas interações no mundo digital tomam um caráter parasítico, procurando se replicar, expandir-se continuamente, tornar-se 'viral' na linguagem da internet; quer dizer, como Michel Serres (2007: 3) diria em seu comentário sobre a comunicação: 'A parasite who was the last word, who produces disorder and who generates a different order'.

Walter Benjamin, antes mesmo da criação dos primeiros computadores e muito antes do advento da internet e das redes sociais, já havia manifestado preocupação semelhante, guardadas as devidas limitações temporais. Conforme Kyong-Min Son (2013: 617), Benjamin 'argues how the 'here and now' or the 'aura' - the basis of authenticity - has declined due to the rise of technological reproducibility, and how it could result in distraction (Ablenkung) as the dominant mode of social behavior'. Tal situação se agrava se considerarmos o avanço exponencial da tecnologia e da acessibilidade à computação móvel, o que cria condições para que as redes sociais acompanhem o indivíduo em todos os espaços por onde esse transite, não fazendo distinção entre horários de trabalho, lazer, descanso, reflexão e contemplação. Assim, além do caráter pervasivo, esse tipo de comunicação adquire caráter ubíquo.

Ubiquidade é uma expressão originária do latino *ubiquus*, formada pela junção das expressões *ubi* (onde) e *aliqua* (qualquer), significa 'em toda parte'. É um conceito que advém da esfera religiosa, significava que Deus estava em todo lugar (Abbagnano, 2007: 1164). Souza e Silva (2006 *apud* Santaella, 2013: 15-16), afirma que a ubiquidade, em se tratando de comunicação mediada por computação, 'pode ser definida como a habilidade de se comunicar a qualquer hora e em qualquer lugar via aparelhos eletrônicos espalhados pelo ambiente'. Baseando-se em Araújo (2003), Santaella (2013: 16) entende por ubiquidade 'a coordenação de dispositivos inteligentes, móveis e estacionários para prover aos usuários acesso imediato e universal à informação e novos serviços, de forma transparente, visando aumentar as capacidades humanas'. A autora vai além e afirma que o atual estágio de desenvolvimento técnico e tecnológico a 'levou à convicção de que a condição

contemporânea de nossa existência é ubíqua' (ibidem). Para a autora, estamos concomitantemente em um lugar e fora dele, somos chamados por qualquer motivo e em qualquer momento para fazer-nos *presentes* em qualquer lugar. O sentimento de onipresença é, segundo ela, a marca de nosso tempo.

Para Santaella (ibidem: 13-14), a pervasividade da Internet e de suas formas de sociabilidade, a ubiquidade como condição humana na contemporaneidade e o contexto de interação construtiva das pessoas com as diversas tecnologias, com ambientes de conversação e diálogo que criam redes de interação, de conflitos, controvérsias, cismas, tramas e possíveis resoluções em campo aberto, possui séria implicação no processo educativo, especialmente se pensado para o exercício da cidadania. Defende que se faz necessária uma nova forma de cidadania, em suas palavras

Ser cidadão nessa sociedade hipercomplexa, que potencializa a hipersociabilidade, significa tornar-se capaz de distinguir entre diferentes linguagens e mídias, suas naturezas comunicativas específicas, suas injunções político-sociais e, a partir disso, ter condições para desenvolver a capacidade de levantar perguntas acerca de tudo que vemos, ouvimos e escutamos. (Ibidem: 13)

Bauman (2006: 127) afirma que em nosso mundo, uma *modernidade líquida*, o tempo já não se constitui mais em um período até uma conquista, perdendo valor e retirando valor também do espaço. A instantaneidade da *época do software* (em oposição à *época do hardware - modernidade sólida*) impõe a desvalorização do espaço. Assim, se toda parte do espaço pode ser acessada a qualquer tempo (ou no tempo em que se desejar), nenhuma parte do espaço tem valor especial: 'Si es posible acceder a cualquier parte del espacio a cualquier momento, no hay motivos para se llegar a ninguna parte en ningún momento en particular, ni motivos para preocuparse por garantizar el derecho de acceso a cualquiera de ellas'. Ainda conforme Bauman (ibidem), o tempo sem profundidade e instantâneo de nossa condição contemporânea, implica no esgotamento do interesse, dos ideais e da responsabilidade, no sentido de uma busca contínua, superficial e sem limites da satisfação imediata. Já Santaella (2013: 21) compreende que, para fazer frente aos desafios do que considera ser nossa condição contemporânea, é imprescindível 'viver as tecnologias'. Tal recomendação se aplicaria aos estudiosos da cultura e aos estudantes. Aos primeiros porque somente estando dentro será possível perceber as transformações que estão sendo gestadas e que não aparecem na superfície. Já para os segundos porque o processo é irrefreável e só se desenvolve as habilidades necessárias para a nova cidadania antes expostas estando imerso na cibercultura, vivendo a ubiquidade. A autora manifesta-se otimista quanto ao potencial das tecnologias para a construção da cidadania, advertindo que tem defendido 'a ideia de que chamar atenção para o potencial construtivo das tecnologias é mais produtivo do que demonizar seus malefícios que advém das ruínas edulcoradas e dissimuladas do capitalismo' (ibidem: 22). Embora afirme que é necessário levantar bandeiras de atenção, que há disparidades de acesso (ibidem: 21), e que pode haver também movimentos conservadores e mesmo apologistas da violência nas redes (ibidem: 93), Santaella apresenta uma postura agressiva quanto aos críticos ou àqueles que não veem as 'conquistas valiosas que merecem ser celebradas' (ibidem: 21). Em alguns momentos esses são tratados como sonâmbulos (ibidem: 20), cartesianos reconfortados (ibidem: 118), sujeitos que vivem na 'ignorância de rupturas das tradicionais noções' (ibidem: 124), ou, ainda, nostálgicos (ibidem: 126).

Santaella (ibidem: 112-113), afirma que as redes sociais podem ser consideradas o quarto grande marco da evolução dos computadores<sup>4</sup> e que não é possível desconsiderar seu papel na vida 'psíquica, social, cultural, política e econômica'. No Brasil, cuja população total segundo o Censo Demográfico de 2010 é de quase 191 milhões de habitantes (IBGE, 2010), o número de perfis/usuários no Facebook era de 89 milhões em 2014 (Olhar Digital, 2016), e 33 milhões no Twitter em 2011 (Príncipe, 2011), sendo que em ambas as redes sociais o país figurava como o segundo colocado em número de perfis. O indivíduo, ao criar um 'perfil' em uma rede social, passa a agir como se essa fosse uma extensão sua, em que pode se encontrar e manifestar sua identidade. Isso, é claro, não impede que o indivíduo crie perfis falsos, os *fakes*, em que pode agir com menor pudor já que não vincula seu nome e é demasiado difícil determinar quem é o 'dono do perfil'. Além disso, um mesmo indivíduo pode administrar inúmeros perfis. Contudo, mesmo na situação de perfil falso, a relação do usuário com esse é de extensão do eu, já que o alimenta com informações, notas, mensagens com as quais se sinta identificado, mas que poderia ser objeto de censura ou constrangimento caso esse mesmo conteúdo fosse disponibilizado em seu perfil devidamente identificado. Nesse sentido, Zizek (2006), afirma:

there is the much more unsettling opposite idea of the domination of my screen persona over my 'real' self. Our social identity, the person we assume to be in our social intercourse, is already a 'mask' that involves the repression of our inadmissible impulses. But it is precisely in the conditions of 'just playing' - when the rules regulating our 'real life' exchanges are temporarily suspended - that we can permit ourselves to display these repressed attitudes. Take the proverbial impotent shy person who, while participating in a cyberspace interactive game, adopts the identity of an irresistible seducer or sadistic murderer. It is all too simple to say that this identity is just an imaginary escape from real-life impotence. The point is rather that, since he knows that the cyberspace interactive game is 'just a game', he can 'show his true self' and do things he would never have done in real-life interactions. In the guise of a fiction, the truth about himself is articulated. The fact that I perceive my virtual self-image as mere play thus allows me to suspend the usual hindrances which prevent me from realising my 'dark half' in real life. My electronic id is given wing.

Entretanto, é fato que as redes sociais se constituem em ambientes em que cada usuário se torna mais perceptível àqueles do seu entorno e galga maior visibilidade conforme promova conteúdo de interesse de um grupo cada vez maior. Bauman (2006: 55) afirma que a tarefa imposta às pessoas de hoje consiste em 'autoconstituir su vida individual y tejer redes de vinculos con otros individuos autoconstituídos, así como ocuparse del mantenimiento de esas redes'. Assim, existe por parte dos usuários a intenção, constante e permanente, de tornar-se conhecido, aparecer e, para tal, produz-se um tráfego de conteúdos profissionais e/ou amadores. Para Santaella (2013: 115-116) esse processo tende a ser transparente e essa transparência é assegurada pelo 'simples fato' de que cada usuário pode, caso o queira, expressar suas ideias, sugestões e sentimentos, abrindo, assim,

---

<sup>4</sup> Apoiada em Leal et al. (2012) assinala que o primeiro marco foram os semicondutores nos anos 1960 e o segundo é a invenção e popularização dos computadores pessoais. Já o terceiro marco pode ser considerado o advento da *Internet Explorer*, assim como das interfaces gráficas amigáveis (Santaella, 2013: 113).

espaço para a criação de ambientes de convivência instantânea entre as pessoas. Instauram, assim, uma cultura participativa, onde cada um conta e todos colaboram, portanto, uma cultura integrativa, assimilativa, cultura da convivência que evolui de acordo com as exigências impostas pelo uso dos participantes. É uma cultura em que seus membros creem que suas contribuições importam e desenvolvem determinado grau de conexão social com o outro, de modo que tem grande relevo aquilo que os demais pensam ou se supõe que pensam sobre o que cada um cria, por mais insignificante que seja. (Ibidem: 117)

### **O pensamento crítico: a perspectiva de Arendt**

É possível afirmar que as redes sociais se constituem como espaços públicos em que os indivíduos podem agir através da aparição e da comunicação. Tomaservicius Filho (2016: 271) entende as redes sociais como uma esfera virtual, separada das demais esferas da vida humana, contudo admite (ibidem: 270) que com a popularização dessas ‘as pessoas querem ver e ser vistas, conversando o tempo todo à distância’. O autor estava preocupado com aspectos legais - cíveis e penais - das relações humanas na Internet, desconsiderando as implicações das ações no ciberespaço na vida pública e nos processos educativos, especialmente informais. Para Hannah Arendt, a ação é a atividade por excelência ligada à vida política, sendo que sua principal preocupação é a busca pelo bem comum, ‘corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo’ (2004: 15). A condição, então, para que a ação ocorra é a pluralidade humana, que aponta para um duplo aspecto, quais sejam da ‘igualdade’ e da ‘diferença’. A igualdade torna possível o mundo, o espaço público, pois como iguais nos entendemos. Entretanto, é só no âmbito da diferença que o espaço público se legitima, afinal, caso fôssemos apenas iguais, bastariam sons grosseiros e sinais para comunicar nossas necessidades (ibidem: 188). É no discurso e na ação (o próprio discurso é uma ação) que os seres humanos aparecem em suas diferenças, em sua individualidade (ibidem: 189). Essa ação discursiva, um segundo nascimento do indivíduo (o primeiro é o biológico, o segundo é o seu aparecimento no mundo), só é possível em um espaço próprio para o desenvolvimento desse tipo de atividade, ou seja, de um espaço público (ibidem: 193).

Para Arendt (2004: 202), toda ação possui ao menos essas duas características: irreversibilidade e imprevisibilidade. A primeira indica que, ao ser iniciada, é impossível desfazer uma ação, desdizer uma ofensa etc. (apenas uma nova ação pode ser feita, em sentido reparatório). Já a segunda alerta ao fato que o agente iniciador da ação não detém o controle sobre a própria ação após seu início. Nye (1994: 192) observa que

[p]olitical action has meaning as an element in the story of the actor, but her story is the story of others. There is no one author/maker because it is a share story, with plots that are never completely determined by any one person's actions. As a consequence, a woman (sic) who takes action may not know exactly what it is she is doing, may never know because it may not be clear until after her death...[T]his is one of the tragedies of revolution; the violence that results is often unintended by its instigators.

Assim, qualquer ação pode ter consequências ilimitadas, não planejadas e irreversíveis. A centralidade da comunicação, o fato de poder se manifestar expondo sua

opinião a qualquer momento e em qualquer lugar (caráter ubíquo) e a busca por fazer-se ver, permite-nos afirmar que as redes sociais contemplam os requisitos arendtianos para serem consideradas enquanto espaços públicos, porém com novos e sérios ingredientes, quais sejam sua pervasividade e ubiquidade, que tornam confusas (e até colocam em xeque) as fronteiras entre as esferas pública e privada da vida.

Embora em suas primeiras obras Arendt defenda que no espaço público não poderia haver nenhum elemento mediador entre os homens a não ser a própria linguagem, seus últimos trabalhos passam a dedicar atenção maior ao juízo, à consciência e ao pensamento, o que nos autoriza afirmar que, em última instância o que deve mediar a relação entre os indivíduos no espaço público é o diálogo do *eu comigo mesmo*. Conforme a autora (2002: 104)

A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativas e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente vista pela *pólis* como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da *pólis*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo.

Embora sejam processos diversos, o pensamento, a consciência e o juízo se imbricam e devem orientar a ação dos indivíduos. É a partir do acompanhamento do julgamento de Adolf Eichmann que Arendt promove essa ‘virada’, já que concluiu que, dentre outras coisas, o que levou Eichmann a agir do modo que agiu e se tornar um dos maiores criminosos da história da humanidade foi sua recusa a pensar, julgar e, logo, tomar decisões que poderiam atentar contra a lei, mas não contra a sua consciência (Arendt, 2006: 287-8).

Ao contrário do que entendia o cronista brasileiro supracitado, para Arendt, seguindo a trilha de Sócrates rejeitada por Platão, o pensamento não é para poucos afortunados (2004b: 231), o que, por outro lado, não significa que seja uma atividade que não demande considerável esforço. Como toda atividade básica da mente, o pensamento exige uma *retirada do mundo* (1981: 70), o que acreditamos ser um esforço demasiado oneroso considerando que ‘vivemos em um tempo em que não há mais lugar nem tempo para a nostalgia’, em que a ‘velocidade tomou conta do mundo’ e ‘uma vez que, a qualquer hora e em qualquer lugar, desde o advento dos dispositivos móveis, nossos corpos e mentes estão plugados em bases de dados, infovias e redes informacionais e pessoais’ (Santaella, 2013: 125-126). Se o pensamento exige uma retirada do mundo, pensar é ‘parar para pensar’ (Arendt, 2004b: 243), interromper as atividades vitais, *alhear-se* do mundo a ponto de mergulhar em um estado de espírito em que o indivíduo que pensa, ao pensar, fica perplexo diante do fato de que tudo o que toma para balizar sua conduta (sua ação) torna-se duvidoso pelo próprio pensamento.

Se o pensamento duvida de tudo, ele é perigoso, potencialmente autodestrutivo. Todavia, tão ou mais perigoso quanto o pensamento é o não pensamento, especialmente quando se trata de assuntos de ordem moral e/ou política, de casos particulares que às vezes demandam julgamento rápido, porém fundamentado. Para Arendt (ibidem: 245), não *parar para pensar*, desacelerar e mesmo recusar-se ao que aparece à vista como irrefreável, ao fluxo pervasivo dos processos, é se agarrar às formas prescritas (por outrem e por *ninguém* em específico) como normas a serem seguidas porque naturalizadas, porque se impõem, e para tal é irrelevante se o processo em questão seja antigo ou tão novo quanto, ou mesmo mais que o próprio indivíduo. Além disso, como afirma Sorj (2016: 133), em uma



sociedade democrática não é cabível que apenas um conjunto de valores ou regras ‘possa ser a base moral e medida de todas nossas decisões e da convivência com os outros’. Quanto mais os indivíduos estiverem presos às regras gerais que aplicam às situações pontuais, mais fácil é substituir por completo o conteúdo dessas regras; por exemplo, Eichmann era um bom cumpridor da lei, com a mudança no conteúdo dessas, após a ascensão de Hitler, continuou sendo um bom cumpridor da lei. O indivíduo buscará se adaptar ao novo *corpus* de regras, não sendo relevante o fato de essas terem sido violentamente modificadas. O indivíduo aprende a não pensar, e pode passar uma vida inteira sem fazê-lo. A ação de deixar-se conduzir pelo processo faz com que o indivíduo pareça estar dormindo, aplicando regras gerais que supostamente ‘subsumem os casos particulares’ (Arendt, 2004b: 245), no limite não é o indivíduo quem toma decisões, ou melhor, a decisão que tomou foi a de não tomar decisões, de não pensar e de não julgar por própria conta, de não assumir a responsabilidade pelo mundo. Tal posição parece afrontar diretamente a acusação de Santaella (2013: 20), para quem os que se negam a adentrar nas tecnologias, a viver a ubiquidade, agem como sonâmbulos.

Se o pensamento põe em questão todas as bases e valores que o indivíduo utiliza para orientar sua ação, o limite do ato de pensar é tornar ‘vazio’ o indivíduo, ou seja, despojado de preconceitos e de verdades pré-concebidas. A partir disso é possível posicionar-se sob uma perspectiva alargada, colocando-se no lugar do outro (Arendt, 2004b: 206). Assim, do pensamento deriva outra faculdade humana: o julgamento (ibidem: 257). Como afirma Villela Pereira (2015: 14), estar no mundo implica necessariamente emitir juízos, sobre o que somos, sobre os outros, sobre o que pensamos, sobre o que nos está próximo e o sobre o que está distante. Para Arendt (1981: 192-193), o julgamento é a faculdade humana política por excelência, já que é por meio dela que o indivíduo julga fenômenos particulares e pontuais, que demandam por vezes decisões imediatas, sem subsumí-los a normas e regras gerais que marcam a ação da coletividade (da maioria) ou que são ensinadas até se tornarem ‘hábitos’. É pela via do juízo que o indivíduo pode afirmar se tal ação é certa ou errada para uma situação precisa. Assim, o juízo e o pensamento encontram-se estreitamente ligados a outra atividade básica da mente: a consciência.

A consciência é a faculdade da mente que coloca o indivíduo diante de outro que é, no limite, ele mesmo (ibidem: 183). É claro que esse fenômeno só ocorre na mente sendo que aos olhos de terceiros o indivíduo aparece como *uno*, do contrário não seria reconhecido. A existência desse *eu em mim mesmo* faz necessária a harmonia, já que sempre que há mais do que um vivendo em um mesmo espaço a harmonia é o estado ideal, o que não é possível quando o indivíduo, ao recolher-se na solidão da mente, se vê atormentado pela presença inquisidora desse outro que é ele mesmo (daí a popular expressão de ‘consciência pesada’ quando o indivíduo se sente em dívida consigo). Martin Buber, que Arendt chamou de ‘German Judaism’s incontestable guide’ (Arendt, 2007: 31) nos relata, em 1929, uma passagem pessoal sobre a culpa existencial que sentiu numa ocasião por se conscientizar de não ter pensado no outro. Fato descrito por ele em ‘A Conversion’:

What happened was no more than that one forenoon, after a morning of ‘religious’ enthusiasm, I had a visit from an unknown young man, without being there in spirit. I certainly did not fail to let the meeting be friendly, I did not treat him any more remissly than all his contemporaries who were in the habit of seeking me out about this time of the day as an oracle that is ready to listen to reason... Later... I learned that he had come to me not casually, but borne by destiny, not for a chat but for a decision. He had come to me, he had come in this hour. What do we expect when we

are in despair and yet go to a man? Surely a presence by means of which we are told that nevertheless there is meaning. (Buber, 1961: 13-14)

Isso não quer dizer que não é possível uma vida sem harmonia: o ladrão é um indivíduo em desarmonia consigo, já que não quer ser vítima do que praticou a outro, o mesmo vale para o assassino. É justamente a existência desse outro em mim mesmo que faz com que o assassinato não seja admissível (sem juízos de ordem religiosa ou mesmo legal), já que enquanto viver ,o indivíduo viverá na companhia de um assassino. É esse entendimento que leva Arendt (ibidem: 59) a reeditar a máxima socrática de que é preferível sofrer o mal a praticá-lo, porque ainda é possível estar em companhia do sofredor e não na do algoz, ainda é possível ser seu amigo. Enfim, ‘a consciência-de-si não é igual ao pensamento; mas sem ela o pensamento não seria possível’ (Arendt, 2004b: 252). É a recusa a esse movimento que caracteriza o *scemo del villaggio*.

O *scemo del villaggio* de Eco pode ser comparado ao Hípias, personagem de diálogo platônico entre Sócrates e Hípias Maior, trazido por Arendt como um diálogo essencialmente socrático (ibidem: 253). Sócrates afirma que Hípias era afortunado porque vivia em contradição e não se importava com isso, já que sempre estava convicto de que sua era a razão, a verdade, e não precisava prestar contas ao *outro* que o esperava em casa com perguntas que o faria mergulhar em incertezas.

**Hípias:** Talvez, Sócrates, essas coisas possam passar despercebidas ao homem.

**Sócrates:** Não, pelo Cão, Hípias, não passarão despercebidas pela pessoa diante da qual eu mais me envergonharia de dizer uma tolice, ou fingir estar dizendo algo sensato quando não o estaria dizendo.

**Hípias:** E que pessoa é essa?

**Sócrates:** *Sócrates*, o filho de Sofronisco, que não me permitiria dizer essas coisas inconsequentemente sem investigá-las mais do que dizer que sei o que não sei. (Platão, 2007: 259)

O Hípias de Sócrates, tal qual o *scemo del villaggio* de Eco, desconhece a experiência do pensamento, já que permanece sempre só, entorpecido em suas certezas (ibidem: 269). Ao escolher não enfrentar o que Arendt (2004b: 231) entende como o esforço solitário de *parar para pensar* e reunir-se consigo mesmo, seu juízo fica comprometido, especialmente sua capacidade de posicionar-se a partir de uma perspectiva alargada (ibidem: 206). Todavia isso não o impede de julgar e fazer-se aparecer a partir da exposição de seu julgamento. Partamos agora para alguns casos no Brasil onde a atuação do *scemo del villaggio* tomou grandes proporções.

### **Redes sociais: o não parar para pensar**

Destacamos dois episódios dentre uma miríade que cresce exponencialmente. A escolha se deu porque além do ato de violência em si (um justicamento e um estupro), os fatos envolvem questões raciais e sexistas e tiveram grande repercussão nas redes sociais. O objetivo não é analisar a legalidade dos fatos nem do que os desencadeou, mas como o mesmo fato foi tratado nas redes sociais e o impacto causado por esses tratamentos. O primeiro episódio refere-se a um ‘linchamento’ ocorrido em São Luís, capital do estado do Maranhão, no dia seis de julho de 2015, e o segundo a um estupro ocorrido no município do Rio de Janeiro, em 21 de maio de 2016.

No primeiro episódio, de seis de julho de 2015, um homem negro de 29 anos de idade, acusado de tentativa de assalto, foi amarrado nu a um poste e espancado até a morte (Boechat 2016). No dia oito de julho, o jornal Extra, do Rio de Janeiro, publicou em sua capa uma fotografia do episódio e uma gravura da primeira metade do século XIX, do artista francês Jean-Baptist Debret que participou da missão artística francesa no Brasil com a manchete 'Do tronco ao poste' (Extra, 2016a). A cena representada por Debret se passa em um pelourinho. No primeiro plano, duas figuras masculinas são destacadas, ambas negras: uma segura em riste um chicote com cinco tranças; a outra, amarrada ao tronco com as costas cobertas e nádegas desnudas. Induz-se da imagem um movimento do chicote nas mãos da primeira personagem em direção às nádegas da segunda, que, por sua vez, encara o algoz em evidente súplica. Próximo, um soldado com espada desembainhada vigia outros dois prisioneiros rendidos. No lado esquerdo, quatro negros escravizados assistem a cena com semblante de derrota, atrás deles dois soldados os guardam. Ao fundo, homens e mulheres livres e escravizados acompanham a punição. Já a fotografia possui enquadramento mais fechado: no primeiro plano, um poste da rede elétrica oculta parcialmente o corpo de um homem negro que a ele está amarrado. O fundo é composto por curiosos que observam a cena atrás do cordão de isolamento colocado pela polícia. Uma matéria também foi publicada na página do jornal na rede social Facebook no dia seguinte. De acordo com a edição do Jornal Extra, do dia oito de julho de 2015, 71% dos internautas que acessaram e se manifestaram na página do jornal na rede social eram favoráveis à ação dos justiceiros. De acordo com o jornal Extra, 'até às 20h de terça-feira (sete), 1.295 leitores se manifestaram a favor da ação dos 'justiceiros', 354 se declararam contra, e 168 não opinaram' (Extra, 2016b). Um caso similar ocorreu no Rio de Janeiro, no dia oito de fevereiro de 2014, e outros nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo (O Globo, 2016).

O segundo caso emergiu no dia 24 de maio de 2016 quando um usuário do Twitter divulgou um vídeo de aproximadamente 30 segundos pelo qual pode-se afirmar que vários homens adultos estupraram uma adolescente de dezesseis anos. O fato ocorreu, conforme se verificou posteriormente, no dia 21 do mesmo mês. A gravação disponibilizada pelo usuário foi copiada por terceiros, que, por sua vez, também compartilharam em seus perfis no Twitter e pelo Whatsapp (Safernet, 2016). O primeiro usuário a divulgar o conteúdo teve sua conta suspensa no Twitter (que, diferentemente de outras redes sociais, não realiza controle de conteúdo visual, o que facilita que outros vídeos com o mesmo teor sejam publicados – o mesmo ocorre com o Whatsapp).

Após a primeira onda de compartilhamentos do conteúdo pelas redes sociais, iniciou-se uma série de reações, ora condenando a divulgação do material e do ato praticado, ora imputando à vítima a responsabilidade e, mesmo, a culpa pelo que aconteceu. Inúmeras publicações afirmavam que o que houve foi o ato sexual consensual, sendo irrelevante o fato de que se tratava de menor de idade e que no vídeo a menina parecia estar desacordada. Contas na rede social Twitter foram utilizadas para divulgar mais fotografias da jovem em situações que poderiam ser 'comprovadoras da sua má índole' (Matsuki, 2016), tratavam-se de imagens da adolescente com roupas curtas, dançando e posando com armas de fogo (JC Online, 2016a), no intuito de desviar a atenção da responsabilidade dos algozes para a vítima. Essas imagens foram capturas do perfil nas redes sociais Facebook e Instagram da própria adolescente.

É evidente que numericamente foi maior a reação contrária à divulgação e ao estupro, mas isso parece não se aplicar ao caso anterior do 'linchamento' do homem negro. Entretanto, o que chama a atenção é a ação da turba (Arendt, 2004b: 266). Essas situações

servem para que uma ideologia se cristalice, galgando a possibilidade de explodir a qualquer momento em um movimento talvez incontrolável. Impressiona, para além das manifestações apologistas à violência, o silêncio de parte considerável de usuários, de espectadores, pessoas que, conforme Arendt (ibidem: 269-270) ‘preferem o domínio da turba à cidadania cumpridora das leis’, já que, no Brasil, tanto o ‘linchamento’ quanto o estupro, assim como suas incitações, são ilegais. É pela ação de turba que o *scemo del villaggio* sente-se confortável para manifestar seus juízos. Assim sendo, a relação desses episódios ‘na vida real’ com as manifestações nas redes sociais em sua defesa e amplificação impede que consideremos esses como esferas separadas da vida prática e política. O sentido de ‘esfera virtual’ só faz sentido se entendido como derivado de *virtualis*, ou seja, enquanto potência, assim como uma semente é uma árvore virtual (Lévy, 1996: 5). Esse sentido corrobora com o já exposto acima, de que as redes sociais são espaços públicos e a violência nelas é potencialmente violência fora delas.

## Conclusão

Em uma situação de violência, como um linchamento ou um estupro, espera-se que a atitude certa seja a empatia pela vítima. Espera-se também que um indivíduo ‘normal’, uma pessoa mediana no dizer de Arendt (2006: 53), saiba discernir entre o certo e o errado. Contudo, diante da possibilidade e da pressão de emissão a qualquer hora, de qualquer lugar, preferencialmente instantaneamente, de uma opinião sobre tudo, que vise agradar aos seus leitores e angariar mais leitores (aparecer cada vez mais) e que, conseqüentemente, a preocupação com os sujeitos, objeto dessa opinião, não figure como prioridade, nos leva ao limiar de uma época obscura (*a dark time*), em que apenas de indivíduos excepcionais pode-se esperar uma ação ‘normal’ (ibidem: 54). A ação que não é fruto do *parar para pensar*, do diálogo do ‘eu comigo mesmo’ e do julgamento liberado pelo pensamento, projeta e reproduz o *scemo del villaggio* ao ponto de poder estabelecer o domínio sobre as diferentes redes sociais. A ubiquidade pode tornar-se um elemento potencializador do mal banal (Arendt, 2006: 288).

Concordamos com o diagnóstico de Santaella (2013: 16), para quem a ubiquidade é a atual condição da humanidade e de que a internet e as redes sociais são processos pervasivos. Todavia, não podemos concordar com o otimismo por vezes inocente da autora. A ubiquidade, enquanto velocidade, conexão constante, inserção mental em redes de dados, impede uma faculdade que é basilar para o exercício da cidadania plena e para o juízo, pois, ao dificultar a criação de momentos de *alheamento* torna cada vez mais raro o pensamento, dá-se assim amplitude à voz, retomando Eco, do *scemo del villaggio*. Desligar-se do mundo, parar, suspender atividades vitais, como vimos, são as condições para o diálogo do *eu comigo mesmo*, para o pensamento e para o julgamento qualificado e alargado, que parte do esforço de se colocar no lugar do *outro*. As redes sociais enquanto educação informal têm ensinado a escolher não pensar, e isso afeta o modo como nos relacionamos com o *outro*. Por outro lado, concordamos com Guilherme (2015: 13), para quem as influências das redes sociais não precisam ser apenas negativas. Embora não seja possível eliminar a presença do *scemo del villaggio*, é possível promover ‘an opportunity for people to raise their grievances, understand each other’s point of view, work on their differences and find points of agreement’ a partir de intervenções educativas que promovam uma cultura de paz, de

combate ao sexismo, ao racismo e às diferentes formas de preconceitos e estigmatizações tão presentes nos juízos emitidos pelo *scemo del villaggio*.

A interferência da ação do *scemo del villaggio* pode ser minimizada se o indivíduo escolher pensar e, portanto, parar para pensar. Assim, o crivo da reflexão, cuja ausência foi denunciada por Eco no discurso de junho de 2015 em Turim, não precisa ser exercida por um outro externo ao indivíduo, isso é censura. Precisa, outrossim, ser realizada pelo *outro* que vive dentro do indivíduo, por aquele que Sócrates chamava de ‘parente inquisidor’ (Platão, 2007: 270). Só assim o indivíduo pode perceber o peso moral que tem uma opinião. Conforme Guilherme (ibidem: 14), ‘if one posts information on one’s facebook or twitter, [...] has nonetheless encouraged a misunderstanding of, and perhaps even violence towards the Other, then the damage is difficult to be reversed’. Sem abrir mão da necessidade de justiça, Arendt (1981: 182) defende que ‘o que conta é que o mal foi feito; e aí é irrelevante saber quem sai melhor, o autor ou a vítima. Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos, o malfeitor, a vítima e o espectador, vivemos’. A pervasividade e a ubiquidade das redes sociais oferecem uma realidade desprovida de profundidade, no sentido proposto por Bauman (2006:127) e por Zizek (2006), para quem ‘Cyberspace's virtual reality simply generalises this procedure: it provides reality deprived of substance’. Ainda na esteira de Zizek, a tirania da falta de profundidade das redes sociais é o terreno para a ação parasitária do *scemo del villaggio*. Escolher o ato solitário e *alheado* do pensar não impede o mal, mas cria as condições para o bem. Ao contrário do mal que é sempre banal, raso, só o bem possui profundidade e pode ser radical (Arendt, 1978: 251), e é, portanto, produto do pensamento.

## Referências

- Abbagnano, N. (2007) *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Arendt, H. (2002) *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Arendt, H. (2004) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books (Penguin classics).
- Arendt, H. (2004b) *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (1981) *The Life of The Mind: the Groundbreaking Investigation on how we think*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. & Scholem, G. (1978) ‘Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt’, in R. H. Feldman (ed.) *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in The Modern Age*. New York: Grove Press, 240-251.
- Arendt, H. (2007) ‘A Guide for Youth: Martin Buber’, in J. Kohn & R. H. Feldman (eds.) *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 31-33.
- Bauman, Z. (2006) *Modernidade líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina S.A.
- Boechat, B. (2016) *Assaltante é amarrado em poste e espancado até a morte em São Luís* [documento WWW]. URL <http://extra.globo.com/casos-de-policia/assaltante-amarrado-em-poste-espancado-ate-morte-por-pedestres-em-sao-luis-16686215.html> [acesso em 15 de junho 2016].
- Buber, M. (1961) ‘Dialogue’, in *Between Man and Man*. London and Glasgow: Collins.
- Coombs, P. H.; Prosser, C. & Ahmed, M. (1973) *New Paths to Learning for Rural Children and Youth*, New York: International Council for Educational Development.

- El Pais Brasil (2016) *Novo vídeo confirma a versão da vítima de estupro coletivo no Rio* [documento WWW]. URL [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/06/politica/1465227662\\_072190.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/06/politica/1465227662_072190.html) [acesso em 15 de junho 2016].
- Extra (2016a) *Capas do Jornal Extra* [documento WWW]. URL <http://extra.globo.com/capas-jornal-extra/2015-07-80-16697954.html?mesSelecionado=Jul&ano=2015> [acesso em 15 de junho 2016].
- Extra (2016b) *Internautas divergem sobre linchamento de assaltante no Maranhão* [documento WWW] URL <http://extra.globo.com/casos-de-policia/internautas-divergem-sobre-linchamento-de-assaltante-no-maranhao-16702348.html> [acesso em 15 de junho 2016].
- Guilherme, A. (2015): 'Michel Serres' Le Parasite and Martin Buber's I and Thou: Noise in Informal Education Affecting Dialogue Between Communities in Conflict in the Middle East', *Educational Philosophy and Theory* 47(10): 1052-1068.
- JC Online (2016) *Vítima de estupro por 33 homens, garota tem vida exposta na internet* [documento WWW]. URL <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/mundo/brasil/noticia/2016/05/27/vitima-de-estupro-por-33-homens-garota-tem-vida-exposta-na-internet-237715.php> [acesso em 15 de junho 2016].
- Lévy, P. (1996) *O que é virtual?* Rio de Janeiro: Editora 34.
- López Gil, M. M. & Angulo Rasco, F. (2015) 'Sonorona o el rizoma de la cultura digital: um estudio de caso'. *Revista Portuguesa de Educação* 28(1): 9-33.
- Matsuki, E. (2016) *Caso de 33 homens e menina de 16 anos não foi estupro coletivo #boato* [documento WWW]. URL <http://www.boatos.org/brasil/menina-de-16-anos-estupro-coletivo-boato.html> [acesso em 15 de junho 2016].
- Min Son, K. (2013) 'Walter Benjamin's Politics of Experience'. *Constellations* 20(4): 615-629.
- Nye, A. (1994) 'Between Past and Future', in *Philosophia: The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*, New York and London: Routledge.
- O Globo. (2014) *SBT: e mentário polêmico de Rachel Sheherzade é de responsabilidade dela* [documento WWW]. URL <http://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/sbt-comentario-polemico-de-rachel-sheherzade-de-responsabilidade-dela-11524549> [acesso em 15 de junho 2016].
- Olhar Digital. (2014) *89 milhões de brasileiros acessam o Facebook* [documento WWW]. URL <http://olhardigital.uol.com.br/noticia/89-milhoes-de-brasileiros-acessam-o-facebook/43687> [acesso em 15 de junho 2016].
- Platão (2007) *Diálogos II: Górgias (ou da retórica), Eutidemo (ou da disputa), Hípias Maior (ou do belo), Hípias Menor (ou do falso)*. Bauru: EDIPRO.
- Ponte (2016) *Policiais expõem e ridicularizam adolescente vítima de estupro coletivo* [documento WWW]. URL <http://ponte.org/adolescente-estuprada-exposta/> [acesso em 15 de junho 2016].
- Príncipe, P. (2011) *Brasil já o segundo país em contas no Twitter* [documento WWW]. URL <http://www.infobrasil.inf.br/noticia/brasil-ja-e-o-segundo-pais-em-numero-de-contas-no-twitter> [acesso em 15 de junho 2016].
- Rodrigues, N. (1995) *A cabra vadia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Safernet Brasil (2016) *SaferNet Brasil* [documento WWW]. URL <https://twitter.com/safernet/status/735489919569657858> [acesso em 15 de junho 2016].

- Santaella, L. (2013) *Comunicação ubíqua: repercussões na cultura e na educação*. São Paulo: Paulus.
- Serres, M. (2007) *The Parasite*. Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Smith, M. K. (2014) 'Informal, Non-Formal and Formal Education: A Brief Overview of Different Approaches', in *The Encyclopedia of Informal Education* [documento WWW]. URL [http://www.infed.org/foundations/informal\\_nonformal.htm](http://www.infed.org/foundations/informal_nonformal.htm) [acesso em 08 de julho 2016].
- Sorj, B. (2016) 'A convivência democrática como politeísmo de valores'. *Estudos Avançados* 30(86): 133-145.
- Tomasevicius Filho, E. (2016) 'Marco Civil da Internet: uma lei sem conteúdo normativo'. *Estudos Avançados* 30(86): 269-285.
- Villela Pereira, M. (2015) 'Crítica e tolerância: considerações sobre diversidade, diferença e indiferença'. *Diálogos Latinoamericanos* 24: 14-24.
- Zizek, S. (2006) 'Is this Digital Democracy, or A New Tyranny of Cyberspace?', in *The Guardian*, 30 dez. 2006 [documento WWW]. URL [www.theguardian.com/commentisfree/2006/dec/30/comment.media](http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/dec/30/comment.media) [acesso em 12 de julho 2016].