



Revista Brasileira de Sociologia

ISSN: 2317-8507

ISSN: 2318-0544

revbrasisociologia@gmail.com

Sociedade Brasileira de Sociologia

Brasil

Marzochi, Samira Feldman; Balieiro, Fernando de Figueiredo

Muralha de espelhos: o narcisismo político nas plataformas digitais

Revista Brasileira de Sociologia, vol. 9, núm. 23, 2021, Septiembre-Diciembre, pp. 121-148

Sociedade Brasileira de Sociologia

Aracaju, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.20336/rbs.766>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=595771131006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Muralha de espelhos: o narcisismo político nas plataformas digitais

## Mirror walls: political narcissism on digital platforms

Samira Feldman Marzochi\* 

Fernando de Figueiredo Balieiro\*\* 

### RESUMO

A hipótese investigada pelo artigo é a de que as plataformas digitais, longe de estimular o florescimento de uma “cultura democrática”, podem ser tomadas como materialização algorítmica do “pensamento selvagem”, imaginário, dualista e fragmentado. Fundamentados em uma leitura que combina teoria crítica, pós-estruturalismo e psicanálise, buscamos analisar a lógica própria dos agenciamentos políticos nas mídias sociais caracterizadas, metaforicamente, como “muralhas de espelhos”. Nossa pesquisa se apoia no estudo empírico de um caso de histeria moral ocorrido no Brasil, em 2017, contra a chamada “ideologia de gênero”, quando conferências acadêmicas e exibições artísticas estavam sob perseguição de ativistas conservadores. A análise dos eventos à luz da teoria descortina um cenário de narcisismo político em que o entendimento baseado na argumentação racional dialógica perde espaço para o acirramento de fronteiras ideológicas.

**Palavras-chave:** narcisismo, plataformas digitais, esfera pública.

---

\* Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil.

Núcleo de Estudos em Ambiente, Cultura e Tecnologia (NAMCULT), PPGS – UFSCar.  
namcult@gmail.com

\*\* Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

Núcleo de Estudos de Emoções e Realidades Digitais (NEERD), PPGCS – UFSM.  
fernandofbalieiro@gmail.com

## ABSTRACT

We hypothesized that digital platforms, far from stimulating the flourishing of a “democratic culture”, should be taken as the algorithmic materialization of imaginary, dualist, and fragmented “wild thinking”. Combining a certain appropriation of poststructuralism with Critical Theory and Psychoanalysis, we seek to analyze its own logic of political agency in social media characterized, metaphorically, by walls of mirrors. A scenario of political narcissism is unveiled in which social transformation through dialogical struggle loses space for the tightening of apparently insurmountable ideological and identity boundaries. Our empirical research is based on the analysis of a moral hysteria case occurred in Brazil during 2017 against the so-called “gender ideology” when academic conferences and arts exhibition were under persecution by conservative activists.

**Keywords:** narcissism, digital platforms, public sphere.

## Introdução

Neste artigo, partimos do pressuposto de que o conceito psicanalítico de narcisismo pode contribuir para o desvelamento de fenômenos contemporâneos associados às mídias digitais. Assim, dedicamo-nos a analisar, sob um ângulo específico, a tendência das práticas sociais mediadas pelas plataformas digitais de se estruturarem sobre uma lógica dualista que converte, de imediato, a diferença em polo antagônico inassimilável: enquanto o *outro*, no qual se projeta o que é rejeitado em si mesmo, é descartado como interlocutor legítimo, constrói-se uma imagem idealizada de si. Observamos, então, como algumas características próprias ao contexto sociotécnico contemporâneo se desenvolvem pela exploração deliberada desses traços mais profundos da psique humana e, desse modo, acentuam-se e se colocam em relevo à análise científica. Assim, torna-se possível explicar as condições atuais, tanto para a formulação da “opinião pública” quanto para o desenvolvimento de certas formas de ação coletiva.

Para isso, recuperamos a discussão da teoria crítica habermasiana sobre a centralidade atribuída à esfera pública, compreendida como instância fundamental na elaboração de questões de interesse público nas democracias contemporâneas. Também nos detivemos sobre como o conceito de esfera pública, no mundo contemporâneo, deve ser repensado

em um novo enquadramento espaço-temporal da sociedade em rede. Em nossa argumentação, a precedência do espaço sobre o tempo, característica da modernidade tardia, é produtora de uma certa forma de subjetividade marcada pela instantaneidade e pela anterioridade do afetivo sobre o reflexivo que pressupõe o transcurso do tempo. Tal característica passa a ser o elemento cognitivo fundante da arquitetura das plataformas de redes sociais que, por razões econômicas, estimulam a interação instantânea de base emocional nas discussões sobre questões públicas. Recusando o determinismo tecnológico sem negar a capacidade da tecnologia de acentuar tendências preexistentes, compreendemos que as plataformas digitais são fruto de transformações sociais abrangentes de ordem cultural, econômica e política, que impulsionam certas formas narcísicas de subjetivação refletidas na programação e no uso das mídias digitais.

O exemplo empírico abordado é o caso de histeria moral<sup>1</sup> disseminada no ano de 2017, no Brasil, contra a chamada, por alguns atores políticos, “ideologia de gênero”.<sup>2</sup> Este exemplo de histeria moral é heurístico das formas de ação política contemporânea marcadas pelo espalhamento instantâneo de mensagens e imagens a partir de um enquadramento simplificador da realidade social: os que representam os valores da família *versus* seus supostos adversários entendidos como ameaça à moralidade. O *outro*, com

<sup>1</sup> Preferimos utilizar o conceito psicanalítico de *histeria*, no lugar de *pânico*, por entendermos que o conceito de *histeria*, inicialmente estudado na psicanálise por Charcot, Janet, Freud e Breuer, traduz melhor o comportamento genérico dos ativistas conservadores, que não é de medo do *outro*, propriamente, ou de angústia e paralisia face ao que é temido, mas de verdadeira abominação, projeção no *outro* do que recusam em si mesmos de maneira inconsciente. Embora o termo *histeria* não seja mais utilizado como diagnóstico clínico desde os anos 1970, na literatura ainda persiste como matriz geradora de um conjunto de sintomas, entre os quais o narcisismo e o pânico. Originalmente, os filósofos empregavam o termo, relacionado a útero em grego, para caracterizar patologias femininas – associação desfeita por Freud. Este encontrou na *histeria* a predominância de certos mecanismos, em particular o recalque e a defesa que o sujeito exerce contra representações suscetíveis de provocar efeitos desagradáveis. A rigor, as fobias que levam à emotividade, ao descontrole, à instabilidade, e mesmo ao comportamento hipnótico, seriam apenas sintomas da estrutura histérica que, para Lacan, é a “estrutura do desejo”. A *histeria* nada tem a ver, portanto, com o aparelho sexual feminino como se acreditou no início, embora a atribuição do próprio desejo ao *outro*, especialmente às mulheres, prática recorrente na história das sociedades patriarciais, seja um comportamento tipicamente histérico. As mulheres, obsessivamente perseguidas e mortas como “bruxas”, na Idade Média, eram aquelas consideradas a causa do desejo.

<sup>2</sup> A “ideologia de gênero” é um significante – compartilhado transnacionalmente por setores da direita – que denota um sentido, a princípio, evasivo e redutor: compreendendo como equivalentes a militância em prol dos direitos sexuais e reprodutivos e a própria área de pesquisa de gênero. Em geral, traz a visão de que se trata de uma interpretação acientífica, de origem marxista e com vistas à dissolução da instituição familiar. Para uma compreensão histórica e contextual da noção na América Latina, ver Miskolci e Campana (2017).

o qual se identifica positiva ou negativamente, suscita reação imediata, de atração ou repulsa, não sendo percebido, em sua totalidade, como *sujeito*.

Como técnica de pesquisa subordinada ao arcabouço teórico-metodológico, seguimos Deborah Lupton (2015, p. 31), que toma a internet como um arquivo vivo, para desenvolver uma pesquisa documental a partir do acesso aos arquivos textuais, imagéticos e audiovisuais, dentre outros, visando reconstituir os processos sociais analisados e acompanhar o desdobramento dos fenômenos enquanto ocorriam, sem a necessidade de ir a campo *off-line*.<sup>3</sup>

O presente artigo, dessa forma, será dividido em duas partes: a primeira, teórica, relaciona as teorias da esfera pública com as contribuições do pós-estruturalismo e da psicanálise; a segunda parte, voltada ao trabalho empírico, ancora a investigação teórica prévia e permite articular a hipótese do narcisismo político ao caso de histeria moral identificado em eventos artísticos e intelectuais do segundo semestre de 2017, no Brasil. Por fim, apresentamos uma breve conclusão que pretende apontar os limites para a realização de uma “esfera pública” digitalmente mediada face à exacerbação do narcisismo no debate público sobre questões políticas.

## Uma esfera pública digital?

A pergunta já é antiga e remonta os primórdios da Internet. Desde a sua emergência, as análises se dividem entre aquelas que viam nas redes digitais um potencial democratizador e participativo e outros que, seguindo as contribuições da Teoria Crítica pré-habermasiana, percebiam-nas como emblema de atomização (e menos de individualização). Desta vez, porém, a questão se põe de outro modo: que tipo de cultura política o conteúdo que aparece nas mídias digitais é capaz de revelar e, de outro lado, de que forma as mesmas mídias modulam a atuação política nas sociedades contemporâneas?

A teoria da esfera pública, de origem habermasiana, atribui centralidade à comunicação pública enquanto elemento-chave da vida democrática. A esfera pública, na acepção de Jürgen Habermas (2014), é produto do advento

---

<sup>3</sup> Em outros termos, a investigação articulou uma pesquisa assíncrona de caráter documental em que nos voltamos, retrospectivamente, a determinados eventos, combinada com etnografia flutuante na qual acompanhamos os eventos de forma síncrona sem participar, ativamente, junto aos interlocutores. Para uma discussão aprofundada sobre as formas de etnografia em ambientes digitais, conferir Gomes e Leitão (2017).

do capitalismo mercantil e baseada na separação entre o domínio privado e o domínio do poder público em termos modernos. Ela se constitui de pessoas privadas em uma esfera mediadora entre o Estado e a sociedade, que permite submeter as decisões da autoridade estatal à crítica racional. Teoricamente constituída na era liberal clássica e fundamentada no direito liberal, a esfera pública se caracteriza menos por um espaço delimitado fisicamente do que por um contexto comunicativo baseado no princípio de prover “discussão pública mediante razões”, dando ênfase ao processo de formação da opinião e definição da vontade coletiva como âmbito de legitimação do poder.

A esfera pública, a rigor, nunca deixou de ser um ideal normativo não realizado empiricamente. O ideal habermasiano tem como pressuposto a independência afetiva e intelectual dos indivíduos quanto a compromissos profissionais, estatais, de classe econômica ou de grupos voltados à defesa de interesses particulares. O debate público, ao qual todos os cidadãos teriam acesso, deveria ser mediado por valores universais e orientado pela busca do bem comum (Habermas, 1985). A opinião pública, portanto, resultaria da livre concorrência entre opiniões validadas pela razão. Habermas imaginava o participante da esfera pública como um cidadão universal dotado de uma mesma racionalidade, capaz de reconhecer os outros como interlocutores igualmente legítimos, e de chegar, com eles, ao consenso racional quanto à distinção entre os interesses gerais e os particulares.<sup>4</sup>

Habermas, em sua análise, salienta que tal ideal não pôde se realizar plenamente, em função do processo de infiltração mútua entre as esferas pública e privada, a partir do desenvolvimento das democracias de massa no século 20 e, portanto, da interpenetração entre Estado e sociedade civil. Se em sua origem, segundo Habermas, a esfera pública burguesa tinha como meio de comunicação a imprensa de opinião e era delimitada em termos de classe, com sua ampliação, o espaço destinado ao debate esclarecido deu lugar à produção do consenso por meio das técnicas de persuasão das mídias massivas. O diagnóstico habermasiano é o de que a “mudança estrutural da esfera pública”, no decorrer da história, corresponde à sua deterioração.

<sup>4</sup> Importante observar que, em desacordo com a tradição sociológica francesa que privilegia os termos “indivíduo”, “sujeito”, “coletivo”, Habermas prefere os termos “público”, “privado”, “geral”, “particular”. Não há, necessariamente, uma tradução imediata entre as duas escolas. Por exemplo, o “individual” em Habermas não deve ser facilmente traduzido como “particular” (porque, para Habermas, o individual pode ser universal), nem o “coletivo” durkheimiano como “público” (porque o público-estatal, em Habermas, se aproxima mais do particular), assim como “coletivo” e “geral”, embora se assemelhem, são constituídos por processos diferentes (o primeiro corresponde à dimensão cultural previamente dada na sociologia francesa, o segundo resultaria da discussão racional na teoria habermasiana).

A despeito das críticas em relação a seu modelo de esfera pública (Fraser, 1990; Adut, 2008), um aspecto permanece atual no pensamento do autor: a infiltração das estratégicas comunicacionais, próprias aos *media*, na construção da opinião pública. Tal aspecto está na ordem do dia quanto às análises da influência que as novas mídias exercem sobre a democracia contemporânea. Para investigá-lo, nosso foco recai sobre como a dimensão sociotécnica das redes sociais digitais atua na mediação do debate público de modo igualmente intenso que os meios de comunicação de massa, ainda que a relação emissor-receptor não seja mais unidirecional, ao menos tecnicamente.

Investigamos a hipótese de que as plataformas digitais reconfiguram o debate público orientadas por uma lógica comercial que induz a ações moduladas afetivamente e regidas pelo imediatismo. A possibilidade oferecida pelas mídias digitais, de que o usuário produza o próprio conteúdo, induz à ilusão narcísica de que, através delas, a pessoa exerce plenamente sua liberdade. O conteúdo das publicações e as formas de interação, no entanto, são condicionados por uma nova organização espaço-temporal própria da sociedade em rede e pela mediação algorítmica programada e constantemente atualizada em função de imperativos econômicos e da observação das condutas dos usuários.

## Espaço, tempo e subjetividade

Manuel Castells (1999) evidenciou a emergência de um novo paradigma sociotécnico derivado da revolução tecnológica iniciada na década de 1970. Respondendo a demandas de reorganização da estrutura produtiva, o desenvolvimento articulado das tecnologias de informação e comunicação fez emergir um novo tipo de capitalismo: o informacional. A capacidade técnica de criação e processamento de informação em rede fomentou uma nova infraestrutura de interconexão global que reorganizou a produção e o consumo a partir de uma lógica descentralizada. Representada graficamente pela relação entre inúmeros nós e arestas, a sociedade em rede suscita a imagem de uma organização social dinâmica e interconectada, marcada por trocas de informação processada em diversos pontos do globo. Embora a análise de Castells parta da reflexão sobre a mudança econômica, também explora como suas características sociotécnicas demonstraram penetrabilidade em todas as esferas da atividade humana.

Antes de Castells, porém, autores da sociologia e teoria social já haviam identificado as implicações sociais, culturais, políticas e subjetivas das transformações próprias da modernidade tardia. Anthony Giddens, Frederic Jameson e David Harvey são pesquisadores que se apropriam especialmente das contribuições teóricas do pós-estruturalismo tomando-as como diagnósticos da contemporaneidade, sobretudo quanto às novas articulações espaço-temporais. A modernidade conecta local e global alterando a dinâmica entre presença e ausência nas relações sociais e fazendo com que eventos distantes exerçam influência, de forma instantânea, sobre os variados contextos locais (Giddens, 1991). Harvey (1992), por sua vez, explica a “compressão do tempo-espacó” (fenômeno oposto ao tempo e espaço do projeto iluminista) sobretudo pela passagem do fordismo à acumulação flexível, forma de organização produtiva baseada na simultaneidade, descentralização, rotatividade e apropriação da subjetividade. Jameson já observara que, no capitalismo tardio, o espaço que se habita é o da sincronia, não mais o da diacronia – tempo transcorrido e irreversível. “Nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais, são hoje dominadas pela categoria espaço e não pela de tempo, como eram no alto modernismo” (Jameson, 2002, p. 43).

O espaço que se sobrepõe ao tempo, a partir da segunda metade do século 20, não corresponde mais à antiga territorialidade circunscrita na geografia do globo, passível de ser cartografada. As antigas linhas que percorriam os mapas e pressupunham um longo tempo de viagem, encurtaram-se e, com isso, o plano do espaço também se reconfigura. Referimo-nos ao fenômeno da desterritorialização que afasta o espaço do vetor temporal e desvincula tempo de lugar (Ortiz, 2015). Assim, a subjetividade contemporânea é modificada quanto à velocidade (S/T) na apreensão e interpretação dos significados. Quando o tempo incide menos que o espaço na experiência subjetiva,<sup>5</sup> predomina, sobre o simbólico, o imaginário que é da ordem do imediato (Lacan, 2005). Diferente do simbólico que teria afinidade maior com a subjetivação, temporalidade e elaboração pela linguagem, o imaginário se aproxima do pensamento que Lévi-Strauss define como aquele “em estado selvagem, não cultivado”, o pensamento classificatório que se orienta por

<sup>5</sup> Tal constatação permite que se trate o espaço-tempo contemporâneo como “ciberespaço”, não mais no sentido de uma dimensão fantasiosa ou potencial apartada da realidade, como era referido na década de noventa, e sim como espaço social, digitalmente mediado, em que todos estamos cotidianamente imersos (Marzochi, 2016, 2017, 2019).

imagens e “não distingue os momentos de observação e de interpretação” (Lévi-Strauss, 2010, p. 261).

A cultura midiática e a cultura política contemporâneas forjam-se mutuamente e se desenrolam no plano do “digital”, isto é, do tempo-espacô em que não é possível separar significado e significante. A manifestação instantânea de identificação positiva ou negativa, de aceitação ou rejeição de um signo, símbolo ou imagem, é o que chamamos aqui de “narcisismo político”. Nos contextos em que este prepondera, as relações sociais são mediadas pelo imaginário, sensações e impressões, pelas “representações sensíveis” no sentido durkheimiano, e o *eu* aparece, no lugar do *sujeito*, como medida de todas as coisas. Essa abordagem teórica encontra nos estudos empíricos, a exemplo de Castells, sua plena confirmação. O autor (Castells, 2015) define o ativismo contemporâneo como *individualismo em rede*, caracterizado pela seleção, por afinidade, de projetos em comum, porém instáveis e mutantes, moldados por interesses e valores pessoais. As formas de mobilização mais estáveis, marcadas pela presença mediadora das organizações da sociedade civil, como as organizações de classe social, cedem espaço para ativismos criados nas e pelas redes sociais digitais, a partir de pontos de convergência momentâneos. A motivação afetiva precede a elaboração reflexiva: “quanto mais rápido e interativo for o processo de comunicação, maior será a probabilidade de formação de um processo de ação coletiva enraizado na indignação, propelido pelo entusiasmo e motivado pela esperança” (Castells, 2013, p. 23). Ainda que o autor enfatize que toda forma de ação coletiva está baseada em motivação afetiva, reforça que, no novo contexto, a importância do afetivo se amplifica na origem das mobilizações.

Além dos efeitos sobre as relações sociais desencadeados pelas manifestações passionais em plataformas de interação social, o fenômeno da precedência afetiva da ação política é densamente estimulado, usado e manipulado como banco de dados digitais por terceiros, empresas e grupos políticos. O escândalo da Cambridge Analytica nas eleições de Donald Trump, em 2016, e no Brexit, decidido em plebiscito no mesmo ano, atesta a necessidade de se pesquisar, com maior profundidade, a relação entre o debate público e as redes sociais condicionadas pelas plataformas digitais. Emoção, indignação, instantaneidade, comunidades digitais, independência de partidos políticos, sindicatos e outras associações, desconfiança extrema da mídia jornalística e das instituições políticas são elementos que podem, a

rigor, ser identificados a expressões de autoritarismo e enfraquecimento das instituições democráticas. O título do último livro de Castells, *Ruptura: a crise da democracia liberal*, dá o tom das ameaças mais recentes aos processos de democratização. “Esse parece ser um dado fundamental da conduta política de nosso tempo. Os cidadãos selecionam as informações que recebem em função de suas convicções enraizadas nas emoções” (Castells, 2018, p. 60).

## “Esfera pública” e plataformas digitais

José Van Dijck, Tomas Poell e Martijn Wall (2018) argumentam que as plataformas digitais passaram a constituir uma nova infraestrutura da vida social contemporânea, pois, segundo os autores, penetraram as mais diversas atividades sociais, culturais, políticas e econômicas da atualidade, gerando uma acirrada disputa entre os interesses público e privado. No caso específico de nossa pesquisa, a questão recai sobre as condições de acesso à informação e ao debate público. São três as maneiras pelas quais as plataformas contribuem para modelar o debate público: dataficação, comodificação e seleção. As plataformas transformam objetos, atividades, emoções, ideias, imagens, palavras em mercadorias. Realizando um trabalho dito imaterial (Gorz, 2009; Lazzarato & Negri, 2013), no qual se emprega a subjetividade de modo irrestrito em troca da utilização de plataformas, deixa-se registros digitais – preferências, estilos de vida e consumo, escolhas e posições políticas, trocas de mensagens de trabalho, institucionais, pessoais ou confidenciais – em todas as atividades *online*. Executa-se um trabalho sem “tempo livre”, em que a “mais-valia” não mais corresponde ao tempo excedente de trabalho estipulado em horas contratadas, mas aos dados depositados incessantemente, capazes de gerar lucro à plataforma. Um trabalho que nem sempre se pode considerar “alienado”, pois é recorrente o fato de o usuário estar narcísica e integralmente identificado com sua atividade, embora ignore o que é feito de sua produção e de que modo ela gera capital às corporações digitais.

Assim como no “trabalho alienado”, o lucro gerado com a produção de dados pelo usuário comum não é dividido com este, o qual nem sempre está ciente de que, ao aceitar os “termos de contrato” das plataformas que autorizam sua utilização, abre mão dos direitos sobre tudo o que publica,

inclusive sobre dados confidenciais não abertos ao público. Tampouco o usuário comum tem alguma ideia de como são apropriados os produtos de sua subjetividade (pensamentos, anseios, emoções, experiências, criações, sonhos, paixões etc.) coletados de modo utilitário e impessoal para a construção e sistematização de “perfis” de consumo. Forma-se um banco de dados detalhado sobre o comportamento humano a partir da produção massiva, incessante e dinâmica de informações ancorada no cálculo milimétrico da ação de milhões de usuários.

As plataformas precisam que os usuários fiquem conectados para a geração contínua de dados (matéria prima para o banco de dados revendido) e também para que a publicidade chegue aos potenciais consumidores. Elas consistem em mecanismos de seleção personalizada do conteúdo pelo trabalho algorítmico que direciona as informações consideradas relevantes para os usuários. Cada pessoa recebe um conjunto particular de informações – notícias, postagens, links, vídeos, publicidade – direcionado algorítmicamente pelas escolhas prévias que fornecem a base para sua “perfilização”.

Eli Pariser (2011) denomina “filtro bolha” o mecanismo de busca do Google, configurado em dezembro de 2009, que passou a customizar os resultados para cada usuário, criando um enviesamento que reflete escolhas prévias do indivíduo. A personalização automatizada passou a constituir-se peça-chave nos filtros voltados aos usuários das diversas redes sociais digitais. O que poderia ser visto como apenas um facilitador propicia a predominância de consensos polarizados pelo direcionamento algorítmico do conteúdo das redes digitais, reforçando preconceitos intragrupais e inibindo a reflexão e o diálogo entre posições divergentes.

Do ponto de vista habermasiano, o debate político entre os usuários nas plataformas digitais não é capaz de caracterizar, conceitualmente, uma “esfera pública”. De acordo com Frank Pasquale (2017), o que experimentamos, hoje, é uma esfera automatizada na qual a agenda pública passa a ser conduzida por algoritmos que classificam o conteúdo e dirigem os usuários da Internet com base no processamento de dados de buscas individuais e coletivos. A mediação automatizada da informação substitui os filtros humanos de edição (*gatekeepers*) e, portanto, sem a vigilância da autocrítica, estimula a propagação de mensagens pouco confiáveis de fontes incertas que culminam, com frequência, em desinformação e difusão de conteúdo discriminatório.

Van Dijck (2016) salienta outros dois elementos fundamentais da arquitetura das plataformas: os protocolos e o *default*. Os primeiros constituem as formas e as regras de interação, configurações de *software* caracterizadas por interfaces visíveis, com seus botões, barras, ícones, regulação e exposição das informações necessárias do usuário, além dos procedimentos internos (não visíveis) que guiam suas atividades. O segundo se caracteriza pela configuração padrão dos usuários que já estabelecem, de antemão, algumas definições de privacidade e de interação com os demais. Embora possa ser modificado, tende a estabelecer um padrão de interação ao usuário comum. Estas não são definições puramente técnicas; estão ancoradas em uma base valorativa que, segundo a autora, caracteriza-se pelo princípio de *popularidade*. Em outros termos, as plataformas digitais são aparatos sociotécnicos constituídos com base em uma ideologia que valoriza a concorrência, dando mais visibilidade a publicações com maiores índices de avaliação pelos usuários, seja de aprovação ou reprovação. A inclusão de botões como “curtir”, “seguir”, “compartilhar” incentiva a maximização da interação *online*, permitindo sua quantificação, e configura as formas de sociabilidade pelo seu caráter imediatista e visceral. Em síntese:

(...) plataformas tendem a incluir sinais tanto de interesse pessoal quanto global em sua seleção algorítmica do conteúdo “mais relevante”, “topo”, “tendência”. Ao fazer assim, elas privilegiam o conteúdo que mais rapidamente gera o engajamento do usuário. A seleção automatizada de notícias se move em torno dos princípios da “personalização” e da “viralidade” – princípios que são fundamentalmente incrustados nas arquiteturas das plataformas – solicitando os usuários a compartilhar conteúdo com seus amigos e seguidores e, assim, solicitando uma resposta “emocional” (Van Dijck *et al.*, 2018, p. 65).

Embora as plataformas digitais não sejam meios facilitadores, mas uma infraestrutura que molda as conexões, é imprescindível recuperar suas condições de agenciamento, dado que os usos das mesmas dependem da ação contextualizada de determinados atores sociais. Airton Jungblut (2015) define, em termos ideal-típicos, duas modalidades de agência política no contexto *online*: a de baixo e a de alto grau de intencionalidade. A última seria marcada pela ação prospectiva, analítica e estratégica. A primeira, generalizada na era das mídias digitais, seria caracterizada por formas de engajamento momentâneo, presente em uma curtida, na assinatura de uma

petição ou no compartilhamento de determinado conteúdo informativo ou (audio)visual. O autor argumenta que a inteligibilidade de certos acontecimentos políticos, disparados *online*, em grande medida pode ser encontrada no papel desempenhado pela agência de baixa intencionalidade que resulta, por exemplo, na disseminação de determinado conteúdo em diversos canais digitais por uma conjunção de ações individuais.

A predominância da agência de baixa intencionalidade, efeito da arquitetura das plataformas digitais, caracteriza-se, também, pela baixa reflexividade, dado que, efeito de decisões imediatas, são marcadas por um exercício pouco detido de racionalidade. Ocorre que há uma assimetria entre essa forma de agência e a de alta intencionalidade que caracteriza os atores competentes no processamento e interpretação dos dados, e no domínio técnico das características automatizadas das plataformas.

Alguns atores podem ter acesso não apenas a (mega)dados privilegiados, mas a ferramentas sofisticadas de monitoramento de mídias sociais, além de conhecimento técnico avançado para se manter em condição de visibilidade nas plataformas ou para a disseminação de determinadas mensagens de forma capilarizada. As bases emocionais e pré-reflexivas inscritas nas plataformas digitais podem ser acentuadas enquanto objeto de manipulação por atores sociais técnica e politicamente competentes. Em uma esfera calcada em tons emocionais, as plataformas são mecanismos de intensificação dos antagonismos, o que não raro resulta na compreensão das diferenças políticas a partir de uma lógica dualista “nós” *versus* “eles” que opera sobre categorizações simplificadoras e moralistas dos opositores políticos, transformados em inimigos sociais.

## Narcisismo e mídias digitais

As plataformas digitais acentuam tendências preexistentes na realidade social contribuindo, assim, para a sua exacerbação, ao exemplo do narcisismo. Os fenômenos narcísicos, interpretados por Freud, que adquirem novos contornos na obra de Lacan, aparecem nas redes sociais digitais com evidência. Observa-se o mecanismo pelo qual, nos processos de identificação, o objeto que exerce fascínio sobre o indivíduo ocupa o lugar do *ideal do eu*. Não é por acaso que o termo “narcisismo”, segundo Freud,

deve-se à descrição clínica de P. Näcke, realizada em 1899, “para designar a conduta em que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual”, isto é, como se fosse o corpo de um *outro*. O narcisismo, em si, não seria uma perversão ou patologia, mas o “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação” (Freud, 2010 p. 10).

O debate político acentuadamente “polarizado” contribui, dessa forma, para a compreensão de um aspecto menos explorado do conceito de narcisismo, – o fato de que o objeto introduzido, ou ao qual o eu se entrega, está sempre destinado a substituir e combater um outro objeto que antes ocupava o lugar do *ideal do eu* e que, agora, tornou-se seu inimigo. Haveria um “objeto bom”, o salvador, de que se espera a restituição das perdas e a restauração dos danos ocasionadas pelo “objeto mau” que, no entanto, permanece sempre ali, como negação. Isso explicaria, em parte, o fanatismo com que os indivíduos se agarram a certas figuras humanas, símbolos ou emblemas purificadores dos resquícios da “maldade” e, também, a relativa facilidade com que substituem, ou mesmo alternam, esses objetos.

O paradoxo é que, com frequência, esse segundo objeto salvador, supostamente bom, exige dos fiéis o autossacrifício, o suicídio simbólico ou real, uma vez que esta seria a única maneira de extirpar, por completo, o objeto anterior, traumático, a que se atribui a responsabilidade por todos os insucessos e sofrimentos pessoais. Como o objeto é, antes de mais nada, uma ideia assimilada pelo indivíduo que ele coloca no lugar do *ideal do eu*, pode referir-se a uma pessoa, um projeto, um partido, uma bandeira e, também, a uma identidade política, étnica, profissional, de classe ou de gênero. O duplo mecanismo de fascinação-rejeição, – fascinação por um objeto, complementar à rejeição de outro objeto na mesma intensidade, – funcionaria de modo similar em todos esses casos.

Tais objetos, tanto os adorados quanto os rejeitados na mesma proporção, em geral são superestimados. São considerados onipresentes, onipotentes e oniscientes, e seus superpoderes se transferem, em alguma medida, aos indivíduos que os introduziram. Tal como na megalomania, há uma “superestimação do poder de seus desejos e atos psíquicos, a ‘onipotência dos pensamentos’, uma crença na força mágica das palavras, uma técnica de lidar com o mundo externo, a ‘magia’”<sup>6</sup> (Freud, 2010, p. 11-12). A sobrevalorização do pensamento e das palavras, dos outros

<sup>6</sup> Consultar, também, sobre a ideia de força mágica, para Freud, o livro *Totem e Tabu*, de 1913.

e dos próprios, fica evidente nas redes sociais digitais que muito bem sabem explorar esse componente narcísico – “no que você está pensando, Fulan@?”. Com esta frase, o *Facebook* se apropria das lições de Althusser e interpela o indivíduo como se ele fosse sujeito. Essa superestimação do poder das palavras se revela na alteração emocional que os usuários das redes digitais experimentam ao trocar mensagens de acordo ou desacordo, e na credibilidade atribuída aos conteúdos recebidos por meios digitais, mesmo quando são tendenciosos, enviesados ou completamente falsos. É como se a própria mídia conferisse veracidade ao conteúdo que veicula; parodiando Hegel, o que é digital é real...

Mas o que, sobretudo, ensina a análise desse fenômeno é que as lutas intestinas pela classificação, visão e di-visão de mundo (Bourdieu, 2003), tão caras aos indivíduos, não levam em conta que esses objetos, tomados por eles como se fossem a própria essência, são transitórios, criações imaginárias que obnubilam a percepção de que o adversário é apenas um outro objeto, assim como a imagem que fazem de si não é própria, mas do objeto que tomou o lugar do eu. Essas “muralhas de espelhos” não são criações das redes digitais; estão presentes na cultura humana que se vale, especialmente, da dimensão imaginária, ainda que adquiram, sem dúvida, relevância sem precedentes nessas redes.

A sociabilidade mediada pelas plataformas digitais intensifica essas dimensões próprias da vida humana em sociedade. Em ocasiões de crise econômica, política e cultural, associadas à perda de autoestima generalizada, essas tendências se acentuam ainda mais. O *eu* fragilizado encontra naquela pessoa, projeto, partido, bandeira, identidade uma solução que não culmina, no entanto, no seu fortalecimento individual, mas no agravamento de sua desefetivação, uma vez que o *eu* se entrega ao objeto: “o *eu* se torna sempre mais despreensioso, mais modesto, e o objeto sempre mais grandioso, mais valioso; ele [o objeto] se apodera, por fim, de todo amor-próprio do *eu*, de maneira que o autossacrifício deste é a consequência natural. O objeto consumiu o *eu*, por assim dizer” (Freud, 2013, p. 112-113).

Simultaneamente à “entrega” do *eu* ao objeto (entrega sublimada a uma ideia abstrata), falham as funções que cabem ao *ideal do eu*, em especial a crítica que deveria ser exercida por essa instância. Nas palavras de Freud (2013, p. 113),

tudo o que o objeto faz e exige é justo e irrepreensível. A consciência moral não encontra aplicação a nada do que ocorre em favor do objeto; na cegueira do amor, a pessoa se transforma em criminosa sem sentir remorsos. A situação toda pode ser perfeitamente resumida numa fórmula: o objeto se colocou no lugar do ideal do *eu*.

Em momentos de insegurança social, espera-se que certo número de indivíduos coloque um único e mesmo objeto no lugar de seus ideais do *eu* e que, por conseguinte, se identifiquem uns com os outros em seus *eus* (Freud, 2013). Essa relação de dependência hipnótica entre eles e com o objeto incorporado torna o *eu* ainda mais agressivo a qualquer outro objeto visto como ameaça. Nesse estado de hipnose coletiva e regressão da atividade psíquica, a personalidade individual consciente desaparece, os pensamentos e sentimentos são orientados para a mesma direção, e a afetividade e o imediatismo predominam sobre a reflexão (Freud, 2013). É assim que, segundo Freud, “o narcisismo de uma pessoa tem grande fascínio sobre aquelas que desistiram da dimensão plena de seu próprio narcisismo”, do “desenvolvimento do *eu*” (2010, p. 23).

No tópico a seguir, exploraremos uma situação específica de narcisismo político mediado pelas plataformas digitais. Trata-se de um caso que pode ser classificado pela literatura sociológica como pânico moral<sup>7</sup>, mas que preferimos denominar de *histeria moral*, em diálogo com a teoria psicanalítica, descrevendo-o como um processo que opera sobre uma lógica dualista em que uma noção idealizada de “nós” constrói o *outro* como ameaça à ordem social. A histeria coletiva foi desencadeada pela disseminação instantânea de conteúdo digital que forjou uma reação emocionalmente carregada contrária a eventos artísticos e intelectuais, ocorridos no ano de 2017, cujos temas evocavam a questão da diversidade sexual.

<sup>7</sup> O conceito de pânico moral foi criado por Stanley Cohen (1972), na década de 1960, ao caracterizar certos fenômenos sociais de reação intensa nas mídias, na opinião pública e entre empreendedores morais em relação a comportamentos e atores sociais que pretendiam teriam rompido com padrões normativos considerados a base da coesão social. A discussão sobre pânico moral tem como origem teórica a vertente sociológica do interacionismo simbólico, portanto, está centrada na dimensão processual dos fenômenos sociais. Reconhecemos a insuficiência de tal teoria para fins explicativos de suas causas estruturais, ainda que a operacionalização do conceito nos ajude a compreender a dimensão fenomenológica dos eventos analisados. Para fim de superar suas limitações, utilizamos aqui o conceito de pânico moral compreendido como elemento interno à estrutura histérica, articulada assim à discussão prévia sobre o narcisismo.

## Histeria moral nas redes sociais digitais

Os eventos analisados a seguir são desdobramentos da histeria moral que marcou os embates políticos da década passada, no Brasil, associada aos temas de gênero e diversidade sexual. O ativismo conservador contra a chamada “ideologia de gênero” desembocou em episódios de histeria coletiva disparados por atores políticos no campo da direita. Isso ocorreu com o chamado “kit anti-homofobia”, em 2011, nas discussões dos planos federal, estaduais e municipais de educação, em 2014 e 2015,<sup>8</sup> e voltou à cena com os ataques aos eventos artísticos e intelectuais, em 2017, que serão analisados em seguida.

O primeiro caso de histeria moral analisado ocorreu em setembro contra a exposição *Queermuseu – Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*, em Porto Alegre, interrompida após intensa mobilização fomentada nas redes digitais, e desdobrada na crítica à *performance* de “La Bête”, do artista Wagner Schwartz no MAM, em São Paulo. O segundo caso ocorreu em novembro, na mesma cidade, contra a presença da filósofa Judith Butler no Brasil, quando houve um protesto em frente ao SESC Pompeia, onde estava a filósofa, repercutido ao vivo pelas mídias digitais por agitadores de direita.

Embora prefiramos o termo “histeria” a “pânico moral”, no intuito de acentuar o processo inconsciente de negação de desejos que são projetados no objeto de rejeição, alguns traços do conceito de “pânico moral”, elencados por Goode e Ben-Yehuda (2003), são também indicadores do comportamento histérico: (i) o consenso (a percepção espalhada na sociedade sobre determinado assunto que mobiliza o pânico); (ii) a preocupação (a compreensão disseminada de que se trata de uma “real” ameaça); (iii) a volatilidade (quando um tópico surge como um problema em determinado momento e tende a desaparecer logo em seguida); (iv) a desproporcionalidade (a preocupação que se baseia em percepção falseada ou exagerada) e; (v) a hostilidade (movimentos de reação a determinados grupos ou indivíduos que são responsabilizados pela ameaça).

Nos dois casos, o mesmo processo inconsciente se desenrolou a partir da construção de um “escândalo” cuja origem não pode ser compreendida sem a mediação das redes sociais digitais. Segundo o sociólogo Ari Adut (2008), um escândalo depende de uma relação contextual entre

<sup>8</sup> Sobre o histórico da “cruzada moral”, no Brasil, ver Miskolci e Campana (2017) e Balieiro (2018).

uma presumida transgressão e a reação pública. Questões toleráveis em contextos privados, quando publicizadas e dirigidas a públicos sensíveis que as compreendam como transgressão, podem se tornar alvo de reações públicas. Assim, o escândalo permitiu a reativação de uma percepção que vinha sendo incitada por ativistas conservadores que buscavam conter avanços na seara dos direitos sexuais e reprodutivos, identificando-os com ameaças às crianças. A princípio, o escândalo possibilitou a concretização de dois elementos do pânico moral: o consenso ampliado da existência de uma ameaça, “a ideologia de gênero”, e a localização da ameaça em certos atores que, por sua vez, tornaram-se nacionalmente conhecidos e alvos de perseguição e hostilidade.

As redes sociais digitais são um terreno propício à difusão do escândalo, pela publicidade que permitem dar a certos eventos, pelo incentivo a formas mais passionais de engajamento e pela facilidade de compartilhamento instantâneo de mensagens escritas, imagens e vídeos. Cabe acrescentar, ainda, a dimensão agencial dos atores sociais envolvidos no caso de histeria moral. Sua disseminação dependeu de agência de alta intencionalidade por determinados atores que souberam fazer uso instrumental da dimensão afetiva e instantânea das redes sociais digitais. Ao dizer isso, não queremos argumentar que o caso de histeria moral foi premeditado, mas que envolveu a atuação estratégica de variados atores para fins políticos momentâneos, dentre os quais, a própria publicização nacional de atores emergentes no cenário político.

O encerramento do Queermuseu ocorreu quatro dias antes, em 06 de setembro de 2017, porque um texto, publicado no site Lócus<sup>9</sup>, apresentava algumas obras selecionadas da exposição e acusava o Santander Cultural de promover pedofilia e pornografia (Silva, 2019). Filmagens de peças, imagens do catálogo, entre outras atribuídas à exposição, circularam de forma a vinculá-la à transgressão moral. Como reação, o Movimento Brasil Livre organizou uma campanha de boicote à exposição e ao banco promotor. É importante ressaltar que alguns expoentes tiveram papel preponderante na interpretação do ocorrido, dada sua influência e projeção nacional. Em seu canal do YouTube Mamãefalei, Arthur Moledo, expoente do MBL e hoje deputado estadual em São Paulo, expôs sua visão sobre a exposição:

<sup>9</sup> <https://www.locusonline.com.br/2017/09/06/santander-cultural-promove-pedofilia-pornografia-e-arte-profana-em-porto-alegre/>. Acesso em 13 de fevereiro de 2020.

educação, cultura e diversidade são obras de arte com zoofilia, pedofilia, crianças trans? (...) isso faz parte claramente de uma agenda autoritária de esquerda. Por pessoas querendo de maneira autoritária empurrar isso goela abaixo não só para pessoas adultas como nós, mas para crianças e para jovens.<sup>10</sup>

Poucos dias depois do fechamento da mostra, outra apresentação artística se tornou objeto de discussão pública: a *performance* “La Bête”, do artista Wagner Schwartz, na abertura da exposição Panorama de Arte Brasileira no MAM-SP, inspirada na obra *Os Bichos*, de Lígia Clark. Na apresentação, “(...) o artista nu manipula uma réplica de plástico de uma das esculturas da série de Lígia Clark e convida o público a articular as diferentes partes de seu corpo por meio de suas dobradiças” (Silva, 2019, p. 244). A circulação de um vídeo da *performance*, na abertura da mostra, captou um momento no qual uma criança participava da apresentação tocando no tornozelo do artista. Kim Kataguiri, um dos líderes do MBL e hoje deputado federal, divulgou o vídeo com o seguinte título: “Exposição no Museu de Arte Moderna de São Paulo é mais uma que mostra a falta de bom senso e de decência de pessoas que querem seguir uma agenda criminosa e nociva para nossas crianças”<sup>11</sup>. No vídeo, ele diz: “e eu não sei qual é a tara que essa gente tem por criança! (...) Por que fazer isso com criança? (...). Agora por quê? Para quê? Qual a agenda que está por trás disso?”. A interpretação de ambos os membros do MBL associa exposições artísticas a uma agenda política de esquerda que visaria, preferencialmente, o público infantil.

A onda de histeria moral teve seus desdobramentos finais quando Gaudêncio Fidelis, curador da exposição *Queermuseu*, foi convocado a depor na Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar maus-tratos a crianças e adolescentes, no dia 23 de novembro de 2017. O Ministério Público abriu inquérito para investigar Schwartz em denúncia de conteúdo impróprio às crianças, e o artista ainda prestou depoimento de quase três horas na 4<sup>a</sup> Delegacia de Polícia de Repressão à Pedofilia. Na sequência da projeção da polêmica nas redes sociais digitais, revelou ter sofrido ameaças de morte.

Ainda no calor do escândalo produzido contra a exposição, no início de novembro de 2017, a teórica Judith Butler veio ao Brasil como uma das

<sup>10</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=FiSNvXJYmP4>. Acesso em 28 de julho de 2020.

<sup>11</sup> <https://www.facebook.com/kataguiri.kim/videos/vb.833053646745836/1668934713157721>. Acesso em 28 de julho de 2020.

organizadoras do evento *Fins da Democracia* realizado no SESC Pompeia, fruto de convênio entre a Universidade da Califórnia e a Universidade de São Paulo (USP). Na mesma ocasião, também ministrou palestra na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) para o lançamento de seu último livro traduzido ao português, *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Embora a filósofa norte-americana seja uma das referências na teoria feminista contemporânea, sua vasta obra se debruça sobre temas muito variados: dos estudos feministas e teoria queer a reflexões sobre ética e filosofia política. A despeito das intervenções de sua visita não terem como foco as questões de gênero, ela atraiu oposição por ser considerada a maior representante da chamada “ideologia de gênero”.

Bernardo Küster, youtuber até então pouco conhecido, publicou vídeo chamado *#FORABUTLER – A criadora da ideologia de gênero vem ao Brasil*<sup>12</sup> que relaciona a obra da autora aos acontecimentos artísticos ocorridos nos meses anteriores, dentre outros também compreendidos como produtos da “ideologia de gênero” supostamente concebida por Butler. Uma petição online foi elaborada pelo cancelamento de uma palestra no SESC com a assinatura de mais de 370 mil pessoas.<sup>13</sup> Grupos favoráveis e contrários à presença da filósofa se reuniram em frente ao SESC Pompeia, dentre os quais o emergente grupo Direita São Paulo com a liderança jovem de Douglas Garcia. A manifestação ocorreu na rua em frente ao SESC com poucos participantes, mas era transmitida ao vivo por alguns de seus organizadores,<sup>14</sup> em suas redes digitais, podendo alcançar, assim, um público amplificado. Butler era concebida como a encarnação do mal: cartazes a associavam ao demônio e uma boneca de bruxa com a foto de seu rosto foi queimada em público, retomando uma simbologia inquisitorial.

Embora as manifestações não tenham impedido a participação da filósofa, a perseguição a ela persistiu. Um vídeo postado no YouTube por seus detratores e que circulou nas redes digitais, mostra que Judith Butler e Wendy Brown, ambas professoras da Universidade da Califórnia, em Berkeley, foram agredidas quando despachavam sua bagagem no aeroporto de Congonhas, em São Paulo. Ofensas nas línguas inglesa e portuguesa foram direcionadas

<sup>12</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=7l348rFl7\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=7l348rFl7_o). Acesso em 28 de julho de 2020.

<sup>13</sup> <https://www.citizengo.org/pt-br/fm/108060-cancelamento-da-palestra-judith-butler-no-sesc-pompeia>. Acesso em 29 de julho de 2020.

<sup>14</sup> <https://www.facebook.com/watch/live/?v=1344536215651041>. Acesso em 28 de julho de 2020.

a elas: “you are not welcome in Brazil!”, “you guys are evil (...) you are pedophile”, “porca”, “assassina”, “corruptora de menores”, “você não é bem-vinda ao Brasil!”, “contra a ideologia de gênero!”, “assassina de crianças!”. Os manifestantes associavam Judith Butler, sem qualquer fundamento, à “pedofilia”, “sexualização infantil” e “assassinato de crianças”.

Embora a histeria moral, como fenômeno coletivo, seja marcada pela efemeridade, irracionalidade e acirramento das paixões, é apropriada e manipulada, estrategicamente, por atores políticos interessados em publicidade e obtenção de apoio eleitoral. Não se trata, portanto, de convicção ideológica genuína, mas de oportunidades políticas de aumento da popularidade e detração do campo adversário. Por essas razões, consideramos o termo “cruzados morais”, recorrente nos estudos de fenômenos semelhantes, insuficiente para dar conta da dimensão relacional e fugaz do ativismo digital, mesmo o de cunho ultraconservador. Ao analisar a sequência dos acontecimentos, constata-se o êxito eleitoral dos ativistas à direita que, não obrigatoriamente, sustentarão, depois de eleitos, bandeiras específicas contra a diversidade sexual, igualdade de gênero, direitos reprodutivos etc. Conforme as marés ideológicas, os discursos se alternam de maneira relacional, distintiva, reativa, sobretudo no Brasil onde a “cordialidade” e o “heroísmo sem caráter” já inspiraram belas obras.<sup>15</sup>

As eleições de 2018 foram marcadas por denúncias de disparo massivo de notícias falsas, via WhatsApp, por apoiadores de Jair Bolsonaro, sobre o candidato do Partido dos Trabalhadores, Fernando Haddad. Uma das notícias falsas que circulou foi a de que o candidato petista teria distribuído mamadeiras eróticas, em formato de pênis, a creches de São Paulo, quando foi prefeito<sup>16</sup>. A princípio, tal acusação poderia ser apenas percebida como falsificação barata e mal-intencionada. No entanto, a própria circulação em massa da notícia nos atenta para observar como, possivelmente, havia receptividade de tal mensagem por parte de certos públicos.

Durante o período de disputa eleitoral, em entrevista ao Jornal Nacional, Jair Bolsonaro – desrespeitando a norma que não permitia mostrar materiais – trouxe à cena um livro, *Aparelho sexual e cia*, da autora francesa Hélène

<sup>15</sup> Referimo-nos às obras de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (1995), e Mário de Andrade, *Macunaíma* (2018).

<sup>16</sup> <https://politica.estadao.com.br/blogs/estadao-verifica/mamadeiras-eroticas-nao-foram-distribuidas-em-creches-pelo-pt/> Acesso em 20 de julho de 2021.

Bruller, afirmando que se tratava do “kit gay” distribuído nas escolas quando Haddad era o Ministro da Educação. A falsidade da sua “prova”, um livro francês sendo apresentado como se fosse um material do MEC, aponta para o uso estratégico do então candidato no sentido de persuadir os eleitores sobre a suposta ameaça representada por seu adversário<sup>17</sup>. A distorção ideológica das políticas públicas de redução da homofobia desenvolvidas sob a responsabilidade do Ministério da Educação, em 2011, ajudou a alavancar sua carreira de deputado federal. Naquele ano, marcou sua presença nas mídias (digitais e analógicas) após “denunciar” o material em desenvolvimento no MEC, chamando-o de “kit gay”, compreendido como uma tentativa de “sexualizar as crianças” e promover a “pedofilia”. Sua posição em relação ao tema continuou sendo um dos principais alicerces ideológicos de suas campanhas políticas desde então, até se tornar presidente em 2018.

O desenrolar desses exemplos de histeria moral desvela uma expressão do narcisismo político que capturou os embates ideológicos no Brasil. Estimulado por atores políticos diversos, autoidentificados como liberais ou conservadores, esse caso foi responsável pela construção simbólica do “mal” – materializado em eventos artísticos, educacionais ou acadêmicos que deveriam ser extirpados –, o que impedia o estabelecimento de qualquer diálogo entre grupos opositores. Mais do que isso, contribuiu para o recrudescimento da cultura anti-intelectualista e anticientífica de direita que se revelou um alto risco à saúde pública neste período de combate à pandemia de Covid-19. Uma tragédia nacional que, em larga medida, deve-se à construção desse objeto supostamente “bom” e purificador da “maldade”, o candidato Jair Bolsonaro, cuja campanha buscou associar à tradição cristã e ao seu passado militar e que, em confirmação à teoria freudiana, foi realmente capaz de exigir sacrifícios mortais de seus apoiadores.

## Considerações finais

Os fenômenos analisados expressam, de maneira exacerbada, o espírito do tempo, oferecendo-se à análise como um novo tipo de indicador em sentido amplo para a apreensão qualitativa da cultura política contemporânea em

<sup>17</sup> Ver <https://oglobo.globo.com/brasil/livro-citado-por-bolsonaro-no-jornal-nacional-nao-foi-distribuido-em-escola-23021610>. Acesso em 20 de julho de 2021.

nível nacional. As plataformas digitais se instalam em um contexto de fragmentação da subjetividade e sintetizam características do presente, como a primazia da categoria espaço sobre a categoria tempo, a instantaneidade, a simultaneidade, a onipresença, a imanência, o maniqueísmo e a ausência de profundidade. Do ponto de vista teórico-empírico, apresenta-se um paradoxo, pois esses são traços antitéticos aos valores democráticos. O processo de subjetivação política demanda, no lugar da fugacidade, do imperativo das paixões e atitudes catárticas, alguma constância, o conhecimento das instituições, das ideologias, da história política, e o cultivo da capacidade de dialogar com aqueles que representam posições antagônicas. Do ponto de vista teórico-filosófico, a subjetivação exige uma certa “alienação”: que o indivíduo seja capaz de estranhar a si mesmo e sua própria condição, ver-se a partir de fora e fazer-se objeto do pensamento. Para tanto, deve situar-se, virtualmente, em um plano que está além dele, abandonando o terreno da imanência e as contingências do presente. Porém, em situação de preponderância do espaço sobre o tempo, no lugar da abertura à simbolização tem-se um universo de classificações fixadas que faz do mundo social e da alteridade realidades atávicas. Predomina, então, o imaginário, o pensamento não cultivado, classificatório, “selvagem” (Lévi-Strauss, 2010) sobre a racionalidade política que pressupõe o tempo da reflexão.

Nas democracias modernas, a subjetivação se daria, idealmente, nas discussões da “esfera pública” entendida como o conjunto dos encontros, mesmo informais, entre os indivíduos em diferentes espaços e tempos da vida cotidiana. O sujeito apenas se constituiria, portanto, numa situação de diálogo em que está em jogo o reconhecimento do *outro* sob a condição de que os interlocutores se coloquem num terceiro plano além do *eu*, a dimensão transcendente da linguagem. Entretanto, nos contextos *online*, em que o fenômeno da espacialização se intensifica, o debate político passa a orientar-se, sobretudo, pela “transferência” (Laplanche & Pontalis, 1992) e “identificação” (Freud, 2013), quando desejos inconscientes se atualizam sobre determinadas imagens e palavras, deslocando afetos de uma representação à outra. Esses mecanismos explicariam as manifestações e reações histéricas de sobrevalorização dos emblemas, imagens, palavras de ordem, expressões que circulam nas redes sociais digitais e permitem a identificação entre um grande número de indivíduos dispersos, porém conectados pelas mídias, em oposição ao que é considerado ameaçador.

O indivíduo fragmentado não dissocia o significante do significado, deixando predominar o narcisismo, o imaginário e a dificuldade de perceber o interlocutor e seu conteúdo linguístico como alteridades, não meros reflexos ou extensões de si. Em contrapartida, o sujeito não está no plano do indivíduo, do *eu* ou do *ego*, mas de um *outro* para si mesmo. O sujeito é um produto do descentramento capaz de “atribuir ao espírito certo poder de ir além da experiência, de acrescentar algo ao que lhe é dado imediatamente” (Durkheim, 1989, p. 43-44) e comunicar-se por conceitos. O ponto de partida do sujeito é sempre o indivíduo (o *eu*, o *ego*) ainda centrado, mas ele não se constitui senão pelo descentramento numa sequência temporal que torne possível o movimento dialógico e espiral entre os interlocutores. Nesse sentido, as experiências em associações comunitárias por vínculos de afinidade e identidade, que Maffesoli (2007) denomina “neotribalismo”, reforçariam a dimensão imaginária e narcísica do indivíduo, recalculando as pulsões dissidentes e genuinamente criativas do sujeito.

A fragmentação se manifesta como perda de individualidade para o grupo que confere identidade ao indivíduo, ainda que este possa transitar por várias comunidades e identificar sua “essência” em todas elas (substancialismo típico do fenômeno de fragmentação). A subjetivação, ao contrário, diz respeito ao “controle exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais, transformando-as, sem jamais identificar-se, completamente, com nenhum grupo, com nenhuma coletividade” (Touraine, 1995, p. 220). O sujeito não se confunde com a comunidade, a nação, a etnia, a empresa, a sexualidade, a religião, o consumo, o partido etc. Ele é sempre um “mau sujeito” pela liberdade e resistência ao poder (Touraine, 1995). Em síntese, vale retomar os pressupostos da sociologia durkheimiana, para a qual os indivíduos subjetivar-se-iam na mesma medida em que se libertassem dos sentidos e fossem capazes de pensar e agir por conceitos, porque a razão não é da pessoa, mas humana, “o poder que o espírito tem de se elevar acima do particular, do contingente, do individual, para pensar sob a forma do universal” (Durkheim, 1989, p. 331).

A partir dos eventos analisados, descortina-se um cenário de narcisismo político em que a definição dos interesses gerais e a produção de consenso, por meio da discussão pública, perde espaço para a demarcação de fronteiras identitárias aparentemente intransponíveis. As plataformas digitais, longe

de estimular o florescimento de uma “cultura democrática”, revelam-se a materialização algorítmica do pensamento dualista, fragmentado e narcísico presente nos diferentes polos ideológicos e em todas as “bolhas” de opinião política. Quando a revolta é canalizada integralmente aos problemas morais e à personificação da política, abre-se a oportunidade para que os principais grupos econômicos, associados ao movimento social de maior força, imponham sua vontade e definam o desfecho político e eleitoral das mobilizações.

Esse fenômeno se agrava no contexto do chamado trabalho imaterial, aqui entendido, especificamente, como a possibilidade de extrair capital das mais diversas atividades *online* (atividades de trabalho ou de um suposto “tempo livre”/trabalho excedente) dos usuários das plataformas digitais, quando novas formas mais sutis de exploração do trabalho se desenvolvem, “aqueelas que passam por dentro dos processos de subjetivação” (Cocco, 2013, p. 9). Mesmo que se resista em reconhecer – talvez pela dificuldade de apreensão das mudanças sociais – que todas as atividades *online* são o trabalho excedente imaterial, isto é, a mais-valia dos acionistas das plataformas digitais, o fato é que a permissão para utilização dessas plataformas, sem as quais a vida contemporânea se torna inviável, é o pagamento pelas informações que produzimos e que de nós são expropriadas. Porém, diferente do que ocorria no capitalismo clássico, empregamo-nos nas redes digitais sem restrições e por nossa própria vontade, embora desconheçamos o destino econômico dos dados fornecidos. Em outras palavras, quando desaparece a alienação do trabalho no sentido clássico, ou seja, o estranhamento no processo de exploração das atividades geradoras de capital, como a monetização do ativismo pelas plataformas digitais, a economia deixa de ser problematizada e as atenções dos movimentos sociais se voltam às manifestações centradas na moralidade e na identidade.

As conclusões expostas, todavia, não se pretendem totalizantes. A análise dos fenômenos aqui realizada intentou levar em conta um conjunto de aspectos estruturais e conjunturais dos âmbitos social, econômico, político, cultural, e não apenas as transformações tecnológicas como determinantes dos processos em curso. Privilegiamos, contudo, a conjuntura política brasileira recente, que circunscreveu o sistema particular de relações analisado de modo a que possa oferecer-se como modelo à explicação e compreensão de fenômenos análogos. Mas salientamos que, como ensinou Max Weber, a objetividade sociológica está na escolha de um ponto de vista

crítico, por vezes exagerado, que orienta o pesquisador na seleção de traços da realidade passíveis de reconstrução coerente no plano da teoria – sempre submetida à prova. Dito de outro modo, qualquer perspectiva de análise é parcial diante da “infinidade do real”, o que, sem dúvida, limita o alcance da sociologia, ao mesmo tempo em que lhe abre possibilidades.

## Referências

- Adut, Ari. (2008). *On scandal: moral disturbances in society, politics, and art*. Cambridge University Press.
- Althusser, Louis. (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado*. Graal.
- Andrade, Mário de. (2018). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Melhoramentos.
- Balieiro, Fernando F. (2018). Não se meta com meus filhos: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. *Cadernos Pagu*, (53), e185306. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530006>
- Bourdieu, Pierre. (2003). *O poder simbólico*. Bertrand Brasil.
- Castells, Manuel. (2015). *O poder da comunicação* (1. ed., pp. 101-190). Paz e Terra.
- Castells, Manuel. (2013). *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da Internet*. (1. ed.). Zahar.
- Castells, Manuel. (1999). A revolução da tecnologia da informação. In M. Castells, *A sociedade em rede. A era da informação, economia, sociedade e cultura* (Vol. 1, pp. 67-118). Paz e Terra.
- Castells, Manuel (2018) *Ruptura: a crise da democracia liberal*, Manuel Castells, Rio de Janeiro, Brasil, Zahar.
- Cocco, Giuseppe. (2013). Introdução à 2<sup>a</sup> edição, 21 de março de 2013. In M. Lazzarato, A. Negri, *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção da subjetividade*. Lamparina.
- Cohen, Stanley. (1972). *Folk devils and moral panics: the creation of mods and rockers*. MacGibbon & Kee.
- Durkheim, Emile. (1989). *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*. Paulinas.

- Fraser, Nancy. (1990). Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56-80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Freud, Sigmund. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu*. L&PM.
- Freud, Sigmund. (2010). Introdução ao narcisismo. In, S. Freud, *Freud: Obras Completas* (Vol. 12, pp. 138-170). Companhia das Letras.
- Giddens, Anthony. (1991). *As consequências da modernidade*. Editora UNESP.
- Giddens, Anthony. (1990). El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. In A. Giddens & J. Turner (Ed.), *La teoría social, hoy* (pp. 205-254). Alianza Editorial.
- Gomes, Laura G.; Leitão, Débora K. (2017). Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, (42), 41-65. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2017.1i42.a41884>
- Goode, Erich & Ben-Yehuda (2003), *Nachman. Moral Panics – The Social Construction of Deviance*. Malden, Blackwell Publishing.
- Gorz, André. (2009) *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. Annablume.
- Habermas, Jürgen. (1985). La esfera de lo público. *Dialética*, X(17).
- Habermas, Jürgen (2014). *Mudança estrutural na esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Editora UNESP.
- Harvey, David. (1992). *Condição pós-moderna*. Loyola.
- Hegel, Georg W. F. (1997). *Princípios da filosofia do direito*. Martins Fontes.
- Hine, Christine (Ed.). (2005). *Virtual methods: issues in social research on the Internet*. Berg Publishers.
- Holanda, Sérgio B. de. (1995). *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras.
- Jameson, Frederic. (2002). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Ática.
- Jungblut, Airton. (2015). Práticas ciberativistas, agência social e ciberacontecimentos. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(45), 13-22.
- Klein, Melanie. (1982). As origens da transferência. In F. Fernandes (Coord.), *Melanie Klein* (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 32). Ática.
- Lacan, Jacques. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In J. Lacan, *Nomes-do Pai* (pp. 9-53). Jorge Zahar.

- Laplanche, Jean, & Pontalis, Jean-Bertrand. (1992). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes.
- Lazzarato, Maurizio, & Negri, Antonio. (2013). *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção da subjetividade*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Lévi-Strauss, Claude. (2010). O tempo reencontrado. In C. Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem* (pp. 243-272). Papirus.
- Lupton, Deborah. (2015). *Digital Sociology*. Routledge.
- Maffesoli, Michel. (2007). Tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações. *Ciências Sociais Unisinos*, 43(1), 97-102.
- Marzochi, Samira F. (2019, 9-12 jul.). *Mídias digitais, descentramento e constituição subjetiva* [Apresentação de artigo]. 19º Congresso Brasileiro de Sociologia da SBS, Florianópolis.
- Marzochi, Samira F. (2017, 26-29 jul.). *Espaço, tempo e subjetividade na era digital: dilemas da política contemporânea* [Apresentação de artigo]. 18º Congresso Brasileiro de Sociologia da SBS, Brasília.
- Marzochi, Samira F. (2016, 24-28 de out.). *Subjetividade, política e ciberespaço: uma recategorização da relação espaço-tempo para a definição típica-ideal do sujeito político contemporâneo* [Apresentação de artigo]. 40º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu.
- Matos, Olgária. (2006). A identidade: o estrangeiro em nós. In *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo* (cap. 3). Nova Alexandria.
- Miskolci, Richard, & Campana, Maximiliano. (2017). “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, 32(3). <https://doi.org/10.1590/s0102-69922017.3203008>
- Ortiz, Renato. (2015). *Universalismo e diversidade*. Boitempo.
- Pariser, Eli. (2011). *The filter bubble: what the internet is hiding from you*. Penguin Press.
- Pasquale, Frank. (2017). A esfera pública automatizada. *Líbero*, XX(39), 16-35.
- Silva, Sara Raquel de A. (2019). *Reação, mobilização e produção de sentidos na arte: um olhar sobre a trajetória da exposição Queermuseu*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense]. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/9088>
- Touraine, Alain. (1995). *Crítica da modernidade*. Vozes.

- Van Dijck, José. (2016). *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Siglo Veintiuno.
- Van Dijck, José, Poell, Tomas, & Waal, Martijn de. (2018). *The platform society: public values in a connective world*. Oxford University Press.
- Weber, Max. (1979). *Sobre a teoria das ciências sociais*. Editorial Presença.

Recebido: 1º ago. 2020.  
Aceito: 10 dez. 2021.



Licenciado sob uma [Licença Creative Commons Attribution 4.0](#)