

Por uma genealogia do ódio *online*: contágio, viralização e ressentimento¹

Towards a genealogy of online hate: contagion, viralization and resentment

MARIA CRISTINA FRANCO FERRAZ^a

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Rio de Janeiro – RJ, Brasil

ERICSON SAINT CLAIR^a

Universidade Federal Fluminense, Departamento de Artes e Estudos Culturais. Rio de Janeiro – RJ, Brasil

RESUMO

Investiga-se, em perspectiva filosófica, o fenômeno da disseminação de ódio nas redes sociais, com ênfase em seus mecanismos de funcionamento. São convocados os conceitos de contágio e ressentimento na esteira de Gabriel Tarde e Friedrich Nietzsche. Tarde concebe a sugestibilidade de crenças e desejos (imitação) como força motriz de produção do *socius*. A viralização torna-se vetor de produção de homogeneidades instáveis, sob fundo móvel de diferenças. Nietzsche disseca a lógica de operação do ressentimento, enfatizando a invenção de relações dicotômicas regidas pela negatividade, criando tanto valores morais quanto a polarização *nós e outros*. Privilegia-se, assim, a análise do plano molecular em uma política dos afetos.

Palavras-chave: Redes sociais, ódio, contágio

ABSTRACT

The dissemination of hate in social media is investigated with special emphasis on its functioning mechanisms. The concepts of contagion and resentment are studied through the works of Gabriel Tarde and Nietzsche. Tarde conceives the suggestibility of beliefs and desires (imitation) as the driving force of the *socius* production. Viralization becomes a vector of production of unstable homogeneities, under the mobile background of differences. Nietzsche dissects the logic of operation of resentment, and highlights the invention of dichotomic relations ruled by negativity which generates moral values as well as *we* and *other* polarizations. The analysis of the molecular plane is privileged, in a politics of affects.

Keywords: Social media, hate, contagion

¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada ao grupo de trabalho Comunicação e Sociabilidade do XXVII Encontro Anual da Compós, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, de 5 a 8 de junho de 2018.

^a Professora titular de Teoria da Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGCOM/ECO. Doutora em Filosofia pela Universidade de Paris 1 – Sorbonne. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5142-8734>. E-mail: mcferraz@hotmail.com

^b Professor adjunto do curso de Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1177-9673>. E-mail: ericsonstclair@gmail.com

POR UMA SINTOMATOLOGIA DO ÓDIO ON-LINE

NA ATUALIDADE, DIVERSOS fenômenos convidam-nos a refletir acerca das relações entre ética, política, comunicação e sociabilidade. Sintomas provenientes de setores socioculturais distintos apontam para a conformação de uma espécie de *cultura do ódio* contemporânea. Pode-se desconfiar de que a euforia de alguns anos atrás em torno das novas potencialidades democráticas da internet vem dando lugar a uma prudente desconfiança das vulnerabilidades à qual se está frequentemente exposto em tempos de hiperconectividade. A eclosão diária de casos de intolerância, racismo e todo tipo de discriminação ganha, nas redes sociais, uma ominosa visibilidade e uma intensificação não menos preocupante.

Uma pesquisa do grupo Comunica Que Muda (CQM) – alcunha curiosamente otimista – monitorou, por três meses, dez tipos de intolerância em redes sociais no Brasil, dentre eles racismo, misoginia, homofobia, discriminação por aparência física e preconceito de classe. Foram avaliadas 542.781 menções no Facebook, Twitter, Instagram, comentários de *sites*, *blogs* etc. Registrou-se que o percentual de abordagens de caráter violento nas mensagens colhidas em torno dos dez temas pesquisados foi superior a 84%. Outra sondagem, de um grupo de pesquisa diferente, constatou que haveria, atualmente, mais de 200 mil simpatizantes do nazismo no país, assim classificados por terem realizado *download* de mais de cem materiais relativos a temas como eugenia, xenofobia e antissemitismo em um período de um ano (Bernardo, 2017, pp. 37-38). Se o poder das redes fora celebrado em eventos políticos relevantes das duas últimas décadas, tais como a Primavera Árabe, o *Occupy Wall Street*, as manifestações brasileiras em 2013 e afins, também assistimos ao recrudescimento da disseminação de ódios e intolerâncias de toda sorte.

No campo das artes, um interessante trabalho do Coletivo Garapa, do Rio de Janeiro, recolheu vídeos de linchamentos postados no YouTube e acompanhados de comentários agressivos e os reorganizou, esteticamente, na forma de um livro-manifesto chamado *Postais para Charles Lynch* (Coletivo Garapa, 2016). O tratamento estético (aplicação de filtros, recorte e colagem de palavras aleatórias originadas de discursos de ódio) parece pretender desvincular as imagens originalmente ligadas a seus contextos de barbárie, aludindo assim ao terrível cenário em que nasceram, evidentemente sem referendar ou reproduzir de modo cúmplice a violência dos atos de linchamento (Coletivo Garapa, 2016). A própria referência, no título, e seu endereçamento (*postais*) à figura histórica de Charles Lynch salienta o viés crítico do trabalho, na medida em que traz à memória a historicidade desse fenômeno, implicitamente o desnaturalizando.

Na seara da cultura *pop*, o instigante episódio da série britânica *Black Mirror* denominado *Hated in the Nation* (Odiados na nação) convoca e dissemina a discussão em torno das relações entre ética, contágio social e tecnologias digitais de comunicação. A produção britânica faz uso de tons fortes para pintar um quadro distópico que nos resulta estranhamente familiar. Aliás, este é o sentido ambíguo que Freud (1919) já assinalara no termo alemão *Umheimliche*, ao mesmo tempo familiar e perturbador, inquietante. No episódio, uma sequência de mortes quase inexplicável é atrelada a um jogo viral das redes sociais supostamente inofensivo que, por meio da *hashtag* #*DeathTo*, elege pessoas que mereceriam ser mortas em razão de atitudes consideradas condenáveis pelos usuários. Uma equipe de investigação policial descobre a relação das mortes reais com a ação de um *hacker* ativista que invadira um projeto financiado pelo governo (*Granular Project*). Esse projeto tinha como propósito inicial espalhar abelhas-drones (ADI – *Autonomous Drone Insects*) com vistas à polinização das flores do país, dado que as abelhas *naturais* haviam sido extintas. Ao atrelar os resultados do jogo #*DeathTo* aos sensores de localização das abelhas-drones, o ativista criou um mórbido dispositivo automático de assassinatos cuja autoria é remetida não a uma única pessoa, mas à coletividade da rede (Saint Clair, 2017). Ironicamente, descobre-se que a lista dos que mereciam ser dolorosamente exterminados incluía aqueles que teriam por hábito, com leveza ou de modo inadvertido, *odiado* outras pessoas nas redes sociais: irônica tautologia e reduplicação do ódio em um ambiente aparentemente inocente. Ao mesmo tempo, retroalimentação do próprio sistema, rebatendo ódio com a aniquilação dos que *odiaram*. Desvia-se, ao mesmo tempo, o uso de abelhas-drone da função de favorecer a vida do planeta e dos humanos para a de uma arma de ataque e de cruéis assassinatos.

Para onde quer que dirijamos nosso olhar, espanta-nos a violência de grandes massas de paixão e repulsa, a todo momento propagadas na internet. Por esse motivo, consideramos profícuo investigar *como* se dá a viralização, seus processos e mecanismos, em vez de buscar suas supostas *causas* ou *porquês*. Este movimento converge com o de pensadores contemporâneos de inspiração foucaultiana como Nikolas Rose e Peter Miller (2008, pp. 6-7) que, ao reconstruírem a trajetória que os levou aos estudos acerca da governamentalidade, bem exprimiram o *ethos* implicado em nossa pesquisa:

Nós fizemos uma pergunta diferente, não “por que” mas “como”, com isso diminuindo o peso da causalidade, ou pelo menos multiplicando-a. . . . Em vez de escrever a história do *self* e da subjetividade, nós estudaríamos a história das *relações* dos indivíduos com eles próprios e com os outros. . . . Não quem eles são, mas quem eles pensam que são². (tradução nossa)

² No original: “We asked a different question, not ‘why’ but ‘how’, thereby lightening the weight of causality, or at least multiplying it. . . . Instead of writing the history of self or of subjectivity, we would study the history of individuals’ *relations* with themselves and with others. . . . Not who they were, but who they thought they were.”

Adentremos, portanto, o campo dos estudos acerca da sociabilidade virtual que, embora tendo seus meandros e singularidades próprios, pode ser contaminado por todo tipo de *presentismos*. Sugerimos, neste trabalho, pensar as condições de possibilidade de emergência de fenômenos como os que descrevemos. Trata-se de um esforço teórico-filosófico desenhado como tentativa de trazer à tona perspectivas outras que produzam o efeito de desnaturalizar concepções arraigadas no campo, tais como as de *indivíduo*, *sociedade*, *crença*, *desejo* etc. para, *transvaloradas*, aparecerem na multiplicidade de arranjos que podem constituí-las.

Nosso intuito é o de contribuir, a partir de certas referências filosóficas menos frequentes, para o avanço das pesquisas da área. Em direção apenas aparentemente anacrônica, pode ser oportuno, por exemplo, recorrer aos arcaísmos teóricos de dois filósofos do final do século XIX – Gabriel Tarde e Nietzsche – para lançar luz sobre os emaranhados dos dispositivos de saber-poder-subjetivação contemporâneos. Não se trata de aplicar conceitos a solos histórico-sociais distintos, mas de repercutir o movimento do pensamento desses autores em novos e originais arranjos. Dialogaremos, ainda, com alguns pesquisadores contemporâneos que, na esteira dos filósofos citados, podem nos apontar instigantes caminhos de produção de pensamento crítico.

A complexidade do que está envolvido nas disseminações de ódio pelas redes sociais exige que procuremos avaliar as diversas lógicas que presidem ao fenômeno. Especialmente, a aproximação da perspectiva da diferença aqui proposta, inspirada pelo gesto tardeano, pode abrir sendas férteis de renovação de pressupostos no que concerne à análise da disseminação do ódio *online*. A retomada do pensamento de Tarde será mais extensamente desenvolvida em função do aspecto singular de seus conceitos, ainda nem tão assimilados nos estudos da área³. Já Nietzsche será convocado para dialogar com essas reflexões em um sentido mais pontual: iluminar a lógica do funcionamento do negativo, bem como afetos subjacentes aos discursos de ódio, particularmente o ressentimento, cada vez mais presente nos jogos políticos atuais. Ademais, indicamos que a reconfiguração das bases teórico-filosóficas para o pensamento acerca do ódio nas redes, inspirados por Tarde e Nietzsche, pode se dar em, pelo menos, dois sentidos.

Em primeiro lugar, a perspectiva é inovadora na medida em que põe sob suspeita o estatuto do sujeito reflexivo na rede. No lugar de pensarmos em sujeitos centrados que acessam as redes e propagam conscientemente discursos de ódio, podemos vislumbrar arranjos provisórios de fluxos de forças, os quais, embora possam adquirir certa duração e persistência em suas manifestações, emergem, como veremos a partir de Tarde, por contágio em jogos imitativos inconstantes. Também na perspectiva nietzschiana, o sujeito não é pressuposto

³ À exceção de *A opinião e as massas* (Tarde, 2005), trabalho que incorpora conceitos previamente delineados por Tarde, aqui preliminarmente introduzidos.

e há vínculos explícitos entre ressentimento e formação de rebanhos. Para ambos os autores, não seriam discursos que perpassam sujeitos, mas fluxos que se propagam pressupondo-se a impermanência tanto de sujeitos quanto dos próprios discursos.

Em segundo lugar, o olhar que privilegia a diferença, na medida em que pressupõe instabilidades cambiantes no tempo e não fixações essencializantes, termina por apostar no potencial político: quando se lança mão de categorias não substancializadas, tudo estará sempre em jogo e em variação. Isso porque mesmo o mais banal discurso de ódio repousa sobre um fundo sempre móvel de forças em tensão e em constante diferenciação. Carece agora passarmos a explorar a base conceitual estabelecida por Gabriel Tarde.

VIRALIZAÇÃO DE ÓDIO ONLINE: TARDE REVISITADO

Embora bastante em voga atualmente, as temáticas (ou os meros termos) da viralização e do contágio social estão longe de terem sido inauguradas pelas redes sociais da internet. O filósofo e sociólogo Gabriel Tarde, na virada do século XIX para o XX, pode ser considerado um visionário, neste sentido. Porém, evitaremos classificá-lo como *precursor* de teorias atualmente propagadas, tais como as de ator-rede ou da memética, sob pena de obscurecer a riqueza e as especificidades deste universo teórico⁴. Talvez seja preciso recorrer a um pensador do século XIX para se produzir o espanto e a distância necessários capazes de nos despertar do sonambulismo pelo qual atualmente somos envolvidos e atravessados. Trata-se de ser contemporâneo no sentido proposto por Giorgio Agamben:

Contemporâneo é aquele que recebe em plena cara o feixe de treva que provém do seu tempo. . . . É como se aquela luz invisível que é o escuro do presente projetasse sua sombra sobre o passado e este, tocado por esse feixe de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas de agora⁵. (Agamben, 2009, pp. 24-25 e 31)

Sejamos, pois, neste sentido, contemporâneos, recorrendo a dois pensadores que, do século XIX, projetaram suas luzes singulares em direção a nosso tempo. Tarde vislumbrou um pensamento sobre o funcionamento das sociedades sob um fundo de pura singularidade e diferença⁶. É importante ressaltar que a sociologia tardeana é uma ontologia. A diferença não é apenas localizada nas sociedades humanas, o é também no mundo físico-químico e no mundo vital. Pares opositivos fundadores do pensamento sociológico, tal como indivíduo *versus* sociedade, são alheios ao pensamento do filósofo,

⁴ Bruno Latour, por exemplo, refere-se a Tarde como um “antecessor”, “progenitor” (*forefather*) da teoria ator-rede. Cf. Latour (2002).

⁵ No original: “. . . il contemporaneo è colui che percepisce il buio del suo tempo . . . È come se quell’invisibile luce che è il buio del presente proietasse la sua sombra sul passato e questo, toccato da questo fascio d’ombra, acquisisse la capacità di rispondere alle tenebre dell’ora.”

⁶ A este respeito, cf. Saint Clair (2012), livro baseado em dissertação defendida no PPGCOM-UFF, em 2007, sob orientação da Prof. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz.

visto que um indivíduo já é, ele mesmo, uma sociedade de células, compostos químicos divisíveis até o infinito como mônadas de Leibniz; porém, sem referência a qualquer *harmonia preestabelecida* ditada por um deus assegurador. À diferença de Leibniz, Tarde considera as mônadas abertas, sem garantia de qualquer harmonia a cargo de uma suposta mônada superior. Tais mônadas são pura processualidade imanente, uma vez que são abertas, em constante comunicação umas com as outras.

O pensamento tardeano foi obliterado por décadas até que o interesse pela diferença, desdobrado nos trabalhos de Deleuze no final do século XX, fizesse com que Tarde voltasse ao debate e fosse, inclusive, paulatinamente reeditado na França. Professor de Durkheim – considerado como um dos fundadores da sociologia institucionalizada como ciência –, Tarde procurou investigar a constituição das sociedades por princípios bem diferentes daqueles postulados por seu aluno, ou seja, não partindo das homogeneidades e identidades dos grupos, ou seja, daquilo que os grupos sociais apresentam em comum. Sua sociologia presume que o que existe originalmente são apenas singularidades em diferenciação, puro movimento impermanente:

⁷ No original: “Exister c’est différer, la différence, à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu’elles ont à la fois de plus propre et de plus commun. Il faut partir de là et se défendre d’expliquer cela, à quoi tout se ramène, y compris l’identité d’où l’on part fausement. Car l’identité n’est qu’un *minimum* et par suite qu’une espèce, et une espèce infiniment rare, de différence, comme le repos n’est qu’un cas du mouvement, et le cercle qu’une variété singulière de l’ellipse. Partir de l’identité primordiale, c’est supposer à l’origine une singularité prodigieusement improbable, une coïncidence impossible d’êtres multiples, à la fois distincts et semblables, ou bien l’inexplicable mystère d’un seul être simple et ultérieurement divisé on ne sait pourquoi. C’est, en un sens, imiter les anciens astronomes qui, dans leurs explications chimériques du système solaire, partaient du cercle et non de l’ellipse, sous prétexte que la première figure était plus parfaite. La différence est l’alpha et l’oméga de l’univers”.

Existir é diferir e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum. É preciso partir daí, evitando qualquer explicação; para onde tudo caminha, mesmo a identidade, de onde falsamente partimos. Pois a identidade é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse. . . . A diferença é o alfa e o ômega do universo. (Tarde, 2003, p. 70)

Ora, se tudo é originalmente diferença, o que precisa ser explicado é justamente a produção de identidades e as práticas de homogeneização nas sociedades. Como se explica que, quase por um passe de mágica, seres singulares (inclusive na relação de si a si) passam a pensar, agir e sentir de forma semelhante, a ponto de podermos considerá-las como partes integrantes de um grupo social?

Para Tarde, a força constituinte das homogeneidades relativas dos grupos sociais, vitais e físico-químicos em pura diferenciação impermanente, é uma força de contágio, de contaminação virótica e de pura sugestibilidade. No mundo físico-químico, tal processo chama-se ondulação; no mundo vital, geração (ou hereditariedade); e, no mundo social, imitação. Conforme constata Tony Sampson (2012), interessante leitor contemporâneo de Tarde, “a teoria de Tarde acerca do encontro social enfatiza que as generalizações sociais são derivadas de uma repetitiva sucessão de um desejo acidental”⁷ (p. 18). Identidades de

grupos sociais são sempre provisórias, em equilíbrio dinâmico relativo. Portanto, permanecem em aberto.

Mas o que é efetivamente contagiado? Para Tarde, são duas *quantidades psicológicas* chamadas *crença* e *desejo*. Tarde afirma que crenças e desejos não são qualidades, mas *quantidades*, massas que crescem e decrescem em combinação com as sensações, percepções e qualidades das singularidades em movimento. Neste sentido, na expressão *quantidades psicológicas*, o adjetivo *psicológico* que, no século XIX, tinha contornos bem mais fluidos, ganha uma orientação ontológica, remetendo não a *indivíduos*, mas a multiplicidades singulares sempre em fluxo. Em uma escala de graus, uma crença vai da pura negação à completa afirmação, sendo o estado neutro o da dúvida. Um desejo vai da pura repulsa à total adesão, enquanto a apatia corresponde ao estado de neutralidade. Uma singularidade dotada de grande quantidade de crença e desejo seria capaz de contagiá-las com outras singularidades, tornando-as momentaneamente semelhantes a ela. Apesar do uso dos vocábulos *crença* e *desejo*, ainda aqui é preciso ter cuidado, contudo, para não se inserir o pensamento tardeano no âmbito do psicologismo. Crença e desejo não são frutos de processos individuais, mas correspondem a fluxos sociais que se combinam a todas as singularidades das três esferas (físico-química, vital e social). As imitações em Tarde não são restritas ao indivíduo. Conforme ressaltaram Deleuze e Guattari (2004, p. 98),

uma microimitação parece efetivamente ir de um indivíduo a um outro. Ao mesmo tempo, e mais profundamente, ela diz respeito a um fluxo ou a uma onda, e não ao indivíduo. A imitação é a propagação de um fluxo; a oposição é a binarização, a colocação dos fluxos em binaridade; a invenção é uma conjugação ou uma conexão de fluxos diversos.

Mesmo sendo precárias e instáveis em si mesmas, tais homogeneidades (como uma tendência de opinião pública, por exemplo) frequentemente aparentam ter grande solidez por conta das repetições que reatualizam o gesto imitativo, convocando ainda mais adesões a ele. Ou seja: a solidez é sempre, por um lado, ilusória; por outro, mera produção imitativa. Descer ao plano das multiplicidades em fluxo é, portanto, crucial para não se banalizar o pensamento de Tarde, restituindo a vigência de fundamentos identitários como ponto de partida necessário à compreensão de fenômenos sociais.

O contágio social se dá, na maioria das vezes, de forma inconsciente. Nem sempre nos damos conta da imitação e, mesmo quando o fazemos, é porque já houve imitação antes mesmo que tal contágio atinja o plano da consciência. É mais fácil compreender isso se entendermos que Tarde descreve a vida social

como um estado sonambúlico. Eis o que afirma: “A sociedade é imitação e a imitação é uma espécie de sonambulismo”⁸ (Tarde, 2001, p. 147). Ou ainda:

⁸ No original: “La société, c’est l’imitation, et l’imitation c’est une espèce de somnambulisme”.

O estado social, como o estado hipnótico, não é outra coisa senão uma forma de sonho, um sonho de comando e um sonho de ação. Não ter as ideias sugeridas e conceber suas crenças como espontâneas: tal é a ilusão própria do sonâmbulo, assim como a do homem social⁹. (p. 137)

⁹ No original: “L’état social, comme l’état hypnotique, n’est qu’une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. N’avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : telle est l’illusion propre au somnambule, et aussi bien à l’homme social”.

Não se trata aqui de uma metáfora: a imitação difere do sonambulismo ou da hipnose em *grau*, mas não em *natureza*. Neste sentido, estamos, aliás, sempre sonhando nossas vidas, como já bem sabia Calderón de la Barca, autor da famosa peça *La vida es sueño*. De modo semelhante, o contágio em Tarde tampouco é uma metáfora: trata-se de fato de “forças de encontro relacional no campo social”¹⁰ (Sampson, 2012, p. 4), os quais implicam uma captura ontológica do movimento do *socius* em bases radicalmente diferentes daquelas erigidas pela visada sociológica que, posteriormente, torna-se hegemônica. Parece-nos que a perspectiva tardeana é bastante fértil para pensarmos os modos de produção de coletividades na atualidade em tempos de propagação virótica e acelerada de crenças e desejos nas redes sociais, nas quais grandes paixões e ódios circulam em contágio ponto a ponto, cristalizam-se e adquirem aparente solidez.

¹⁰ No original: “forces of relational encounter in the social field”.

Faz muita diferença pensar que adotamos uma opinião política, por exemplo, porque fomos contagiados por infinitesimais miríades de crenças e desejos no lugar de afirmar que nos convencemos pelos argumentos da opinião por via racional, reforçando o estatuto do sujeito reflexivo, conceito propagado por imitação, no Ocidente, ao longo de séculos. Isso porque o que se propaga são crenças e desejos e não discursos, apenas. Em uma perspectiva tardeana, o discurso é interligado a um fluxo metadiscursivo de afetos, sentimentos e emoções contagiosos. Desse modo, evitaríamos afirmar que, atualmente, se propaga apenas um *discurso de ódio*. De maneira mais incisiva, constatamos a viralização, de modo molecular e muito mais inquietante e insidioso. Não apenas discursos, mas, especialmente, massas de ódio e ressentimento em matéria sub-representativa.

Inspirados por Tarde, Deleuze e Guattari (2004) cunham os conceitos de *molar* e *molecular* para dar conta desta pletora de processos sociais que, por vezes, um mesmo fenômeno comporta:

Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem

a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas, se são inseparáveis, é porque coexistem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras. . . . Consideremos conjuntos do tipo percepção ou sentimento: sua organização molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo. (p. 90)

Os fluxos moleculares de crenças e desejos sempre correm o risco de serem capturados, fixados, estabilizados e ordenados segundo padrões molares. Os meios de comunicação têm, neste processo, um papel crucial. Maurizio Lazzarato (2006, p. 165), a partir de bases tardeanas, comenta:

A opinião pública, a criação do sensível, tal como são geridas pelas mídias nas sociedades capitalistas, se juntam a essa potência infinitesimal de formação e transformação de desejos e crenças, para roubar-lhe toda virtualidade, para transformá-la em um instrumento de imposição do monolingüismo, um meio de transmissão de informação e de comunicação (as palavras de comando do poder) que neutraliza qualquer potência de cocriação e de coefetuação de mundos possíveis.

Apesar de seu viés crítico, Lazzarato, em texto publicado em 2006, esboça certo otimismo em relação às redes da internet, opondo-as às mídias de massa (jornais, televisão etc.). Segundo essa perspectiva, que consideramos de certo modo problemática, é devido ao próprio mecanismo de produção e circulação de informação das redes, em contágio ponto a ponto, que se tornaria menos provável a potência de variação infinitesimal de crenças e desejos ser capturada na rede em comparação com as mídias de massa, nas quais o polo da emissão seria único, sem autonomia dos polos receptores de mensagens.

Ora, tal oposição não parece se sustentar, atualmente. Consideramos que o poder de contágio das redes não serve apenas para erodir as bases do capitalismo, mas também para reforçá-las em novas e esdrúxulas configurações. O presidente da maior potência econômica capitalista elegeu-se – não sem o espanto e perplexidade de boa parte do planeta – a partir de um discurso fomentador de intolerâncias, insistentemente reproduzido em seus *tweets* diários. Curiosamente, as forças políticas atualmente no poder no Brasil comprovam – caricaturas de um modelo já caricatural – as teses tardeanas acerca do contágio imitativo. De modo mais amplo e evidente, desde o último processo eleitoral, tem-se podido observar o esgarçamento do tecido social da suposta cordialidade, fazendo emergir a mera virulência que se arvora de crítica política. A molarização dos contágios de ódio na política opera por

mecanismos distintos daqueles da viralização *online*, mas depende deles para sua concretização e renovação. Quando as massas de ódio se tornam densas, novos e perigosos arranjos ocorrem. Embora partindo de outra perspectiva, no âmbito dos estudos culturais, Arjun Appadurai (2009), por exemplo, já salientou a passagem do ressentimento ordinário ao ódio dirigido a países, grupos minoritários etc.:

A mudança de um ressentimento ordinário para o ódio generalizado por países, populações e sociedades inteiros, com frequência pouco sentida de modo concreto, exige que compreendamos a essência moral desse ódio. . . . O ódio à distância requer que dois ingredientes letais se misturem – uma teodiceia maniqueísta que procura explicar de uma só vez a deterioração moral do mundo e um conjunto de imagens e mensagens em que essa teodiceia maniqueísta pode se enraizar e tornar-se plausível em nível local. O ódio a longa distância cria uma imagem moral de mal total e lhe dá o rosto de uma inteira sociedade, povo ou região. Esse é o combustível do ideocídio e de sua consequência política: o civicídio. (p. 95)

É relevante, ainda, salientar que as relações entre influência social em rede (em contágio viral e acelerado de opiniões) e a trajetória das massas voláteis do capital financeiro tornam-se um novo campo para a exploração do regime em vigor. Há, aqui, uma associação perversa entre disseminação de ódio em rede e capitalismo. As chamadas *fake news*, os *blogs* difamatórios de toda ordem e os comentários bombásticos movimentam a chamada *economia do clique*, “termo que se refere à publicidade movimentada por notícias falsas e discursos contundentes” (Ferreira, 2018, p. 40). Dado o poder de viralização de discursos de ódio e difamatórios em geral, empresas tendem a veicular anúncios em *sites* deste tipo, na esteira de sua visibilidade. Em uma nota de rodapé do instigante texto “A opinião e a conversação”, Tarde afirma que

por mais que uma opinião se difunda, ela pouco *manifesta* se for moderada; mas, por menos difundida que seja uma opinião violenta, ela *manifesta* muito. Ora, as “manifestações”, expressão ao mesmo tempo bastante compreensiva e clara, desempenham um papel imenso na fusão e na interpenetração das opiniões de grupos diversos e em sua propagação. Pelas manifestações, são as opiniões mais violentas que mais depressa e mais claramente tomam consciência de sua existência, o que favorece estranhamente sua expansão. (Tarde, 2005, p. 64)

Capital, ódio e viralização se imbricam em um sombrio e novo arranjo de poderes. Neste ponto, uma aproximação entre as perspectivas tardeana e

foucaultiana parece-nos frutífera para a abordagem dos contágios viróticos de ódio nas redes. Dotado de uma “intencionalidade não-subjetiva” (Foucault, 2006, p. 102), ou seja, de táticas que não devem ser remetidas a “sujeitos por trás”, o poder é entendido como conjuntos de relações de forças imanentes aos domínios em que são exercidas. Embora haja grandes magnetizadores de crenças e desejos nas redes, dificilmente se poderia atribuir a um indivíduo ou a um grupo específico a *posse* do poder. Isso não quer dizer que não haja, contudo, intencionalidade objetiva das relações de poder (não de pretensos *sujeitos manipuladores*), sob o modo de ações sobre ações possíveis.

Em tais relações intencionais, mas não subjetivas, não se pode negligenciar o papel das gestões dos algoritmos por empresas como o Facebook na formação das chamadas *bolhas* da internet, as quais, a partir de padrões de consumo, de buscas e atividades dos usuários na rede, orientam os conteúdos a serem por eles visualizados e discutidos, reduzindo drasticamente as possibilidades do encontro com perspectivas efetivamente diferentes. Conforme aponta Lazzarato (2006), “nas sociedades de controle, as relações de poder se expressam pela ação à distância de uma mente sobre outra, pela capacidade de afetar e ser afetado dos cérebros, midiaticizada e enriquecida pela tecnologia” (p. 76). Logo, os arranjos de poder derivados da gestão de algoritmos podem ser considerados como uma espécie de atualização do biopoder.

Os algoritmos exercem controle sobre nós ao subordinarem as forças por meio da criação de relações entre dados de vigilância do mundo real e máquinas capazes de fazer, estatisticamente, inferências relevantes sobre o que esses dados podem significar. Os processos de biopoder *soft* trabalham de forma semelhante, permitindo uma modulação de sentido sempre produtiva – uma vez que cria, constantemente, novas informações –, seguindo e supervisionando seus conteúdos para garantir que os dados do usuário sejam efetivos. Novas categorizações cibernéticas são a consequência desta modulação e, em última instância, permitem a produção de um usuário *livre*, mas constantemente condicionado (Cheney-Lippold, 2011, p. 178)

À luz do pensamento de Tarde, podemos observar que as polarizações políticas que se organizam atualmente resultam do achatamento de toda variação, submetendo a diferença ao regime do negativo. Trata-se de um processo insidioso e microscópico, no qual o contágio ponto a ponto sutilmente desbota toda variação multicolor em nome de oposições em preto e branco.

Aqui, também recorreremos a Tarde e a seu profícuo conceito de *invenção*. É por tal força que novas fontes de crença e desejo são criadas, aumentando as massas de fé e paixão. Funcionando em parceria, imitação e invenção concretizam o belo baile desgovernado que é a vida em sociedade. Como, para além

da necessidade de equilíbrio de crenças e desejos, garantida por imitação, há a urgência do aumento dessas forças, deverão surgir, forçosamente, novas descobertas sociais. A criatividade é o motor do aumento da crença e do desejo imanentes, imprescindíveis para a lógica social. Afinal, o que pode nascer

. . . da união do monótono e do homogêneo senão o aborrecimento? Se tudo vem da identidade e se tudo visa à identidade e para ela vai, qual a fonte desse rio de variedade que nos deslumbra? Estejamos certos, o fundo das coisas não é tão pobre, tão monótono, tão descolorido quanto supomos. Os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques, opostos em vão ao transbordamento de diferenças revolucionárias, internas, nas quais se elaboram secretamente as leis e os tipos de amanhã, e que, apesar da superposição de seus jugos múltiplos, apesar da disciplina química e vital, apesar da razão e da mecânica celeste, acabam um dia, como os homens de uma nação, derrubando todas as barreiras e fazendo dos próprios cacos um instrumento de diversidade superior. (Tarde, 2003, p. 78)

Finalmente, também podemos pensar que há, pelo menos, duas lógicas de funcionamento de ódios em difusão nas redes. A primeira delas – *micropolítica* – pode ser analisada, a partir do que propomos, segundo o viés do contágio de crenças e desejos sob um fundo de diferenciação imanente e inventiva. A segunda – *macropolítica* – erige as grandes dualidades, lidas como oposições e polarizações que dão corpo aos ódios contemporâneos. Ambas visões devem ser articuladas, mas, o plano micro, muito menos evidente e menos presente nas análises em geral, é o que merece ênfase, precisando ser inserido e desdobrado em nossas reflexões.

Neste ponto, a filosofia de Nietzsche pode contribuir para nosso tema, aprofundando o plano molecular dos afetos a que já aludimos. A viralização do ódio atualiza um mecanismo bastante eficaz de reforço e produção de ressentimento. Não apenas por ele ter diagnosticado o ressentimento como a grande doença da civilização judaico-cristã, mas, sobretudo, por ter dissecado seus modos sinuosos (nem sempre evidentes) de expressão e atuação, mesmo em um horizonte de esgarçamento ou de corrosão de crenças e valores morais e metafísicos.

RESSENTIMENTO E ÓDIO *ONLINE*: NIETZSCHE REVISITADO

Tomemos um atalho frutífero: a investigação nietzschiana acerca da perspectiva do ressentimento, especialmente no parágrafo 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* (Nietzsche, 1986, 2001). Nesse texto, Nietzsche recorre a uma breve parábola – gênero tradicionalmente ligado à palavra evangelizadora e às lições morais –, na qual se expressam duas perspectivas: a do cordeiro e a da ave de rapina.

Trata-se de um texto polifônico no qual o filósofo desmonta as estratégias do ressentimento, inventor de valores morais. Eis o que o cordeiro diz a seus congêneres: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, ou antes, o seu oposto, cordeiro – este não deveria ser bom?”¹¹. Conforme evidenciado por Gilles Deleuze (2007, pp. 140-142), esses cordeiros põem em funcionamento um jogo dialético a fim de erigir simulacros de afirmação de si como *bons*, a partir de uma operação de dupla negação. Para isso, começam marcando o outro (a ave de rapina, generalizada) como mau. A partir da negação do outro, extraem por meio de duas reduções lógicas (“quem for o menos possível ave de rapina, ou antes, o seu oposto, cordeiro”) a conclusão do paralogismo. Tal conclusão se apresenta, de modo significativo, como uma pergunta para os outros membros do rebanho: “este não deveria ser bom?”. A “cordeirice” ressentida necessita do aval dos outros, da concordância e do reforço dos rebanhos. A pergunta retórica demanda aqui escência e contagia o rebanho, que irá ecoá-la na suposta afirmação de sua *bondade*.

Ressalte-se a genialidade falseadora presente na operação intermediária, que consiste em deslizar, sutilmente, da comparação (“quem for o menos possível ave de rapina”) para a violência de um regime de franca oposição (“ou antes, o seu oposto, cordeiro”). Não se trata, neste caso, de uma simples progressão, mas de um salto astuto, uma vez que a oposição assim obtida secreta o solo comum, supostamente neutro, necessário à invenção de valores morais dicotômicos e universalmente aplicáveis. Por meio deste estratagema lógico, o cordeiro estabelece, de imediato, uma pretensa igualdade de natureza com a ave de rapina. Nivela, portanto, espécies incomparáveis que não possuiriam, em princípio, parâmetros de comparação. Dessa forma, coloca em um mesmo plano duas perspectivas distintas, transformadas então em *antagônicas*, introduzindo sob ambas as perspectivas a ficção de um substrato comum, neutro e, além disso, dotado de livre arbítrio. Portanto, moralmente imputável. Produz-se, assim, a polarização radical entre *bons* e *maus*.

Este regime de oposição no qual a alteridade (a ave de rapina) é inserida constitui a estratégia mais eficaz de negação de seu caráter irreduzível, produzindo uma relação de equivalência capaz de tragar o *outro* para o interior da lógica do mesmo. Conforme enfatizou Deleuze, esse cordeiro silogístico, expressão emblemática do modo de operação do ressentimento, inventa, desta maneira, a ficção do sujeito como uma força neutra, separada de suas manifestações. A essa força assim autonomizada irá se exigir que responda pelo que supostamente *escolheu* ser. A nivelação das diferenças é o pressuposto da imputação moral. Eis, em suma, o que se encontra em jogo na operação ardilosa, racional, aparentemente inofensiva, própria à negatividade: a instauração de um jogo dual no qual a alteridade, a diferença é de saída domesticada, neutralizada, reconduzida à categoria do *mesmo*, na figura do *oposto* ou do *contrário*. Nessa

¹¹ Adotamos aqui, em geral, a tradução da *Genealogia da moral* realizada por Paulo César de Souza, cotejando-a com o original e alterando-a parcialmente. Com relação à personagem do cordeiro (e não “ovelha”, conforme está na tradução), observamos que se trata da tradução exata da palavra alemã constante do original: *Lamm*.

operação ancorada em articulações lógicas, o que era pura diferença se transforma em oposto do cordeiro e este passa, conseqüentemente, a funcionar como referência comum, universal. Simultaneamente, por efeito da mesma operação, o outro (ave de rapina) se torna moralmente condenável por ser aquilo que é.

Nessa passagem, Nietzsche enfatiza de que modo a negatividade, expressão do ressentimento, tornou-se criadora de valores, na tradição cultural do Ocidente. Na sequência, o filósofo mostra que a ficção dos valores morais e o julgamento dela derivado necessitam se apoiar na crença em um sujeito substancializado e neutro, passível de ser julgado (ou louvado) simplesmente *pelo que é*. A valoração moral supõe, portanto, o estabelecimento de uma relação com a alteridade apta a destruí-la, na medida em que a insere em um jogo de oposições simétricas e bipolares regido pela negatividade. Este meio hegemônico de erigir valores e de produzir modelos de identidade não pode dispensar a ficção de um jogo dialético entre *nós* e *outros*, tão presente em construções políticas e sociais, nitidamente expressa em redes de viralização do ódio.

Nietzsche enfatiza a produção de valores morais, mas a lógica de produção identitária e de expressão de afetos ressentidos permanece atuante no caso do qual nos ocupamos neste artigo. Não apenas no sentido do contágio do ressentimento, mas dando forma e expressão a opiniões partilhadas que adquirem, assim, a ilusão de verdades. Cabe lembrar de Oswald de Andrade que, no *Manifesto Antropófago* (Andrade, 1928), cita a frase do Visconde de Cairu, segundo a qual a verdade é a mentira muitas vezes repetida. Formam-se assim novos rebanhos que, em geral, precisam de pastores, de condutores – em alemão, *Führer*. A referência à dissecação nietzschiana do *modus operandi* do ressentimento mostra, sobretudo, a força social do negativo e suas artimanhas: invenção de oposições duais regidas pela negatividade, polarização de opiniões com peso de verdade. Tais polarizações, como vimos com Tarde, resultam da densidade de massas de crenças e desejos contagiados por imitação social. Nada mais oportuno para ser discutido no atual momento político do Brasil e de outras partes do mundo. Identificar mecanismos de proliferação do ódio *online* e as astúcias do negativo secretadas pela perspectiva do ressentimento talvez seja um primeiro passo para curto-circuitar suas ciladas. Eis a aposta deste artigo. ■

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2009). *Nudità*. Roma: Nottetempo.
- Andrade, O. (1928). Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia* 1(1), 1-4.
Recuperado de <https://bit.ly/2Tx1otT>
- Appadurai, A. (2009). *O medo ao pequeno número: Ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo, SP: Iluminuras.

- Bernardo, A. (2017). O extremista mora no celular ao lado. *Galileu*. Recuperado de <https://glo.bo/2JGKadQ>
- Cheney-Lippold, J. (2011). A new algorithmic identity: Soft biopolitics and the modulation of control. *Theory, Culture & Society*, 28 (6), 164-181. doi: 10.1177/0263276411424420
- Coletivo Garapa. (2016). *Postais para Charles Lynch*. Recuperado de <http://bit.ly/2VkgH9s>
- Deleuze, G. (2007). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). Micropolítica e segmentaridade. In G. Deleuze & F. Guattari, *Mil Platôs* (Vol. 3, pp. 83-115). Rio de Janeiro, RJ: Editora 34.
- Ferreira, P. (2018). Tolerância bloqueada: Com eleições pela frente, 2018 poderá ser o ano mais bélico nas redes sociais. *O Globo*. Recuperado de <https://glo.bo/2Iw2Evw>
- Foucault, M. (2006). *História da sexualidade: A vontade de saber* (Vol. 1). Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Freud, S. (1919). *Das Unheimliche*. Recuperado de <https://bit.ly/2Ub62St>
- Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the end of social. In J. Patrick (Org.), *The social in question: New bearings in history and the social sciences* (pp. 117-132). Londres, UK: Routledge. Recuperado de <https://bit.ly/2JUM9vl>
- Lazzarato, M. (2006). *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Munique, BV: DTV.
- Nietzsche, F. (2001). *Genealogia da moral: Uma polêmica* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Rose, N. & Miller, P. (2008). *Governing the present*. Cambridge, UK: Polity.
- Saint Clair, E. (2012). *Gabriel Tarde e a comunicação: Por um contágio da diferença*. Rio de Janeiro, RJ: Multifoco.
- Saint Clair, E. (2017). O zumbido das abelhas: Contágio social e ética em “Odiados na nação”. *XXI Encontro da Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, João Pessoa, PB.
- Sampson, T. (2012). *Virality: Contagion theory in the age of networks*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. Paris: Seuil.
- Tarde, G. (2003). *Monadologia e sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Tarde, G. (2005). *A opinião e as massas*. São Paulo, SP: Martins Fontes.

Artigo recebido em 19 de junho de 2018 e aprovado em 23 de março de 2019.