



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.978>

## **Das confissões da carne às redes confessionais: as relações entre as práticas de si na era digital e a ascensão da extrema-direita no cenário político contemporâneo**

*From the confessions of the flesh to the confessional networks: the relationship between the practices of the self in the digital era and the rise of the extreme-right in the contemporary political scene*

Guilherme Primo<sup>1</sup>

### **Resumo**

Nosso trabalho tem por escopo desenvolver, a partir do pensamento de Michel Foucault, uma abordagem contemporânea da experiência de si no âmbito das redes sociais e sua relação com a ascensão de movimentos de extrema-direita no cenário político atual. Procuraremos sustentar o argumento de que, na era digital, a experiência de si através de um processo de ajustamento, de reconfiguração da identidade, está profundamente ligada à ascensão de discursos de extrema-direita, na medida em que a coleta e comercialização dos dados individuais – impulsionadas pelas tecnologias algorítmicas –, facilitaram tanto a transformação e modulação do *self*, quanto a sua posterior canalização em “bolhas de ódio”. Se, conforme Bernard Harcourt, essa nova experiência de si opera através de uma lógica *doppelgänger*, ou seja, modula as preferências individuais com base na interatividade e nas relações que estabelecemos uns com os outros, nossa tese procurará avançar no argumento, de forma a compreender esse processo de *mortificação* a partir dos novos modos de subjetivação possibilitados com o advento e a normalização das redes sociais, dispositivos que nos convocam a ver e falar, a construir nossas verdades através de uma prática de si na forma de uma *confissão*.

**Palavras-chave:** Michel Foucault. Governamentalidade. Bernard Harcourt. Redes sociais. Subjetivação.

### **Abstract**

Our work aims to develop, based on Michel Foucault’s thought, a contemporary approach of the experience of the *self* in the sphere of social networks and its relationship with the rise of extreme-right movements in the current political

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS, com bolsa fomentada pela CAPES.  
E-mail: guilherme.primo@acad.pucrs.br.

scenario. We will try to support the argument that, in the digital age, the experience of the *self* through an adjustment process, or reconfiguring identity, is deeply linked to the rise of extreme-right discourses, as the collection and commercialization of individual data – driven by algorithmic technologies –, facilitated both the transformation and modulation of the *self*, as well as its later channeling into “hate bubbles”. If, according to Bernard Harcourt, this new experience of the *self* operates through a *doppelgänger* logic, that is, it modulates individual preferences based on interactivity and the relationships we establish with each other, our thesis will seek to advance the argument, in order to understand this process of *mortification* from the new modes of subjectification made possible by the advent and normalization of social networks, devices that invite us to see and speak, to build our truths through a practice of the *self* in the form of a *confession*.

**Keywords:** Michel Foucault. Governmentality. Bernard Harcourt. Social Networks. Subjectivation.

## Introdução

Expostos, observados, seguidos, rastreados, medidos, analisados – o emergir das novas tecnologias digitais e das redes sociais trouxe consigo não apenas o acesso, a facilitação e, de certa forma, a democratização da informação mas, sobretudo, uma nova maneira de *governar*. A partir de uma nova disposição da produção de saber sobre os seus objetos, essas plataformas algorítmicas vasculham, formatam e modelam o sujeito com muito mais precisão, depuração, eficiência e intensidade do que aquelas conhecidas configurações das práticas disciplinares e de controle, outrora evidenciadas por Michel Foucault e complementadas por Gilles Deleuze.

Nossos dados pessoais constituem, nessa nova era digital, uma das mais preciosas fontes de saber e de interesse, na medida em que sua utilização demanda, por parte daqueles que os coletam, custos economicamente baixos – praticamente irrisórios diante do lucro das grandes corporações e do capital financeiro, que deles se utilizam para atingir um maior número de consumidores –, e politicamente sustentáveis, pois fornecidos de bom grado por nós mesmos.

Desvela-se diante de nossos olhos, e na palma de nossas mãos, uma arquitetura da vigilância e do controle inteiramente nova, não apenas pela sutileza de suas estruturas de subjetivação, mas pela capacidade de tornar a nós mesmos seus fiéis tributários. Em sua ternura aparentemente inofensiva, em seus afagos cotidianamente sustentados através de curtidas e compartilhamentos, parecemos não nos dar conta do fato de que são as nossas preferências e características pessoais o mais novo produto disponibilizado nas prateleiras empoeiradas do capital, ainda

que o acesso às suas plataformas de coleta de dados (como Facebook e Google, por exemplo) seja, ironicamente, “gratuito”.

Com as análises de *big data*, que tomam por base esses dados fornecidos gratuitamente por nós mesmos, as novas tecnologias digitais passaram a exercer um papel fundamental na modelação e formatação de nossa subjetividade. Essas novas plataformas *investem* na modulação daquilo que gostamos em nós mesmos, através da *interação* que temos com os outros: segundo Bernard Harcourt, nosso *self* digital reconfigura e redistribui as preferências do nosso *self* analógico, através de uma “lógica *doppelgänger*” (conforme exploraremos adiante), em cujo funcionamento a subjetividade pessoal é moldada e aferida na *relação* com o outro.

Ao mesmo passo em que emergem essas novas estruturas de subjetivação, vemos ressurgir, por todos os lados, uma renovada extrema-direita que flerta com o fascismo de outrora, fundamentando seu projeto político sobre a demarcação daqueles que são considerados “inimigos”, sejam eles comunistas, homossexuais, cientistas, intelectuais, imigrantes, etc. E esse “projeto”, para muitos um absurdo escancarado, para tantos outros constitui conteúdo a ser adorado, curtido e compartilhado nas redes sociais. Constitui, principalmente, fonte de engajamento pessoal e político, estabelecendo um âmbito de formação pseudointelectual e de produção da subjetividade, no qual cabe ao consumidor dizer o que pode e o que não pode ser *verdade*.

O que nos leva ao seguinte questionamento: existe alguma relação entre essa reestruturação do *self* e a ascensão da extrema-direita no cenário político contemporâneo? Poderíamos sustentar que o fascismo ascendente tem relação direta com o desmonte do *self* operado pela virtualidade das relações?

Nossa argumentação buscará sustentar a hipótese de que as redes sociais possibilitam o ambiente adequado não apenas para a canalização desse sentimento comum, como também para a sua depuração pormenorizada, através da análise de dados. Formam-se, através dos algoritmos, “bolhas” políticas coesas que fomentam e efervescem uma militância fascista até então adormecida e que, principalmente, possibilitam o fazer ver e o dizer a verdade de si diante dos outros. Trata-se de um *exercício*, de uma *prática* de si em profunda relação com o poder do outro – com o olhar que marca a sujeição do indivíduo e a objetificação de sua interioridade –, e que tem por finalidade extrair um pensamento através de um convite à fala. Somos convocados a falar, a manifestar em palavras as nossas posições sobre todos os

acontecimentos do mundo, e é justamente nessa extração do *dizer* que reside a matéria-prima da extrema-direita contemporânea.

Para que essa lógica funcione, o “fascismo ascendente” precisa fabricar um espectro de insurgência – um inimigo invisível (ou vários) –, cujos contrapontos, sejam quais forem, sirvam sempre de eixo de apoio a partir do qual será extraída, das pessoas que com ele se alinham, uma *confissão*. Essa confissão assume várias formas de expressar a supressão do “outro” (e, ao fim e ao cabo, de si mesmo), e será exercitada junto à própria identidade nas redes sociais, reverberando – ao modo da lógica *doppelgänger* – uma reestruturação do *self* que é operada a partir da reestruturação, em igual medida, daqueles com os quais se relaciona e interage.

Procuraremos, portanto, desenvolver o argumento de que tanto a banalização, quanto a normalização do “discurso de ódio”, são produtos diretos de uma nova experiência de si, de uma nova forma, consagrada na era digital, de nos constituirmos enquanto agentes da moral. Experiência que faz transbordar, a partir de um conjunto de confissões, ou daquilo que poderíamos nomear uma *rede confessional*, a substância política necessária para a afirmação, no cenário político contemporâneo, de uma extrema-direita forte, renovada e, sobretudo, atenta ao engajamento de seus seguidores.

### **As confissões da carne: uma nova experiência de si**

Em 1977 Foucault escrevera o prefácio para a versão americana de *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, destacando que a obra dos autores franceses não deveria ser entendida como uma nova referência teórica, totalizante e tranquilizante, ao modo de uma “filosofia” hermética, na qual encontraríamos respostas prontas dentre uma profusão de conceitos e noções novas. Ela deveria ser entendida, antes, como uma arte, no sentido de uma *ars erotica* (arte erótica), muito mais preocupada com o *como* das coisas, do que com o seu *porquê*, e que coloca em jogo questões que se ocupam com a introdução do *desejo* no pensamento, no discurso e na ação. Nesse sentido, o fascismo constituía, conforme Foucault, o adversário estratégico da obra de Deleuze e Guattari, e não se tratava propriamente do fascismo de Hitler e Mussolini, que soube tão bem mobilizar o desejo das massas, mas de um fascismo cotidiano, presente em todos nós, que ronda nossos espíritos e

nossas condutas, “the fascism that cause us to love power, to desire the very thing that dominates and exploit us” (FOUCAULT, 1983, p. XIII).

I would say that Anti-Oedipus (may its authors forgive me) is a book of ethics, the first book of ethics to be written in France in quite a long time (perhaps that explains why its success was not limited to a particular "readership": being anti-oedipal has become a life style, a way of thinking and living). How does one keep from being fascist, even (especially) when one believes oneself to be a revolutionary militant? How do we rid our speech and our acts, our hearts and our pleasures, of fascism? How do we ferret out the fascism that is ingrained in our behavior? The Christian moralists sought out the traces of the flesh lodged deep within the soul. Deleuze and Guattari, for their part, pursue the slightest traces of fascism in the body (FOUCAULT, 1983, p. XIII).

Para além da compreensão do fascismo num sentido histórico, Foucault sugere que o analisemos numa dimensão muito mais próxima da corporeidade, no âmbito dos comportamentos cotidianos, que levam consigo uma relação íntima com o desejo. Trata-se, portanto, de entender o fascismo numa espécie de economia libidinal, que não está adstrita historicamente, mas que pode acontecer em qualquer lugar e a qualquer tempo. Sobretudo, trata-se de aceitar que estamos na presença do fascismo como forma hegemônica de vida: e que, nesse sentido, ele não constitui-se enquanto uma anomalia, mas está sempre posto em circulação, num regime de vivência comum.

Não por acaso, destaca, no excerto acima – em paralelo à obra prefaciada –, que desde os moralistas cristãos de outrora colocava-se como objeto de questionamento aquilo que se escondia nas entranhas da alma e tornava o homem pecador. Pois a experiência da carne, que não apenas prepara, mas torna possível a sexualidade moderna, vincula esse objeto – o *desejo* – com a *verdade*, e esses laços foram tensionados pela nossa cultura, definindo, em grande medida, o horizonte no qual se desenham nossas figuras não apenas da sexualidade, senão da subjetividade em geral e suas relações com os outros.

Por essa razão, parece-nos essencial um retorno aos volumes de *História da sexualidade*, com especial atenção ao quarto tomo, *As confissões da carne*, lançado em 2018, (trinta e quatro anos após a morte de Foucault), se quisermos compreender a dimensão subjetiva na qual o desejo fascista é posto a circular atualmente. Porque o que está em jogo – e que, por muitas vezes, deixa-nos boquiabertos diante dos fatos – não é uma questão de desobediência mas, pelo contrário, de *obediência*: por que não nos rebelamos? Por que queremos e

participamos do fascismo? Por que pessoas politicamente apáticas, de uma hora para outra (aparentemente), tornaram-se militantes e defensores de um discurso fascista? E, principalmente, tendo em vista o escopo da análise que procuraremos desenvolver, qual o papel das redes sociais nesse movimento de circulação do afeto fascista?

Com *As confissões da carne*, Foucault completa o projeto sobre a história da sexualidade, que começara antes mesmo da publicação do primeiro volume, e que sofrera inúmeras modificações em seus últimos anos de vida. Se, nos três primeiros volumes, dedicou-se tanto a uma arqueologia da psicanálise, em *A vontade de saber* (2015) [1976], quanto a um estudo da maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou uma reflexão sobre o comportamento sexual, da antiguidade grega aos dois primeiros séculos de nossa era – em *O uso dos prazeres* (2017) [1984] e *O cuidado de si* (2014)[1984] –, neste quarto volume sua tarefa será descrever a constituição da experiência cristã da carne, do século II ao V.

Assim, desde o título do livro, somos colocados diante da conjugação do registro da palavra e da fala com a corporalidade desejante: Pois a experiência da carne destinou o homem ocidental a colocar em palavras os seus desejos e as suas verdades mais íntimas, dizendo de si aos outros através de uma hermenêutica de si mesmo. E essa arqueologia da sexualidade, que não tem como objetivo a episteme na qual formou-se, senão a ética, os modos de subjetivação e as técnicas de si, será acompanhada por uma genealogia que tem por objeto o homem de desejo.

O que Foucault coloca em questão é o desejo e seu nexos com a verdade, a problematização das noções de desejo e sujeito desejante: como o homem converteu-se em sujeito de desejo e animal de confissão? Como emerge essa obrigação ritualizada de verdade, que impõe uma exigência de verbalização do sujeito mediante um dizer verdadeiro sobre si diante dos outros? Evidentemente, diante do escopo do nosso trabalho, não poderemos esmiuçar tais questões de maneira exaustiva. Por isso, nessa primeira seção, buscaremos explorá-las, ainda que de maneira breve, tendo em vista analisar a formação das práticas de veridicção que transformaram o homem em sujeito e objeto de uma relação estabelecida consigo mesmo.

Conforme Foucault, poderíamos resgatar essa história desde o regime pagão dos *aphrodisia* (FOUCAULT, 2017), no qual foram definidas as práticas e condutas aceitáveis em relação ao sexo e à procriação, a desqualificação do prazer desmedido

e as técnicas de continência, bem como a configuração de uma relação respeitosa e afetuosa dentro casamento (FOUCAULT, 2014). Esses princípios, tempos depois, emigraram tanto ao pensamento quanto à prática cristã desde esses ambientes pagãos, percorrendo um caminho de continuidades e rupturas testemunhadas nos escritos dos primeiros apologistas cristãos, como Clemente de Alexandria. Este, dirigindo-se aos convertidos e batizados, procurara estabelecer uma regra de vida precisa, concreta e cotidiana, assim como um regime completo dos atos sexuais, configurados não tanto em função da sabedoria e da saúde individual – como nos conselhos de conduta ditados pelos filósofos helenísticos (FOUCAULT, 2017) –, mas desde o ponto de vista das regras intrínsecas ao âmbito do matrimônio.

O que se passa entre os esposos, torna-se, pela primeira vez, objeto de preocupação, intervenção e análise, pois, segundo Foucault, “en esas leyes de la existencia cotidiana hay que ver una enseñanza del *Logos* mismo: en la conducta que se somete a él hay que reconocer la recta acción que conduce a la vida eterna, y, en esas rectas acciones conformes al *Logos*, una voluntad unida a Dios y a Cristo” (FOUCAULT, 2019, p. 35). As prescrições ao nível das condutas e das coisas passam a constituir, nesse período, uma *pedagogia* da vida virtuosa que, por sua vez, pavimenta o caminho daqueles que se submetem às leis de Deus rumo à salvação.

E, nesse sentido, levar uma existência semelhante ao Criador passa, dentre outras coisas, por uma adequação do valor do matrimônio a uma economia das relações sexuais, cuja finalidade procriadora, então, articulará uma cooperação entre o homem e Deus: assim, a partir dessa adequação, Clemente de Alexandria “puede definir las grandes reglas éticas que deben presidir las relaciones de los esposos: el lazo entre ellos no debe ser del orden del placer y la voluptuosidad, sino del *Logos* [...]” (FOUCAULT, 2019, p. 42). Há aí uma significação religiosa ao conjunto de recomendações e prescrições, articulando Verbo e razão nas condutas cotidianas, e levando o homem a organizar seu corpo em consonância com os mandamentos que Deus prescreveu por intermédio da natureza.

Entretanto, conforme Foucault, de Clemente a Santo Agostinho – autor das *Confissões* –, se abrirão todas as diferenças entre um cristianismo helenizante, de tendências estoicas, inclinado a naturalizar a ética das relações sexuais, e um cristianismo mais austero e pessimista, em cujos domínios as relações sexuais serão designadas a partir da Queda, e em termos negativos. Mas, nem por isso, alerta Foucault, estamos diante de uma mudança em termos de acentuação do rigor, da

austeridade e da severidade em relação às práticas de si: não houve um reforço nos códigos e nas prescrições de condutas, nem tampouco uma maior repressão das relações sexuais. “Lo que ocurrió, poco a poco, fue la formación de otro tipo de *experiencia*” (FOUCAULT, 2019, p. 69, grifo nosso).

Essa nova experiência sofrerá a influência da complexa evolução da Igreja, bem como da instauração de elementos importantes no cristianismo, como a penitência, desde meados do século II, e a ascese monástica, ao final do século III, definindo um novo modo de relacionar-se consigo mesmo, *e estabelecendo uma vinculação entre o mal e a verdade* (FOUCAULT, 2019, p. 70). Assim, a remissão batismal cumprirá um papel essencial na evolução dessas práticas, constituindo o acesso à verdade através do movimento de extirpação, renúncia e compromisso – através de uma penitência, que não é propriamente, nesse primeiro momento, o exercício calculado de uma disciplina, mas uma *manifestação de si*.

Aquele que lava os seus pecados sob a água batismal deixa para trás aquilo que já não é mais, aquilo que deixou de ser, renunciando ao mal e comprometendo-se com o bem, e definindo um trabalho sobre si e uma transformação sobre a alma, que deverá exercer durante toda a sua vida. Sobretudo, o faz através de obrigações rituais e práticas que darão testemunho do seu labor, não apenas para atestar o movimento em virtude do qual a alma se volta à verdade, senão como “un ejercicio en que el alma debe revelarse con sus cualidades y su voluntad. Se trata, en suma, de la dimensión institucional del principio de que el acceso del alma a la verdad no puede realizarse sin que ella manifieste su propia verdad (FOUCAULT, 2019, p. 86-87).

Esse exercício probatório consistirá num conjunto de práticas que têm por objetivo a manifestação da verdade de si, dentre as quais, o interrogatório, o exercício e, especialmente, a confissão. Num primeiro momento, a *confessio* adota um sentido muito mais amplo do que aquele que, tempos depois, será definido pelas *Confissões* de Agostinho. No entanto, desde já supunha que o movimento da falta e do pecado à graça e à salvação não se dá sem a manifestação de um determinado *procedimento de verdade*, no qual se é sujeito que fala e objeto de que se fala. E no qual, principalmente, marca-se a alma sob o signo de uma cisão entre a morte e a vida. Conforme Foucault (2019, p. 93),

A partir del momento en que se lo concibió como regeneración y segundo nacimiento, el bautismo comportaba una relación con la muerte, en el sentido, al menos, de que después de una primera generación que estaba condenada a ella, aquel hacía “renacer” a una vida que era la verdadera vida. El bautismo se refería a la muerte, ya que liberaba de ella. [...] Pero desde fines del siglo II se advierte el desarrollo del tema de que el bautismo, aun que abre el acceso a la vida, deve ser en sí mismo una muerte; y si Cristo, por medio de su resurrección, anunció ese “nuevo nacimiento”, mostró en su própria muerte qué era el bautismo. Este es una manera de morir con y en Cristo.

Essa morte, introduzida no seio da vida através do batismo, não apenas sepulta a falta e o pecado, como também marca a vida do cristão, para todo o sempre. Morrendo em Cristo, aqueles que estão em busca do acesso à verdade e da salvação carregam consigo o peso da cruz, assemelhando-se ao Espírito Santo em sua paixão, sob o signo da *mortificação* (FOUCAULT, 2019, p. 95).

A conversão da alma e a renúncia ao pecado assume a forma de "un ejercicio sobre sí mismo que consiste en una *mortificación*, un dar muerte voluntario, aplicado, continuo, a todo lo que en alma o el cuerpo pueda atar al hombre al pecado" (FOUCAULT, 2019, p. 95, grifo nosso). E, conforme pretendemos analisar adiante, a formação dessa experiência enquanto procedimento de verificação será de fundamental importância para a compreensão de como, com um sentido inteiramente novo, e numa cultura completamente diferente, essas formas continuarão definindo o horizonte das práticas de si. Pois a mortificação, para além de um exercício sobre si mesmo, na forma da penitência e do reconhecimento dos próprios pecados, compõe um *rito que a vincula à verdade através de uma ruptura da identidade* – a morte da antiga vida para a ressurreição numa verdadeira vida. Trata-se, portanto, não tanto de um “dizer a verdade”, mas de um “fazer a verdade”, no mesmo processo em que alguém se descobre e se manifesta no que realmente é.

*Mortificar a própria vontade*, nesse sentido, não constitui apenas a relação entre o mestre que dirige a consciência e aquele que *obedece*, renunciando às vontades do corpo e da alma, mas define uma estrutura geral e permanente da existência, configurando a forma de relacionar-se consigo mesmo (FOUCAULT, 2019, p. 144), e tendo por instrumento principal a prática permanente do exame-confissão. Assim, o exame de consciência colocado em prática pelo próprio sujeito tem como objeto o movimento do pensamento, especialmente no que se refere aos atos por realizar – tomando-os em conta antes mesmo de sua concretização e desarmando as possíveis ameaças que, a cada instante, podem provocar um

transtorno na alma que tende à contemplação –, num procedimento que funda, em igual medida, a necessidade da *confissão*.

O olhar sobre si mesmo só estará completo na sua verbalização, que desempenhará um papel de verificação através da articulação das palavras em relação ao outro. Deste modo, a confissão cumpre o papel de iluminar tudo aquilo que se escondia nas sombras do segredo, numa espécie de jogo de luzes. "Y por eso mismo es una inversión de poder" (FOUCAULT, 2019, p. 162): pois o ato de verbalizar possui uma força operativa própria, que faz dizer, mostrar, expulsar e liberar, colocando à mostra, *sob o olhar do outro*, aquilo que permeia os confins da alma.

Esse procedimento de veridicção, no entanto, carrega consigo um paradoxo essencial. Conforme Foucault (2019, p. 165, grifo nosso),

Paradoja esencial para estas prácticas de la espiritualidad cristiana: la veridicción de uno mismo está fundamentalmente ligada a la renuncia a sí. El trabajo sin término para ver y decir la verdad de uno mismo es un ejercicio de *mortificación*. Por consiguiente, en la *exagoreusis* tenemos un dispositivo complejo donde el deber de sumergirse indefinidamente en la interioridad del alma se acopla a la obligación de una exteriorización permanente en el discurso dirigido al otro, y donde la búsqueda de la verdad de sí debe constituir cierta manera de morir a uno mismo.

A prática cristã de dizer de si está ligada, portanto, a uma renúncia de si, num trabalho sem fim para ver e dizer a verdade da própria alma, que constitui um exercício de mortificação. E essa renúncia abre caminho ao tensionamento das práticas de valorização da virgindade que, pouco a pouco, passam a definir uma relação do indivíduo consigo mesmo, com seu pensamento, sua alma e seu corpo; e, em cuja elaboração, forma-se a concepção cristã da *carne*.

Nesse conjunto de condutas e tecnologias de si está em jogo um domínio de conhecimento interno, uma relação consigo mesmo que concerne não apenas ao corpo, mas também às relações entre ele e a alma. E que, diante do olhar do outro, sujeita o indivíduo e objetifica sua interioridade, num processo que deve colocar fim às implicações da vontade e dos desejos. Desse modo, a vigilância constante sobre si, que discrimina e reconhece os pensamentos portadores de tentações, configura uma forma da subjetividade, uma forma de experiência, um modo de presença diante de si, bem como de sua transformação. "Y es ella la que poco a poco situó en el centro de su dispositivo el problema de la 'carne'" (FOUCAULT, 2019, p. 70).

Haverá, assim, uma relação com a carne que atravessará a vida inteira e servirá de base às regras e práticas de si. "La 'carne' debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento y transformación de sí por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad" (FOUCAULT, 2019, p. 70-71). Desse modo, a regulação das condutas sexuais pode ser encarada diante da relação que cada um estabelece consigo mesmo, tendo em vista sua própria salvação. Pois o homem de desejo, levado pelos movimentos involuntários da *libido*, e no qual as vontades da alma e do corpo se misturaram, precisa retomar a autonomia sobre suas escolhas que, desde a Queda de Adão e Eva, lhe foram retiradas e situadas no seu interior, bem como deslocadas do caminho de servidão ao Criador.

Portanto, nessa concepção geral do homem de desejo, como bem sublinha Foucault, abre-se um campo de análise que esboça a possibilidade de um governo das condutas (2019, p. 354), de uma pastoral das almas que institui um novo modo de subjetivação, através de uma individualização e de um exame minucioso das práticas de si. E, essa pastoral cristã das condutas, séculos depois, será o pano de fundo do processo de governamentalidade do Estado moderno – analisado por Foucault em seu curso *Segurança, território, população* (1977-1978), no Collège de France –, caracterizado por um conjunto de instituições, táticas e procedimentos que têm por alvo a população, por forma de saber a economia, como instrumentos os dispositivos de segurança, e por objetivo o investimento e a ação sobre a realidade e suas possibilidades.

Importa observar essa linha de continuidade entre os modos de subjetivação desenvolvidos com a pastoral cristã dos primeiros séculos e o emergir da prática governamental na Modernidade pois, como veremos na próxima seção, esses procedimentos serão mobilizados, na era das redes sociais, através das análises de *big data* possibilitadas com o emergir dos algoritmos enquanto instrumentos de conhecimento, exame e personalização. As redes sociais, dentro do diagrama da sociedade contemporânea, atuam como mais um dos elementos heterogêneos que compõem e sofisticam o dispositivo governamental, moldando a nossa subjetividade de acordo com nossas interações.

Sobretudo, convidam-nos a falar, a confessar diante dos outros nossos pensamentos mais íntimos, estabelecendo assim uma espécie de “democracia da verdade” que, num nível performativo da linguagem e da verbalização, constitui-

nos enquanto sujeitos. E, conforme veremos adiante, essa técnica de si, esse procedimento no qual se é sujeito e objeto de uma mesma *mortificação*, de uma ruptura com a própria identidade, constitui um dos elementos que, na era das redes sociais, possibilitaram a reconfiguração da vida pública e transformaram as formas de participar e agir politicamente.

### **A mortificação de si na era digital**

A análise foucaultiana sobre a história da sexualidade, principalmente em seu quarto e mais recente volume, encontra a sua importância de forma renovada atualmente, na era digital da hiperexposição e da hiperinformação, pois demonstra como modos de subjetivação desenvolvidos no domínio de uma pastoral cristã introduziram uma nova experiência de si, produzindo uma intensificação na relação do sujeito consigo mesmo através de uma articulação das *práticas de si* com a *palavra* e a *verdade*.

No âmbito das redes sociais, escopo do nosso estudo, o *self* digital toma a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, para promover a própria salvação, expondo-se nesses grandes templos virtuais, num processo no qual é destacado de sua identidade anterior através do sentido renovado de uma prática de mortificação de si. Nesse sentido, Bernard Harcourt, em sua obra *Exposed: desire and disobedience in the digital era* (2015), procura identificar os passos fenomenológicos da estruturação do *self* na era digital, analisando como essas novas tecnologias operam na reorganização da nossa subjetividade.

Conforme Harcourt, o *self* digital caracteriza-se por ser, sobretudo, um *self* narrativo (2015, p. 129). Ele se constrói na medida em que se apresenta e em que fala aos outros, orquestrando sua história e sua biografia, numa dimensão de virtualidade que dispensa a presença da corporeidade. Essa nova configuração da presença introduz toda uma nova maneira de percebermos uns aos outros, de ver e de falar, fazendo operar, nas práticas cotidianas de verbalização nas redes sociais, uma reestruturação da identidade diretamente atrelada às nossas interações.

Estamos, assim, diante de uma presença digital confessional – *confessional digital presence* (HARCOURT, 2015, p. 129), em cuja dimensão as fronteiras entre a autenticidade e a ficção se confundem, e na qual essas práticas de subjetivação são

desbloqueadas diante de uma potencial audiência nunca antes imaginada na história das interações sociais. Conforme o autor,

The confessional dimensions of these digital times are marked, first, by a more public, exposed confession. These are no longer purely internal – like the stoic examination of conscience nighttime – nor limited to a lover or minister. They are logged for others to see and hear. Second, they have an element of permanence. They will be cached somewhere, preserved forever. Even if we erase them or delete them, someone will be able to find them in a unknow part of our drive or the cloud. They are not fleeting or defined by their phenomenal presence. They are burned into the digital in the same way that a mark of penitence tattooed on us might last forever. Third, they are lighter and more malleable than the face-to-face confession: there is no risk of blushing, no body language, no visual cues to absorb. The relationship to authenticity and fiction is looser, more supple. In the digital age, we are not forced to avow, we are not required to perform penance at regular intervals – there are no rules, no cold showers. We embrace avowal more entrepreneurially, something made possible and magnified by the publicity and reach of the new medium ( HARCOURT, p. 129-130).

A verbalização da intimidade na forma de uma confissão digital passa a configurar a nossa identidade, reagrupando o *self*-analógico (não-virtual) ao redor da figura que construímos virtualmente diante dos outros. Sobretudo, reorganizando preferências na medida em que interagimos com os outros, naquilo que Harcourt denomina de lógica *doppelgänger* (*doppelgänger logic*). Desse modo, a racionalidade algorítmica, que designa o funcionamento das redes sociais, procura não apenas traçar nossos movimentos e cliques no ambiente virtual, mas também conduzir-nos àqueles usuários que assemelham-se ao nosso comportamento. Trata-se de uma lógica centrada no encontro de perfis semelhantes que “encaixem”, um em relação ao outro, a partir dos seus padrões de comportamento digital. “The idea is to find our *doppelgänger* and then model that person’s behavior to know ours, and vice versa, in the process shaping each other’s desires reciprocally” (HARCOURT, 2015, p. 145). A lógica *doppelgänger* produz um efeito de *looping*, moldando a subjetividade com base no gosto e nas preferências dos outros, com os quais interagimos, bem como opera na subjetividade dos outros com base naquilo de que gostamos e consumimos. Assim, ao mesmo tempo em que agrupa identidades comuns, essa nova racionalidade algorítmica faz circular um movimento de cisão recíproca na interioridade dos sujeitos *em relação*.

E, como vimos no decorrer da exposição, é no campo de uma performance verbal que essa relação se estabelece, levando-nos a colocar em palavras (e compartilhar) nossas ideias e pensamentos mais íntimos sobre os mais diversos

assuntos. Seja recomendando um filme ou compartilhando uma reportagem, seja “curtindo” um *post* alheio ou opinando sobre uma questão política, nossos movimentos estarão expostos diante do público que nos segue, formando não apenas uma narrativa sobre nós mesmos, mas, em igual medida, atuando sobre as preferências e desejos daqueles com os quais nos relacionamos. Um engajamento e uma configuração recíproca entre identidades semelhantes que, diante de uma infinidade de discursos, buscam proteger e reforçar a sua própria verdade.

Harcourt resgata o estudo de Erving Goffman sobre as instituições totais, na obra *Asylums*, de 1961, no qual este utiliza a noção de “mortificação de si”, o primeiro de quatro estágios de modelação da subjetividade. De modo geral, Goffman (1961) procurou desenvolver uma fenomenologia da estrutura do *self* dentro de instituições análogas, como o asilo, a prisão e o sanatório, objetivando identificar procedimentos e técnicas que demonstrassem como as relações de poder dentro de uma instituição produzem uma “carreira moral”. Nesse sentido, a mortificação de si opera no início dessa experiência, descolando o sujeito de sua identidade prévia, bem como reorganizando-o e ajustando-o.

A partir daí, Harcourt avança no argumento, sustentando que a análise de Goffman joga luzes sobre a nova condição expositória na era digital, sendo possível identificarmos os passos da estruturação fenomenológica que os sujeitos digitais experienciam atualmente. Conforme o autor,

Digital exposure is restructuring the self in ways that Goffman identified. We are experiencing a moral transformation, undergoing a moral career, becoming different moral agents. For many of us, the virtual transience has begun to mortify our analog selves – they are fading away like the image on an old Polaroid instant photo. [...] This new digital age has not only given birth to our *data doubles* – our second bodies – but is having profound effects on our analog selves. In combination, it is radically transforming our subjectivity – even for those, perhaps even more, who believe they have nothing to fear (HARCOURT, 2015, p. 232).

Por questões cronológicas, Harcourt possivelmente não teve acesso às *Confissões da carne* antes de seu lançamento em 2018 (três anos após o lançamento de *Exposed*), adotando, portanto, a noção de mortificação de si designada por Goffman, e não aquela que fora desenvolvida por Foucault, conforme analisamos na primeira seção. Ainda que entre as duas abordagens existam uma infinidade de semelhanças, principalmente naquilo que se refere ao deslocamento e reorganização da identidade ao nível das práticas, a obra de Foucault impõe uma particularidade inafastável: pois, nos procedimentos de verificação que levam o

homem a confessar e dizer de si diante dos outros, existe um vínculo fundamental entre a palavra e a verdade.

Nas práticas de mortificação de si que se configuram com a experiência cristã da carne, a ruptura com a identidade está ligada a um dever de exteriorização permanente de um discurso dirigido ao outro. Assim, a novidade da análise que ora propomos fica por conta da articulação entre a noção de uma mortificação de si na era digital – fundamentalmente atrelada a um “fazer falar”, a um exercício de confissão no qual a transformação de si se dá em função de uma manifestação da verdade – e a ascensão da extrema-direita no cenário político contemporâneo, impulsionada pela construção relacional de nossas identidades no âmbito das redes sociais.

Nessa perspectiva, em *Máquinas de ver, modos de ser* (2013), Fernanda Bruno desenvolve a noção de “regime de vigilância distribuída”, procurando dar conta da relação entre vigilância e subjetividade que emerge com o advento dessas novas tecnologias digitais. Para além do modelo do panóptico benthaminiano, conforme resgatado por Michel Foucault na genealogia das práticas disciplinares em *Vigiar e Punir* (2014), ou do modelo sinóptico de vigilância espetacular, desenvolvido por Thomas Mathiesen em *The viewer society* (1997), o conceito de vigilância distribuída procura compreender como os afetos e as subjetividades contemporâneas encontram no seu próprio monitoramento, no âmbito das tecnologias comunicacionais, todo um campo de prazeres, diversão e sociabilidade, que reconfigura o domínio das práticas de ver e de ser visto, intervindo de forma significativa nas ações e escolhas, tanto de indivíduos, quanto de populações.

Conforme Fernanda Bruno,

nem panóptico nem sinóptico, mas um modelo reticular e distribuído onde muitos vigiam muitos e onde muitos veem e são vistos de variadas formas. Algo como um *palinóptico*, para brincar com o radical grego *palin*, que designa processos de dupla via. Ver e ser visto ganham aqui sentidos atrelados à reputação, pertencimento, admiração, desejo, conferindo à visibilidade uma conotação prioritariamente positiva, desejável, que ressoa nos sentidos sociais que a vigilância assume hoje. Ser visto e ser vigiado, assim como ver e vigiar, são progressivamente incorporados no repertório perceptivo, afetivo, atencional, social, e associados a processos de prazer, diversão, sociabilidade (2013, p. 47).

No ciberespaço, as subjetividades encontram um campo fértil para a intensificação de uma relação consigo, tornando-se tanto mais visíveis quanto autônomas na produção de sua própria visibilidade. Inverte-se, desse modo, a

topologia da constituição do *self* que, na Modernidade, operava através do atravessamento contínuo do olhar do outro sobre si, e que abria um campo de visibilidade situado no *interior* do próprio indivíduo. Hoje, pelo contrário, conforme Fernanda Bruno, a subjetividade se constitui em sua *exteriorização*, “em que as esferas de cuidado e controle de si se fazem na exposição pública, no alcance do olhar, escrutínio ou conhecimento do outro” (2013, p. 67-68). A subjetividade se modula na relação com o outro, num mesmo movimento em que intensifica tanto sua visibilidade quanto sua vigilância.

E, quanto mais livres pareçam atuar, tanto mais tensionam-se essas relações interindividuais, aprofundando seus processos de subjetivação: pois, na constituição dessa nova experiência, que optamos por compreender enquanto uma mortificação de si na era digital, há uma dinâmica de *conversão* (HARCOURT, 2015), no sentido de um entregar-se à vigilância completa e à superexposição, tornando-se profundamente investido no emaranhado de um dispositivo que faz ver e falar, examinar e confessar.

Nesse processo, há uma relação dinâmica entre os usuários e o dispositivo onde operam essas performances narrativas, no qual se designa uma forma específica de produção de subjetividade num plano ontológico transindividual: práticas que estão distribuídas numa complexa rede de saberes informacionais, composta de algoritmos de monitoramento de dados, cuja coleta (*data mining*) e “perfilização” (*profiling*) constitui o parâmetro de eficiência do próprio dispositivo. De acordo com Frank Pasquale,

Search engines host billions of queries per day. They “answer” more and more of them without the asker ever having to click through to another site. They keep track of our friends, real and virtual. They find our entertainment. They rank and rate everything for us, from movies to doctors to hotels. [...] These new masters of media are more than just conveniences. Thanks both to their competence and our inertia, they often determine what possibilities reach our awareness at all. They are guides; they influence, sometimes quite profoundly, our decisions about what we do and think and buy (and what we don’t). They are revolutionaries (2015, p. 59).

Não apenas é preciso falar e mostrar, como também *desejado*: na medida em que tomamos o controle sobre a narrativa, construindo nossa identidade sobre a relação das tecnologias algorítmicas e das práticas confessionais, inauguramos também a possibilidade de performar o ideal de realização e desempenho do sujeito neoliberal, homem-esboço, especialista e inventor de si mesmo, rascunho de vida

imerso nas utopias do capital. Nesse sentido, conforme Pierre Dardot e Christian Laval (2016, p. 355), “Quando poder e liberdade subjetiva não são mais contrapostos, quando se estabelece que a arte de governar não consiste em transformar um sujeito em puro objeto passivo, mas conduzir um sujeito a fazer o que aceita querer fazer, a questão se apresenta sob uma nova luz”. Nesse arranjo de processos de normatização, o sujeito deve se empenhar plenamente na elaboração de sua identidade, por meio de uma exteriorização constante do cuidado de si, nas formas do aperfeiçoamento e desempenho *compartilhados*. É preciso racionalizar o desejo, no sentido de trabalhar a si mesmo em função de suas vontades e necessidades, e essa nova modalidade de subjetivação acaba por articular, no domínio das redes sociais, o compartilhamento e a exposição obscena do gozo e do ideal de sucesso, do imperativo do desempenho e da ubiquidade da vigilância generalizada.

E, conforme procuraremos desenvolver na próxima seção, essa procura por um “além de si” produzirá efeitos profundos na formação de grupos e movimentos políticos, especialmente no que se refere à ascensão de uma extrema-direita enraivecida e, em igual medida, revigorada. Sobre a nova estruturação do tecido social e do debate público, hoje escoado para a esfera digital, o cenário político contemporâneo (de maneira global) vem testemunhando a força do engajamento e da coordenação desses movimentos de extrema-direita nas redes sociais, bem como seus efeitos concretos, tanto na pauta quanto na execução de políticas públicas.

Na medida em que a construção da subjetividade opera no domínio de uma prática discursiva e narrativa sobre si mesmo, atrelada ao dispositivo algorítmico das redes sociais e, portanto, submersa numa série de atravessamentos externos, as escolhas que tomamos sobre questões políticas não poderiam se furtar à intervenção das mesmas técnicas e procedimentos. A dimensão confessional da era digital possibilitou tanto a intensificação de uma relação consigo mesmo, quanto a coleta de nossas informações, por meio dos cliques, da imagem e, sobretudo, da fala. E, nesse sentido, alguns grupos souberam aproveitar essa nova composição da subjetividade com uma finalidade política, observando, nas práticas de confissão das redes sociais, a oportunidade de extrair o mote discursivo necessário para a efetivação de uma determinada agenda: desse conjunto de confissões, ou daquilo que procuraremos chamar de *redes confessionais*, transbordou uma substância política que afirmou uma nova maneira de governar atualmente.

## Redes confessionais e a ascensão da extrema-direita

Essa transformação nos modos de subjetivação e nos fluxos de circulação das narrativas produziu um tipo de afeto fragmentário, desterritorializado, imediatamente digital, que não está na esfera do individual e, tampouco, no âmbito do coletivo, mas a partir do qual as identidades se constituem nas *relações simultâneas* que experimentam e estabelecem. Seguindo as pistas de Deleuze, em seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1990), texto no qual aponta para uma crise dos interiores, a partir o declínio dos dispositivos disciplinares – na medida em que a fábrica passa a permear o tecido social e as subjetividades testemunham uma nova experiência em suas práticas, não mais atreladas ao par binário massa-indivíduo –, esse afeto poderia ser caracterizado pelo seu aspecto de “dividualidade”. “Os indivíduos tornaram-se ‘*dividuais*’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (DELEUZE, 1990, p. 222, grifo nosso).

Ressaltemos que, por se tratar de um texto do alvorecer dos anos 90, não estavam em questão as redes sociais e as tecnologias digitais como as conhecemos hoje. No entanto, com o emergir das ferramentas algorítmicas de monitoramento e coleta de dados, a concretização de uma nova estruturação dos modos de subjetivação, ao modo da sociedade de controle deleuziana, restou evidente: pois a possibilidade de uma antecipação confortável do mundo aos próprios interesses, oferecida através da racionalidade algorítmica, tornou o usuário tributário de seu próprio e melhor mapeamento, bem como sujeito de suas práticas e interações. Estabelecem-se entre os elementos heterogêneos que compõem a rede social toda uma malha de relações cambiantes, sob o imperativo de interatividade que consolida a digitalização da vida social, e no qual os sistemas informáticos passam a ser encarregados sobre as decisões da vida cotidiana (SADIN, 2015).

Essa circulação de um afeto fragmentário, na forma de uma dividualização, corresponde, nesse sentido, a uma duplicação do indivíduo, à sua *dividualização*, através de uma aproximação entre o âmbito do individual e aquilo que pertence a esfera do *perfil*. Conforme Pablo Rodríguez, os indivíduos já não poderiam ser considerados “individuais” no reino da informação,

pero lo que los hace individuos al término del proceso será el resultado de alguna suerte de 'dividucción': transformación de individuos en datos y recomposición posterior que da como resultado otro individuo relacionado, pero en principio no igual al individuo antes de ser transformado (2019, p. 453).

Os objetos individuais – ou seja, os *perfis* –, que compõem uma esfera imediatamente digital, são o resultado, ou efeito, dessas combinações e interações, desses processos de disseminação, dissolução e recomposição. Assim, ao passo em que o indivíduo encontra uma nova maneira de intensificar a relação consigo e modelar sua própria narrativa, confere anuência a um sistema algorítmico de predição de comportamentos, que produz, a partir desse vínculo, um conhecimento aprofundado sobre sua existência na forma de um *perfil*.

A interioridade direciona-se, dessa forma, aos signos externos, procurando realizar sua imagem sob o olhar engajado de seus seguidores e modulando sua conduta de acordo com um *feedback* de retorno. Algo como um olhar-se à distância, um alheamento do ser consigo mesmo, que encontra sua materialidade no *perfil* digital. E essa nova subjetividade, composta de uma série de relações, acaba por colocar em questão a produção de processos políticos de constituição de uma nova classe de entidade coletiva, na medida em que possibilita o emergir de um ativismo político, ao modo de uma *viralização*: processo de contágio específico dos *perfis* do século XXI.

Como lugar activo de um modo de subjetivación, los perfiles constituyen un público que no coincide con los individuos, que está tramado por singularidades a la vez gestionadas por la información y la comunicación; 'físicamente separados', pero informacionalmente constituidos. El contagio del siglo XXI no es la conexión entre varias entidades ya constituidas, como en el siglo XIX, sino que esas entidades (los perfiles) se construyen a través del contagio. Esto quiere decir que las afecciones y emociones que se manifiestan en una viralización no emanan de 'individuos', sino que están tramadas en una dividualidade colectiva tramada a su vez en redes digitales (RODRÍGUEZ, 2019, p. 469).

Surge daí uma política do dividual, configurada sobre o isolamento de segmentos opostos e seleção de informações por rupturas de padrões (através dos algoritmos), de modo a organizar grupos razoavelmente coesos que consomem e *viralizam* uma ou outra verdade sobre determinado assunto.

Não estamos, portanto, apenas diante de uma nova forma de constituirmo-nos enquanto sujeitos, mas também diante da construção de uma nova esfera pública, composta por indivíduos digitais, sejam eles correspondentes a pessoas reais ou a perfis falsos. No mar dos contágios, em que todos são *perfis*, uns

direcionam os outros em determinados sentidos, "lo que en los hechos significa una instrumentalización de esta nueva forma técnico-política por parte de los espacios políticos tradicionales [...]" (RODRÍGUEZ, 2019, p. 470).

Não nos parece, desta perspectiva, que estejamos diante de uma maior dissolução das relações sociais: pelo contrário, as redes sociais – que nesse caso optamos por denominar redes *confessionais* –, buscam extrair palavras por meio de um “fazer dizer”, dissolvendo as dimensões do segredo e da intimidade através de práticas confessionais exteriorizadas diante de uma grande audiência. Essa interação na esfera digital, através de *tweets*, *selfies*, *stories* e *posts*, reconfigura a vida pública e a participação política por meio de uma compulsão à fala generalizada, ora ancorada a esses novos modos de comunicação, gerando “novos coletivos e novos processos de transformação social cujo sujeito político está em construção [...]" (RODRÍGUEZ, 2015, p. 63).

Os líderes da nova direita global aproveitaram essa energia – ou sinergia – proveniente da *viralização*, que expressa a nova forma de constituição do coletivo na era digital. Invocando a figura de determinados inimigos – comunistas, homossexuais, imigrantes, professores, etc. –, souberam escoar e direcionar um conjunto de frustrações e ressentimentos que permeavam – e ainda permeiam – a sociedade, constantemente assolada por escândalos de corrupção, pelo crescimento da desigualdade e da violência, dentre tantos outros. Pautaram suas agendas políticas sobre esses alvos e não apenas impulsionaram, como normalizaram o engajamento e a mobilização de seus fiéis seguidores de maneira constante.

Ir a um protesto hoje em dia, como sabemos, não se resume apenas ao ato de participar fisicamente da manifestação: é preciso postar uma foto, compartilhar com os amigos, de modo a realizar, diante dos outros, a idealização daquilo que somos, ou do que queremos ser. Compartilhar é contar uma história, é confessar posicionamentos e opiniões sob o olhar atento de nossos seguidores, modelando nossa subjetividade e, ao mesmo tempo, impelindo à circulação de um procedimento recíproco, criando, assim, uma *comunidade de perfis* (RODRÍGUEZ, 2019, p. 471). Com a seleção algorítmica de uma interação personalizada, que remete a atenção àqueles com os quais mais nos relacionamos nas redes sociais, a tendência dessas comunidades de perfis é o isolamento em grupos, ou “bolhas”, que compartilham de pontos de vista semelhantes sobre determinados assuntos. De modo que as práticas de mortificação de si, reiteradas cotidianamente, alimentam

essas redes profissionais, produzindo padrões discursivos a respeito de temas políticos, como no recorte ora analisado.

Nesse sentido, a personalização das ofertas de informação, produtos e serviços nas redes sociais – através do *datamining* e da criação de *perfis* –, para além de trazer um maior conforto e praticidade aparentes, facilita a colonização dessa nova esfera pública por parte de empresas privadas, o que, conforme Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2015, p. 38), devemos investigar nessa era de uma “governamentalidade algorítmica”, sob pena de que essas formas de imunização informacionais nos levem a uma radicalização das opiniões e ao desaparecimento do debate público. A infraestrutura do capitalismo digital torna altamente rentável a produção e circulação de narrativas falsas que atraíam cliques, pois o lucro dessas plataformas provém, justamente, de uma “economia da atenção”. Estrategistas digitais, aliados a determinados interesses, produzem veículos informacionais que se sustentam e prosperam exclusivamente com base na atenção e nos cliques gerados, seja através de notícias falsas, seja a partir de frases estúpidas ditas por um ou outro ator político. Quanto mais curtidas e compartilhamentos, quanto mais visualizações e acessos, mais os anunciantes veem suas marcas disseminadas e, conseqüentemente, alimentam a rentabilidade e a monetização dessas plataformas.

Alguns meses após as eleições norte-americanas de 2016, que elegeram Donald Trump à presidência e modificaram profundamente a forma de fazer política mundo afora, o co-fundador do Twitter, Ev Williams, em entrevista publicada pelo jornal *The New York Times*, em 20 de maio de 2017, pediu desculpas pelo papel desempenhado pela plataforma, que ajudou a criar um “ecossistema” de veículos de comunicação que obtém sua fonte de lucro com base na atenção. “Isso é o que nos torna mais burros e Donald Trump é um sintoma disso [...] Citar os tuítes de Trump ou a última e mais estúpida coisa dita por qualquer candidato político, ou por qualquer pessoa, é uma maneira eficiente de explorar os instintos mais baixos das pessoas. E isso está contaminando o mundo inteiro”.

No contexto brasileiro, essas redes são alimentadas por um aparato econômico e governamental, como no caso dos disparos em massa de *fake news*, financiados por empresários e coordenados por assessores parlamentares e influenciadores digitais, vinculados ao governo de Jair Bolsonaro, que influenciaram o curso das eleições presidenciais de 2018, bem como continuaram a

operar posteriormente. O denominado “gabinete do ódio” – que em muito faz lembrar o “Ministério do Amor”, retratado na sociedade distópica de 1984, de George Orwell – compõe um dos pilares da política “bolsonarista”, construindo verdades alternativas e produzindo narrativas negacionistas, com o objetivo de mobilizar, constantemente, seu núcleo de apoiadores, através de uma relação dinâmica que deles procura extrair uma confissão: a circunscrição, por meio de palavras, de todos aqueles considerados “inimigos”, bem como, em igual medida, a circulação de um afeto que *deseja* a supressão de toda e qualquer alteridade. Aí reside, a nosso ver, a matéria-prima da extrema-direita global, e não apenas brasileira: a sedução constante dos afetos e a mobilização de um desejo de morte na direção de alvos determinados, tendo por base uma estrutura digital algorítmica que lhes permite alcançar usuários específicos. Tudo aquilo que o “inimigo” disser servirá de mote a partir do qual extrair um desejo oposto, configurando, assim, a coesão de um mesmo discurso, bem como a impulsão e a pulverização de uma mesma agenda política dentre redes de perfis semelhantes.

Dessa forma, as *fake news*, por si sós, não constituem, o declínio das democracias ocidentais. Como bem questiona Evgeny Morozov (2018, p. 183)

Será a crise das *fake news* a causa do colapso da democracia? Ou seria ela só a consequência de um mal-estar mais profundo, estrutural, que está em desenvolvimento há muito tempo? Como é impossível negar a existência de uma crise, a pergunta que toda democracia madura deveria estar se fazendo é se sua causa são mesmo as *fake news* ou é provocada por algo completamente diferente.

Conforme procuramos argumentar ao longo desse estudo, parece-nos que a crise das democracias ocidentais está atrelada, fundamentalmente, tanto à estruturação de uma nova esfera pública, quanto à normalização de práticas de mortificação de si, de *profiling*, no espaço dos grandes templos virtuais, ou daquilo que denominamos de rede confessionais. Seria precipitado, nesse sentido, apontarmos exclusivamente para o fenômeno das *fake news*, e nos furtarmos a uma análise dos modos de subjetivação que compõem as técnicas de si, no âmbito das redes sociais – que, longe de dessubjetivar, impulsionaram procedimentos de hipertrofia das subjetividades através de uma convocatória à fala, modelando-a em sua interatividade com os demais.

Houve, portanto, um tensionamento das relações consigo e do cuidado de si na esfera digital, articulado diante do registro da palavra e da verdade, num dever

de exteriorização permanente em direção ao outro, por meio de uma performance narrativa – de uma confissão. Pois a verdade, na era das redes confessionais, é qualquer coisa que atraia muitos olhares, produzindo uma nova maneira de ser e de pertencer, de expressar opiniões e compartilhá-las, bem como um novo modo de agir politicamente e de governar condutas.

## Conclusão

Nosso trabalho buscou desenvolver, a partir do pensamento de Michel Foucault – e, principalmente, com o lançamento do último volume de *História da sexualidade (As confissões da carne)* –, uma abordagem contemporânea sobre as práticas de si na era digital e a ascensão da extrema-direita no cenário político atual.

Procuramos demonstrar que a experiência de si nas redes sociais produziu uma nova forma de ativismo político, bem como uma nova maneira de governar, profundamente vinculada à normalização de práticas de mortificação de si, que reconfiguram a identidade através de um chamado à fala. Nesse sentido, o uso de nossos dados facilitou tanto a modulação do *self*, quanto sua posterior canalização em grupos de perfis semelhantes, permeando as práticas comunicacionais e organizando aquilo que denominamos de redes confessionais.

A partir do referencial teórico analisado, procuramos compreender esse processo de mortificação de si – facilitado com o advento das redes sociais, dispositivos que nos convocam a ver e falar, a construir nossas verdades através de uma prática de confissão –, atualizada diante de novos termos. Ao passo em que essas novas estruturas de subjetivação emergiram, vimos ressurgir uma extrema-direita revigorada e engajada, que soube explorar esses aspectos e organizá-los a seu favor, ditando os rumos da política global e atualizando discursos que, até então, pareciam adormecidos. Na medida em que as relações consigo foram tensionadas, no domínio das redes sociais, transbordou uma substância política da qual não tínhamos conhecimento, e que colocou em xeque a estabilidade das democracias ocidentais.

Assim, procuramos avançar no argumento, objetivando apontar para a estreita relação entre as práticas de si e os procedimentos de veridicção na era digital, e buscando, na articulação entre a palavra e a verdade, colocar em questão

a ascensão da extrema-direita no cenário político contemporâneo, impulsionada pela construção relacional das identidades no âmbito das redes sociais.

## Referências

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In: Conversações*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 2. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Preface. *In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. The Anti-oedipus. Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press, 1983, pp. XI-XIV.

GOFFMAN, Erving. *Asylums*. Essays on the social situation of mental patients and other inmates. New York: Anchor Books, 1961.

HARCOURT, Bernard. *Exposed: desire and disobedience in the digital age*. Harvard: University Press, 2015.

MATHIESEN, Thomas. *The viewer society: Michel Foucault's "Panopticon" revisited*. *In: Theoretical criminology: an international journal*, v. 2, n. 1 (1997), p. 215-232.

MOROZOV, Evgeny. *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

PASQUALE, Frank. *The black box society: the secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press, 2015.

RODRÍGUEZ, Pablo. *Las palabras en las cosas*. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas. 1. Ed.. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2019.

RODRÍGUEZ, Pablo. Espetáculo do dividual: tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais. *In: Tecropolíticas e vigilância. Revista ECO-pós*, v. 18, n. 2 (2015), p. 57-68.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? *In: Tecropolíticas e vigilância. Revista ECO-Pós*, v. 18, n. 2 (2015), p. 36-56.

SADIN, Eric. *La vie algorithmique*. Critique de la raison numérique. Paris: Éditions L'Échappée, 2015.

STREITFELD, David. *The internet is broken: @ev is trying to savage it*. The New York Times, New York, May 20, 2017.

*Recebido em: 03/08/2020.*

*Aprovado em: 10/08/2020.*

*Publicado em: 15/08/2020.*