

# Espectáculo do Dividual: Tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais

The Spectacle of the Dividual:  
Technologies of the self and distributed  
surveillance on social networks

## Pablo Esteban Rodriguez

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (CONICET). Autor de *História da informação* (Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012) e co-editor do *Al gran pueblo argentino, salud*.

**E-mail:** manolo1416@yahoo.com

## Tradução:

## María Sandra Arencón Beltrán

Doutoranda em Comunicação e Cultura pela UFRJ.

**E-mail:** sandratrabajo86@hotmail.com

**SUBMETIDO EM:** 30/05/2015

**ACEITO EM:** 10/08/2015

## DOSSIÊ

### RESUMO

Este artigo tenta demonstrar que um dos aspectos mais importantes da vigilância na atualidade é sua relação com novos modos de subjetivação que alteram as definições de público, o privado e o íntimo. Para isso recorreremos às noções de sociedades de controle e dividual trabalhadas por Gilles Deleuze. Nas sociedades de controle manifestam-se lógicas já presentes na vida social, como a do espetáculo (Guy Debord) ou a da teatralidade das interações cotidianas (Erving Goffman), mas entrelaçadas com tecnologias digitais, no caso particular das redes sociais. O resultado deste novo vínculo entre vigilância, tecnologia e subjetividade, no âmbito do terreno do dividual, é uma vigilância distribuída e imanente (Fernanda Bruno) que se faz evidente na definição do perfil, tanto desde o ponto de vista dos usuários destas redes como desde os sistemas de vigilância, como pode ser visto no caso Snowden.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espectáculo; Eu; Dividual; Vigilância distribuída; Perfil.

### ABSTRACT

This article tends to demonstrate that one of the most important aspects of surveillance today is its relationship with new ways of subjectification that alter the definitions of publicity, privacy and intimacy. We turn to Deleuze's concepts such as control societies and dividual. In these notions some logics already present in social life are shown, as the logic of spectacle (Guy Debord) or the logic of the theatricality of face-to-face everyday interactions (Erving Goffman), but in this case they are intertwined with digital technologies, especially in the case of social networks. The outcome of this new bond between surveillance, technology and subjectivity, within the realm of the dividual, is a distributed and immanent surveillance (Fernanda Bruno) that becomes evident in the definition of profiling, from the point of view of the users and also from the surveillance systems, as it can be seen in Snowden's case.

**KEYWORDS:** Spectacle; self; dividual; distributed surveillance; profile

## INTRODUÇÃO

**E**m *As grandes cidades e a vida do espírito*, publicado pela primeira vez em 1903, George Simmel, uma das figuras centrais do campo da sociologia da cultura, escreve que nas metrópoles da época, a “brevidade e a raridade dos encontros” faz com que “a tentação de se apresentar do modo o mais característico, acentuado, compacto fique muito mais forte do que onde um se encontrar longa e freqüentemente propicia aos outros uma imagem inequívoca da personalidade” (Simmel, 1986, p. 167, tradução nossa). Quando nos interessa estabelecer um contato com o outro, disse o sociólogo alemão, devemos compor uma personagem que seja justamente o mais parecido à própria personalidade, pois não há tempo nem espaço para ela se desdobrar.

O presente artigo trata, justamente, da composição de personagens na vida social, não em grandes espaços urbanos, mas no ciberespaço. Para isso é proposto um caminho teórico no qual se entrelaçam espetáculo e vigilância em torno de certas transformações nos modos de subjetivação, termos, todos eles, derivados do pensamento de Michael Foucault, mas também e sobretudo das propostas realizadas por Gilles Deleuze para atualizar a teoria foucaultiana. A hipótese que guia esse caminho é a seguinte: as sociedades de controle, que na interpretação de Deleuze rearticulam o triângulo vigilância-tecnologia-subjetividade tal como Foucault o imaginou, apoiam-se num tipo de relação social denominada por meio do termo *dividual*, e que nele são resumidos velhos modos de interpretação da vida na sociedade (a teatralidade, o espetáculo) sob um novo território de exercício das relações de poder.

A pretensão deste trabalho é contribuir com os estudos críticos da vigilância, que aumentam na proporção do crescimento vertiginoso de seu objeto de estudo, com uma visão ancorada nos seus aspectos culturais, e mais especificamente na sua relação com os modos contemporâneos de subjetivação. Nesse sentido, nosso pressuposto é que vivemos numa época de transformações consideráveis no nível das subjetividades, que desestabilizam nossas ideias acerca do sujeito, do indivíduo e da pessoa; portanto, imediatamente, nos obrigam a alterar as definições de publicidade, privacidade e intimidade. A partir daí, numa sequência lógica, se faz patente que a vigilância adquire novos contornos na medida em que surgem novas respostas às velhas perguntas: o que se observa, o que se invade, o que é, em definitivo, estar vigiado, ao serviço de quem se vigia, quem vigia e quem é vigiado.

### 1. Vigilância e Espetáculo

Na perspectiva de Simmel (1986), a grande cidade é um espetáculo de tipo teatral, pois provoca no sujeito a necessidade de compor uma personagem que seja em si mesma “acentuado, compacto”. No entanto, na perspectiva de Foucault, está claro que o fenômeno da vigilância moderna começa precisamente quando a lógica do castigo abandona a do espetáculo. Numa passagem de *Vigiar e punir* (1996), muito citada nos estudos da vigilância, Foucault afirma que o modelo do *Panóptico* de Bentham conseguiu inverter o espetáculo tal como o concebiam os antigos, onde muitos observavam a poucos, para consagrar ao encarceramento como tecnologia privilegiada de poder, onde poucos, às vezes um só e outras vezes ninguém, observava a muitos (Foucault, 1996, p. 219, tradução nossa). Além da observação, quer dizer, do nível da visibilidade, é preciso salientar que existem no mínimo outros dois eixos centrais nos quais se baseia a eficácia do *panoptismo*: de um lado, a possibilidade de registro cres-

cente das atividades vigiadas com vistas a seu controle e modificação em função de uma norma; e, de outro, a ambição de uma reforma moral que converta os sujeitos primordialmente em seres trabalhadores, de acordo com as exigências do capitalismo do século XIX.

O campo dos estudos sobre a vigilância contemporânea retoma muitas vezes esse aspecto da teoria foucaultiana para salientar algumas das suas limitações, quando é aplicada ao mundo atual. A primeira é que, no que diz respeito ao registro de dados, uma mudança quantitativa enorme produziu-se nas últimas três décadas, se transformando-se numa mudança qualitativa; assim, mais que *surveillance*, assistimos a uma época de *datavillance*, data vigilância (Lyon, 1994; Clarke, 1988; tradução nossa). A segunda, inspirada na análise dos conhecidos programas televisivos de estilo Big Brother, concerne ao regime de visibilidade contemporâneo, onde não se trata de poucos inspecionando muitos, senão muitos inspecionando poucos, no que se conhece como o *sinóptico* (Mathiesen, 1997). Finalmente, outra objeção à perspectiva foucaultiana, desde o ponto de vista histórico-conceitual, provém do fato de que não é certo que a lógica do espetáculo, da teatralidade, tenha estado ausente durante os anos de maior vigência das sociedades disciplinares. (Smith, 2008). Por outro lado, mesmo entre os autores que seguiram a hipótese deleuziana sobre as sociedades de controle sem se dedicarem por completo à questão da vigilância, também entendem que o espetáculo constitui uma etapa que se quer ‘intermediária’ entre disciplina e controle (Lazzarato, 2001; tradução nossa).

Não é possível então furtar-se de citar o livro clássico de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo* (2008), na busca de pistas para compreender a lógica atual da vigilância. A sociedade do espetáculo é aquela em que “tudo o que antes se vivia diretamente, se afasta agora numa representação” (primeira tese). “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, midiaticizada através de imagens” (tese 4) (Debord, 2008, p.32; tradução nossa). E mais adiante Debord afirma que existe uma “exterioridade do espetáculo a respeito do homem ativo” pois “seus próprios gestos já não pertencem mais a ele, mas a outro que o representa”. Neste processo, “o espectador não se sente no seu lugar em parte nenhuma, porque o espetáculo está em todas” (tese 30) (Debord, 2008, p.40.).

Haveria, então, um novo tipo de relação entre vigilância e espetáculo, diferente da prevista por Foucault. O *sinóptico* e a sociedade do espetáculo seriam figuras convergentes na hora de descrever o surto das camadas de representação, segundo Debord, que começam a agregar entre os sujeitos. Em ambos os casos, a inspiração provém dos meios massivos de comunicação. Todavia, tanto a perspectiva de Smith (2008) sobre o vínculo entre castigo e cultura nos tempos disciplinares, como a observação de Simmel com a qual iniciamos este artigo, levariam o problema do espetáculo até uma zona especificamente teatral, na qual a composição de personagens é algo que pertence a toda vida social, ao menos nas sociedades modernas. Simmel afirmava que na grande cidade todos devemos ter uma imagem. Debord esclarece que, na realidade, nas relações sociais, não há outra coisa senão imagens, mas com a ressalva de que essas imagens estão sempre sendo representadas por outros, e que isso, impede “viver algo diretamente”. Pretendemos então abrir uma via diferente de análise deste problema.

## 2. Intimidade e Teatralidade

Smith destaca que o sociólogo norte-americano Erving Goffman “vê a base de uma compreensão da vida social como uma série de encontros ritualizados face-a-face, onde o estatuto sagrado do si mesmo (self) é continuamente reafirmado”, seguindo o caminho da teoria de Émile Durkheim (Smith, 2008, p.19; tradução nossa). E teríamos que adicionar: tomando como modelo o encarceramento disciplinar que Foucault tinha excluído da lógica do espetáculo, ao menos teatral. Ao longo da sua vasta obra, Goffman, em vez de ver o encarceramento como sendo o controle do corpo, dos movimentos e gestos, do espaço e do tempo, tal como demonstrado por Foucault, observou o que ele mesmo nomeou de “as instituições totais”: todos jogando, atuando, compondo uma obra. Já não se trata da grande cidade, como em Simmel, nem dos meios massivos de comunicação, como em Debord; é o próprio encarceramento o que virou cenário de um espetáculo. Mas como trata-se da vida social, os espetadores são ao mesmo tempo atores. Parafraseando Debord, o “homem ativo”, nesta perspectiva teatral, o é na medida em que consegue que seus gestos lhe pertençam, que sua atuação seja convincente e que seja coerente com o que está percebendo.

A teoria de Goffman se torna desse modo essencial, pois desloca a relação entre imagem e pessoa para o campo de construção da subjetividade, mais que para o das representações sociais, no sentido amplo. Para o sociólogo norte-americano, o significado original de pessoa é a máscara: portanto, personificar um papel significa vestir-se, disfarçar-se, cobrir o que você é com o que deveria ou gostaria de ser. Mas, “na medida em que esta máscara representa o conceito que nós formamos de nós mesmos – o papel que nos esforçamos para viver –, esta máscara é nosso ‘si próprio’ mais verdadeiro, o eu que quiséramos ser” (Goffman, 1989, p.31; tradução nossa). A máscara não é, então, algo que oculta, e o indivíduo não é possuidor de uma interioridade própria, irrepetível, senão se transformar num ator e criar um personagem. Se o personagem se alcança, segundo Goffman, terá sido construído um “si próprio” (self), que é a representação que o personagem brinda aos outros para que se esqueçam de que é um personagem. Disse Goffman: “Uma cena montada corretamente e representada conduz o auditório a atribuir um ‘si próprio’ ao personagem representado, mas esta atribuição –este ‘si próprio’– é um *produto* da cena representada, e não uma causa dela” (Goffman, 1989, p.268; tradução nossa). Ou seja, a partir do olhar dos outros personagens, se a figuração é eficaz, o “si próprio” passa a ser a coincidência entre o ator e o personagem, do mesmo modo que os outros são às vezes personagens e público.

Dessa forma, a vigilância, ainda nos espaços de encarceramento, não compromete unicamente os supostos vigiados, mas a todos os implicados nos vínculos sociais. Trata-se de um tipo de vigilância menos “de fora” que “para dentro”, ou “entre todos”. Desde que sempre exista um tipo de normalização em tais processos, pois trata-se de ajustar um “si próprio” numa negociação entre o que se pode figurar e o que se espera dessa figuração, mas o vetor da visibilidade não corre num só sentido, mas em vários. Mas, aliás, essa perspectiva teatral dos espaços de encarceramento, do castigo e da vigilância, de Simmel e Goffman a Smith, permite repensar as categorias do íntimo, do privado e do público, todas elas eixos centrais da construção moderna das subjetividades.

Nesse sentido, é fundamental a referência ao trabalho de Paula Sibilia (2008), que afirma que no ciberespaço, seja no Facebook ou no Twitter, no Instagram ou nos blogs, ou em qualquer tipo de redes sociais, o eu se transformou em um “show” e a intimidade transformou-se em um espetáculo (Sibilia, 2008). Isso supõe uma transformação considerável da vigilância por várias razões. A primeira é que, de certo modo, inverte-

se a matriz foucaultiana do vínculo entre tecnologia, vigilância e subjetividade. Efetivamente, Foucault considerava que a vigilância exercida desde o panoptismo (entendido como a extensão do modelo panóptico a formas de socialização diferentes da administração explícita do castigo) implicava, no fundo, a promessa de que o sujeito vigiado pudesse vigiar a si mesmo e, desse modo, gerar-se um interior, uma alma, submetida a um trabalho sobre si introspectivo. Pelo contrário, se as subjetividades, nas redes sociais, procedem exteriorizando justamente aquilo que constituiria sua intimidade ou sua privacidade, essa autovigilância é compartilhada socialmente e o interior subjetivo passa a ser unicamente o valor agregado daquilo que se exhibe.

A segunda transformação trata das definições mesmas da autenticidade suposta daquilo que antes “ocultava-se”, ou pertencia ao âmbito interno. Obras como a de Goffman apontam, entre outras coisas, o descarte da possibilidade de que se entenda a exibição da interioridade como uma frivolidade, um fenômeno trivial que não merece maiores análises. De fato, merece análise porque se trata de uma das mais novas tendências do mundo contemporâneo e diz respeito às ideias de sujeitos vigentes nos séculos XIX e parte do XX. A imagem mesma de uma interioridade privada, íntima, é uma construção moderna; mas, aliás, se a vida social consiste, como mostra Goffman, num teatro onde se brinca com a criação de um “si próprio”, é preciso salientar que não são as redes sociais que levam a intimidade a se divulgar, mas sim que os dispositivos que cuidavam dessa intimidade se encontram entrelaçados com outros que a usam como valor de exibição. Assim, as redes sociais seriam, em todo caso, o cenário onde se expressa essa mudança nas condições de criação de subjetividades, e pelo qual fica claro que a imagem na construção do eu, essa imagem tão desdobrada pela psicanálise, em especial na versão de Jaques Lacan, não se encontra no interior nem na superfície do indivíduo; se encontra mais bem difusa no curso da ação social<sup>1</sup>.

A terceira transformação da vigilância que queremos ressaltar é a consequência da confrontação dessas novas realidades com os três níveis antes expostos do *panoptismo*: o dos registros feitos dos indivíduos, o do regime de visibilidade vigente (*panóptico*, *sinóptico*, *banóptico*, segundo o termo de Didier Bigo) e o do tipo de teatralidade implicado na vigilância. Essa confrontação requer que se lance mão de um conceito fundamental da filosofia de Gilles Deleuze, não demasiadamente destacado pelos comentadores e muito presente no seu texto sobre as sociedades de controle: o do *dividual*. “Quando considerarmos que o corpo do indivíduo foi construído através da noção de um espaço de confinamento e que Deleuze vê claramente que esses lugares estão chegando ao seu fim, então é evidente que deveria surgir um novo sujeito” (Muir, 2012, p.267; tradução nossa).

### 3. O dividual I: novas tecnologias do eu

As sociedades disciplinares têm dois pólos: a firma, que indica o indivíduo, e o número de matrícula, que indica sua posição numa massa (...). Nas sociedades de controle, pelo contrário, o essencial não é uma firma nem um número, mas uma cifra: a cifra é uma senha, enquanto as sociedades disciplinares são regulamentadas por palavras de ordem. A linguagem digital de controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou à recusa. Já não nos encontramos ante o par massa-indivíduo. Os indivíduos se transformaram em “dividuais”, e as massas, em amostras, dados, mercados ou bancos (Deleuze, 1999, pp.107-108; tradução nossa).

<sup>1</sup> Na literatura especializada recuperou-se nos últimos anos o conceito de *extimidad*, originalmente apresentado por Jacques Lacan em *La ética del psicoanálisis*, ampliado por Jacques-Alain Miller e aplicado à temática deste artigo por Serge Tisseron (2001). Ver Sibilia, 2008.

Segundo essa definição, o *dividual* corresponderia à parte do indivíduo que compõe o mundo digital e que se relaciona, por sua vez, com os dados no nível global, o rosto digital das massas. Como afirma Muir (2012, p.267), Deleuze “fala sobre a possibilidade de uma decomposição do indivíduo mediante ‘uma divisão de cada um dentro de si’ neste novo paradigma de controle”. Todavia, antes do *Post scriptum sobre as sociedades do controle*, o termo *dividual* tinha sido utilizado por Deleuze em outro sentido. Em *A imagem-movimento* (2004), um dos seus livros consagrados ao cinema, escreve: “O afeto é indivisível e sem partes; mas as combinações singulares que integra outros afetos humanos formam, por sua vez, uma qualidade indivisível, que não se dividirá senão mudando de natureza ‘dividual’” (Deleuze, 1984, p.146; tradução nossa). Um pouco antes, em relação à imagem no cinema de Serguei Eisenstein, Deleuze se referia a “uma nova realidade que poderíamos chamar de *dividual*, unindo diretamente uma reflexão coletiva imensa com as emoções particulares de cada indivíduo, expressando finalmente a unidade da potência e da qualidade” (Deleuze, 1984, p. 137; tradução nossa). Finalmente, no platô 11, sobre o ritornelo de *Mil platôs* (com Felix Guattari), ele escreve: “é preciso que uma multidão esteja plenamente *dividual*, mas não por individuações de grupo, que não se reduzem à individualidade dos sujeitos que a compõem”, onde essas individuações compõem “o um-multidão ou o *Dividual*” na medida em que se constituem “não segundo as pessoas, mas pelos afetos que simultânea e sucessivamente experimenta(m)” (Deleuze e Guattari, 1994, p.345; tradução nossa).

Por um lado, então, o *dividual* corresponde aos afetos e por sua vez à “imagem desterritorializada”, como diz explicitamente Deleuze, como um lugar diferente do individual e do coletivo, como um reino, um domínio ou um nível em que se trama outro modo de existência. Mas, por outro lado, no marco da sua reflexão sobre as sociedades de controle, o *dividual* resulta espalhado no digital e está à serviço de um novo tipo de “vigilância a céu aberto”. Numa primeira definição, poder-se-ia dizer que o *dividual* é tudo aquilo que constitui os indivíduos, mas não indivíduos como tais, senão espécies de duplos, ou em todo caso partes de si mesmo que são compartilhadas por outras regiões *dividuais*, relacionadas com indivíduos. Essa *dividualidade* está conformada por afetos que não são individuais nem coletivos, mas que são sim imediatamente digitais. Parece-nos que essa definição ajusta-se em boa medida aos modos de subjetivação nas redes sociais, modos que alteram a relação entre o individual e o coletivo, redefinindo o íntimo e o privado.

Um dos primeiros autores a salientar o vínculo entre modos de subjetivação, tecnologias e meios de comunicação é Lucien Sfez, em sua *Crítica da comunicação* (1995), cuja publicação original em francês é de 1988, isto é, um tempo no qual ainda não existia a *World Wide Web*. Ali, Sfez afirma que uma série de saberes provenientes da cibernética e da teoria dos sistemas puseram a ponto tecnologias do espírito, entendidas como “procedimentos para colocar em ação a comunicação pela tecnologia” (Sfez, 1995, p.21; tradução nossa), que podem se agrupar em quatro imagens-força: a rede, o paradoxo, a simulação e a interatividade. Tomando como base o famoso livro de Sherry Turkle, *O segundo eu*, Sfez afirma que essas tecnologias estão acompanhadas por tecnologias do *self* que mostram “uma prática social total, delirante, na qual adolescentes e adultos intercambiam seu corpo e seu espírito com a máquina” (Sfez, 1995, p.346; tradução nossa).

Acreditamos que o enfoque de Sfez se aproxima, embora seja pela menção explícita do mesmo conceito, ao que Foucault desenvolveu como “tecnologias do *self*”, nas

conferências de 1982, na Universidade norte-americana de Vermont. Essa perspectiva nos conduz diretamente aos modos de subjetivação num sentido estritamente comunicacional. Foucault (2008) distingue ali quatro tipos de tecnologias, entendidas como “técnicas específicas que os homens utilizam para entender-se a si mesmos”: as tecnologias de produção para as coisas, as tecnologias da significação para os signos, as tecnologias de poder para os sujeitos e, por último, as tecnologias do eu<sup>2</sup>,

(...) que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria e com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade (Foucault, 2008, p.48; tradução nossa).

Os exemplos que Foucault utiliza remetem aos antigos gregos, em especial a certas técnicas ascéticas relacionadas à escritura como modo de conhecimento de si mesmo. Sfez, em contrapartida, sustenta que as tecnologias do espírito (a rede, o paradoxo, a simulação e a interatividade) encontram-se ativadas num novo modelamento do *self*, onde a comunicação, através das metáforas da rede – o paradoxo, a simulação e a interatividade (tecnologias do espírito) – ocupa o primeiro plano. É claro que Sfez refere-se ao imaginário da comunicação através das tecnologias digitais e que não leva em conta, por razões temporais, as práticas comunicacionais das redes sociais da base digital. Mas também parece evidente que a identificação desses nós imaginários tem sido muito precisa porque todas essas figuras compõem na atualidade aspectos centrais dessas práticas.

Sustentamos, então, que pode existir uma convergência entre as três perspectivas acerca do si mesmo (*self*): a de Goffman, segundo a qual a vida social consiste num espetáculo teatral baseado na composição de personagens que oferecem uma imagem de personalidade; a de Foucault, segundo a qual os indivíduos se fazem “a si mesmos”, sozinhos ou com ajuda dos outros, a partir de operações que os transformam para alcançar algum estado espiritual específico; e a de Sfez, segundo a qual essa modelagem de si mesmo se realiza por meio da comunicação tecnológica, onde conflui a interatividade e a simulação, em particular, como bastidores de um novo modo de subjetivação.

Analisadas segundo essa convergência, as identidades nas redes sociais seriam o produto das operações de subjetivação baseadas na interatividade e na simulação digitais que geram transformações nos *si mesmos* segundo cânones performativos. Propomos, então, considerar aos *si mesmos* de *Facebook*, *Twitter*, *Orkut*, *MySpace* etc.; os perfis, as fotos, os relatos, a explosão da opinião (o que falou tal pessoa hoje, o que respondeu a outra, etc.), a exibição da vida cotidiana e da vida íntima formando a vida pública, a vida comum; e ao mesmo tempo a participação política ancorada nessas novas formas de comunicação, que geram novos coletivos e novos processos de transformação social cujo sujeito político está em construção (como ocorre nos protestos dos últimos anos no Brasil, na Espanha, no Egito etc.); tudo isso, como novas tecnologias do eu baseadas na comunicação pelos meios digitais, assim como em Foucault se sustentavam na escritura ou em Goffman na interação face a face.

<sup>2</sup> A conferência de Foucault tem por título *Technologies of the self*, e o original é *Technologies du soi*. Tanto *self* como *soi* se traduzem como *si* ou como um *mesmo*, segundo o filósofo espanhol Miguel Morey, tradutor da conferência para o espanhol. Contudo, Morey decidiu traduzir o termo como tecnologias do eu, para evitar a pouca elegância de *tecnologias do um mesmo*, ou *tecnologias de si*, embora adverte que *si*, *soi* e *self* são o interlocutor interior de um sujeito que estaria representado pelo eu. O *si* é o outro identitário do eu, é o espelho no qual se mira o sujeito, mas às vezes é construído por esse sujeito. Por isso, falar de si mesmo supõe falar de subjetivação mais que de sujeito: é o sujeito que se faz a si mesmo como tal.

#### 4. O *dividual* II: vigilância distribuída e imanente

Em que consiste a vigilância nas sociedades do controle e de que forma se relaciona com o âmbito do *dividual*? Segundo Deleuze (1999), é uma vigilância a céu aberto, isto é, já não precisa do encarceramento para se desenvolver. Mas no que se refere ao nosso tema, o ponto fundamental é que o *dividual* como elemento central dos novos modos de subjetivação amplia consideravelmente o espectro da vigilância. A exteriorização de tudo aquilo que constituía imaginariamente um interior íntimo, privado, através de um imperativo comunicacional no qual se jogam afetos que estão entre o individual e o coletivo – precisamente porque o que se compartilha não é algo individual, ou é individual só para ser compartilhado –, se realiza por meios digitais, as redes sociais. Isto significa que, além de ser compartilhado, tudo fica registrado e, portanto, passível de ser vigiado. Essa dupla faz o *dividual*, em Deleuze, vincular-se com uma transformação que Fernanda Bruno (2013) denomina “a vigilância distribuída e imanente”.

A vigilância distribuída se refere a um “processo reticular, espalhado e diversificado”, diferente da vigilância homogênea do *panóptico* ou das tecnologias atuais, como as câmeras estatais ou privadas de vigilância, que seguem imaginando um olho central de inspeção. Esse processo tem a ver com as “formas atuais de comunicação, sobretudo no ciberespaço” (Bruno, 2013, p.25; tradução nossa). Essa vigilância tem, aliás, um caráter imanente porque não há “redes sociais (*MySpace, Facebook, Orkut*) separadas de qualquer monitoramento e um aparelho de vigilância adicional que se apropria delas” (Bruno, 2010, p.158; tradução nossa). As novas formas de comunicação seriam então, e de modo imanente, novas formas de vigilância num duplo sentido: porque fazem que qualquer aspecto da vida social fique registrado, e porque, por sua mesma natureza, a vontade de exibição faz com que esses aspectos sejam, por sua vez, objeto de desejo de visibilidade. A vigilância, hoje em dia, se confunde com uma estética de si, distribuída e imanente, sem mostrar-se como tal, ou até mesmo aceita pelos *dividuais* que se comunicam. “Se o eu se constitui na imagem e como imagem, é preciso que tome para si seus atributos contemporâneos, ampliando sua margem de interatividade”, de forma que “os leitores e espetadores participem ativamente da escritura e da composição da imagem que o autor constitui para si e para os outros” (Bruno, 2013, p.69; tradução nossa).

#### 5. O *dividual* III: o perfil

O perfil é um conjunto de traços que não concerne a um indivíduo específico, mas que expressa as relações entre indivíduos, sendo mais interpessoal que intrapessoal. Seu principal objetivo não é produzir um saber sobre um identificável, mas usar um conjunto de informações pessoais para atuar sobre similares (...) [procurando] (...) a probabilidade de manifestação de um fator (comportamento, interesse, traço psicológico) num quadro de variáveis (Bruno, 2013, p.161, tradução nossa).

Essa definição se corresponde com a distinção original de Deleuze entre o *dividual* e os bancos de dados, isto é, aquilo que nas sociedades disciplinares eram os indivíduos e as massas. Agora é interessante observar que a geração de perfis não é uma prática exercida unicamente pelos sistemas mais evidentes de vigilância, estatais ou privados, em busca de informação qualificada sobre um sujeito. Participar de uma rede social é também, e de maneira fundamental, gerar um perfil. O perfil pode adotar várias formas, pode-se mudar de perfil; é preciso fazê-lo. Pode-se dizer, então, que o perfil é

o si mesmo do *dividual*, o lugar onde se jogam as definições de si mesmo que constituem atuações, e não custaria então levar a reflexão de Goffman, ou a de Simmel sobre si mesmo “acentuado, compacto, característico”, a esse terreno. As muitas pequenas eleições que se realizam diariamente nas redes sociais (fotos, gestos, exibição de gostos, relatos de atividades cotidianas, convocatória a passeatas, informações compartilhadas, eleição de *links* de outros usuários, etc.) constituem “simulações e não representações fiéis ancoradas num referente” (Bruno, 2013, p. 169; tradução nossa). De todo modo, é preciso deixar claro que, de acordo com tudo o que se tem dito até aqui, a vida social moderna sempre esteve atravessada por um nível de atuação, pela qual se apagam as fronteiras entre uma simulação e uma representação “fiel”. Sem dúvidas, a atribuição de um sujeito a um corpo e a uma pessoa permitia, em tempos disciplinares, supor uma identidade fixa, embora não fosse totalmente correto. Mas, no reino do *dividual*, a construção de si mesmo é evidente. Essa seria uma das principais transformações dos modos contemporâneos de subjetivação.

Bruno afirma que no perfil existe “um efeito de identidade, num sentido pontual e provisório, uma vez que não atende a critérios de verdade e falsidade, mas de performatividade” (Bruno, 2013, p.169; tradução nossa). Efetivamente, um dos recursos característicos dessa construção de si mesmo sob a forma do *dividual* é seu caráter mutante e ao mesmo tempo decisivo para a atribuição da identidade. Daí deriva-se que a identidade mesma, mais que ser o resultado de um atributo relativamente permanente de um indivíduo, que por sua vez é associado a uma pessoa, que por sua vez associada com um corpo, se define num terreno digital e por meios performativos. A identidade, em definitivo, se atua, e poder-se-ia falar de um teatro do digital. Nesse sentido, embora não seja objeto do presente trabalho, o estudo do *dividual* poderia tomar em conta tudo o que se pesquisou desde as clássicas conferências de John Austin sobre “como fazer as coisas com palavras” até a consolidação dos *performance studies* (Schechner, 2002; tradução nossa), incluindo a importância neles da obra mesma de Deleuze (Cull, 2013).

Um exemplo retirado do serviço básico de ajuda de *Facebook* pode ajudar-nos a compreender como se cruzam as linhas de força nas sociedades de controle quando se considera o elemento do perfil, o do *dividual* pura e simplesmente. O serviço de ajuda diz assim: “O *Facebook* é uma comunidade onde os membros usam sua identidade real. Precisamos que os usuários informem o nome que usam na vida real; desse modo, sempre saberá com quem está conectado. Isso ajuda a manter a segurança na comunidade”. Certamente, já desde seu nome, desde a intenção declarada pelo criador Mark Zuckerberg ou desde os usos habituais, o *Facebook* pretende construir relações sociais entre “seres reais”. O problema é que ditos seres reais existem tanto quanto seres *dividuais*. Pode haver uma correspondência “pontual, provisória” entre uma foto, um nome e um documento de identidade fora da rede, mas não se trata de situações mutantes porque o *Facebook*, assim como o restante das redes sociais, está constituído por seres que mudam seus perfis, ou seja, que vão transformando suas atribuições de identidade. Pedir que os usuários utilizem seus “nomes reais”, sem poder obrigá-los a isso, porque definitivamente carece de poder policial para fazê-lo, é pelo menos um paradoxo.

Contudo, esse pedido tem sua razão de ser. A partir das conhecidas revelações realizadas por Edward P. Snowden em junho de 2013, sobre a colaboração do *Facebook* no sistema de vigilância global edificado pela *National Security Agency* (NSA) norte-

americana, é possível concluir que o perfil, como atribuição de identidade, tem uma importância fundamental para o uso das informações pessoais por parte dos principais poderes estatais e privados – pois também é claro que o *Facebook* está na base da criação de bancos privados de dados para operações de *marketing*, entre outras muitas operações. O perfil mostra, dessa forma, sua dupla face entre seus múltiplos rostos. Por um lado, a partir das tecnologias do eu contemporâneas, trata-se de uma atribuição mutante de um si mesmo *digital* que redefine os nexos clássicos entre identidade, corpo e pessoa. Mas, por outro, na medida em que se trata de atividades registráveis e registradas, os perfis constituem um dos elementos centrais na expansão da vigilância a nível global; uma expansão que permite pensar que estas atividades terão consequências nessa *vida real*, com indivíduos portando documentos de identidade que podem ser tomados pelos poderes públicos e privados para diversos fins.

## Conclusão

A intenção geral deste trabalho é chamar a atenção para os modos de subjetivação que operam nas redes sociais como objeto de estudo possível para os *surveillance studies*. Forma parte do sentido comum desse campo de pesquisas o fato de que o 11 de setembro de 2001 significou uma mudança radical nos sistemas globais de vigilância, pois reativou as tensões entre liberdade e segurança, a favor da última, quebrando muitas barreiras ligadas à proteção da privacidade e da intimidade. Esse processo conta, para isso, com dois elementos adicionais de muita importância que antecedem o atentado contra as Torres Gêmeas novaiorquinas e o Pentágono: o crescimento dos sistemas de vigilância governamentais, estatais e privados graças às tecnologias da informação e o predomínio da semântica da (in)segurança nos meios massivos de comunicação, ligados às ameaças das comissões de delitos nas grandes cidades que justificam, entre outras coisas, os caros sistemas de vídeo vigilância instalados nas últimas duas décadas e a exibição espetacular de seus produtos.

Todavia, consideramos que a privacidade e a intimidade encontram-se em processo de transformação não só por uma questão de segurança, mas por certas mudanças na forma de construir subjetividades. Isso tem sido salientado pelo trabalho pioneiro de Paula Sibilia sobre a intimidade como espetáculo. Essas mudanças trazem implicações no âmbito da vigilância e para isso é preciso, por um lado, entender o que significa o espetáculo na vida social e, por outro, quais novas formas de inspeção, monitoramento e controle emergem dessa virada. Trata-se do paradoxo da visibilidade. Se, para Foucault, nas suas análises clássicas sobre a vigilância *panóptica*, os modos de subjetivação estavam ligados a uma economia do visível e do não visível, na atualidade os indivíduos se manifestam para gerar amplas visibilidades de suas próprias vidas e, com isso, se oferecem a uma vigilância inédita em relação aos tempos disciplinares.

Encontramos na hipótese deleuziana das sociedades de controle, e em especial na sua noção do *dividual*, um campo fértil para explorar as linhas de análise que permitem compreender em que consistem esses modos de subjetivação. Não havendo uma tradição teórica instalada sobre esse tema, recorreremos a um quebra-cabeças conceitual onde cabe a sociedade do espetáculo de Guy Debord, o ritual da interação social de Erving Goffman, as tecnologias do espírito de Lucien Sfez, as tecnologias do eu de Michael Foucault e as reflexões sobre a vigilância distribuída e permanente e sobre o perfil nas redes sociais de Fernanda Bruno. Todas essas linhas convergem numa nova definição de um si mesmo (*self*) no qual se valoriza, em especial, uma construção subjetiva particularmente espetacular (no sentido da exibição e sem nenhum tom pe-

porativo) que se desdobra num aumento dos dados pessoais à disposição de qualquer rede de vigilância. Não se trata de uma invasão adicional à privacidade ou à intimidade (distinção importante que não temos desenvolvido para não exceder o espaço deste artigo), porque são elas mesmas que se modificaram. Sendo assim, faixas não menores da vigilância na atualidade deveriam ser explicadas a partir de ditas transformações a nível subjetivo. O que quisemos fazer foi explicar as consequências que tem, para o pensamento crítico sobre a vigilância, levar em conta que “tentação de se apresentar do modo o mais característico, gracioso, concentrado fica muito mais forte do que onde um se encontrar longa e freqüentemente propicia aos outros uma imagem inequívoca da personalidade” já não é um fenômeno das grandes cidades, como disse Simmel, senão uma parte não desdenhável das relações sociais uma vez que a vida cotidiana começa a passar por *Facebook*, *Twitter*, *MySpace*, *Instagram*, as redes sociais que antecederam e as que virão.

## Referências bibliográficas

- AUSTIN, John L.. **Cómo hacer cosas con palabras**. Barcelona: Paidós, 1991.
- BIGO, Didier. **“Globalized (In)Security: The field and the Ban-Opticon”**. In: BIGO, Didier y TSOUKALA, Anastassia. *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*. Oxon and New York: Routledge, pp. 10-48.
- BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- BRUNO, Fernanda. **“Mapas de crime: vigilância distribuída e participação na cultura contemporânea”**. In: BRUNO, Fernanda; KANASHIRO, Marta y FIRMINO, Rodrigo. *Vigilância e visibilidade: Espaço, tecnologia e identificação*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- CLARKE, Roger. **“Information Technology and dataveillance”**. In: *Communications of the ACM*, Vol.3, Issue 5. New York: Association of Computation Machinery, 1988, pp. 498-512.
- CULL, Laura. **Theatres of Immanence. Deleuze and The Ethics of Performance**. London: Palgrave MacMillan, 2013.
- DEBORD, Guy. **La sociedad del espectáculo**. Buenos Aires: La Marca Editora, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **“Posdata sobre las sociedades de control”**. In: FERRER, Christian (comp.). *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Buenos Aires: Altamira, 1999, pp.105-110.
- DELEUZE, Gilles. **La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I**. Barcelona: Paidós, 1984.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. **Mil mesetas**. Valencia: Pretextos, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **“Tecnologías del yo”**. In: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós, 2008, pp.45-94.
- FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar**. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- GOFFMAN, Erving. **Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales**. Buenos Aires: Amorrortu 1994.
- GOFFMAN, Erving. **La presentación de la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
- LAZZARATO, Maurizio. **“Trabajo inmaterial y subjetividad”**. In: LAZZARATO, Maurizio y NEGRI, Antonio. *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, 11-18. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- LYON, David. **The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1994.
- MATHIESEN, Thomas. **“The viewer society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ revisited”**. In: *Theoretical criminology: an international journal* (2). London: Sage, 1997, pp.215-232.
- MILLER, Jacques-Alain. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- MUIR, Lorna. **“Control Space? Cinematic Representations of Surveillance Space Between Discipline and Control”**. In: *Surveillance & Society* 9 (3). Kingston: Queen’s University, 2012, pp. 263-279.
- SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: an Introduction**. New York: Routledge, 2002.
- SIBILIA, Paula. **La intimidad como espectáculo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- SIMMEL, Georg. **“Las grandes urbes y la vida del espíritu”**. In: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1986.
- SFEZ, Lucien. **Crítica de la comunicación**. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- SMITH, Philip. **Punishment and Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

TISSERON , Serge. **L'intimité surexposée**. Paris: Hachette, 2001.



REVISTA ECO PÓS | ISSN 2175-8689 | TECNOPOLÍTICAS E VIGILÂNCIA | V. 18 | N. 2 | 2015 | DOSSIE