

**Teorias da Captura:  
o Sujeito, a Rede Social e o Projecto Político do Ciberespaço**

**Diogo Costa Ferreira**

**Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação**

**Abril, 2020**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Lucília Marcos

## AGRADECIMENTOS

Começo por agradecer à Professora Doutora Maria Lucília Marcos, a quem devo, entre muitas coisas, a orientação desta investigação, tanto a curto como a longo prazo. Isto porque, em bom rigor, a dissertação que se segue começou a ser feita, pelo menos num plano de pura idealidade, desde os tempos da licenciatura, mais precisamente, desde essas primeiras aulas em que tive o privilégio de conhecer os problemas das Filosofias do Sujeito, com toda a poesia e urgência que a professora Lucília lhes soube dar. O trabalho continuaria no mestrado com uma outra aprendizagem fundamental: a da liberdade. Nos nossos tempos, quando palavras como “liberalismo” permitem que “os efeitos de um sistema de dominação sejam identificados com as formas de vida dos indivíduos” (assim o escreve Rancière), a tarefa de encontrar um novo sentido para a acção livre configura-se, antes de mais, como a tarefa de complicar a nossa relação com esse Eu que somos, e que talvez tão cedo não deixaremos de ser. Foi no seminário de Alteridades que me vi confrontado com esta aventura eminentemente ética, pleno exercício da liberdade que nos conduz a lugares outros, lá onde o Mesmo não nos alcança.

Agradeço também aos restantes professores das Ciências da Comunicação, demasiados em número e importância para serem secamente acomodados entre vírgulas. Dirijo, porém, um agradecimento especial ao Professor Doutor Jorge Martins Rosa, que com grande gentileza e prontidão procedeu à revisão do capítulo 1 (“O sujeito e o projecto político do ciberespaço”).

Agradeço aos meus pais por tudo, mas sobretudo, e para o que aqui importa, por me terem ensinado a ler e a escrever. Isso mais ninguém pode fazer – a escola, os educadores só nos ensinarão a ler bem e escrever bem, o que na nossa presente constelação significa: ler as perguntas e escrever as respostas, antes que o tempo chegue ao fim.

Agradeço aos meus amigos, que, como eu, não tiveram grande voto na matéria, e nasceram analógicos para um mundo digital.

Para me servir de uma imagem suprema de Faulkner, agradeço a todos aqueles cujas sombras terão corrido atrás ou adiante da minha ao longo de um extensíssimo muro de tijolos.

## RESUMO

A presente dissertação é uma abordagem experimental de inspiração deleuzo-guattariana aos problemas da subjectividade no contexto empírico das chamadas “redes sociais”. Avançamos a hipótese de se verificar uma *captura identitária* nestas plataformas da Web 2.0. Trata-se de um processo tão manifesto quanto estrutural, e para o estudo das suas dimensões ser-nos-á indispensável revisitar as reflexões de diversos autores que têm assumido uma postura crítica perante os *social media*. Num primeiro momento, a especificidade deste regime de captura será situada numa breve história do projecto político do ciberespaço. Esta narrativa opõe esquematicamente uma cibercultura primordial de anonimato aos circuitos fechados de rotação que definem a “era Facebook”. Como veremos, porém, no desenvolvimento diacrónico do ciberespaço estão implicados movimentos de (des)territorialização e potências de (des)subjectivação irreduzíveis à dialéctica da utopia/distopia. De seguida, ensaiamos uma primeira aproximação ao aparelho de captura ou “megamáquina” das redes sociais, revisitando os conceitos de *sujeição* e de *trabalho*, nomeadamente a propósito das pesquisas de Christian Fuchs em torno da acumulação de capital na Web 2.0. Por fim, será preciso distinguir dois aspectos que estão interpenetrados no funcionamento desta nova megamáquina, de modo a compreender a articulação que ela realiza entre formas de representação e dinâmicas de produção. Falaremos de um *aspecto métrico*, que surge significativamente descrito nos textos de Philip Agre e Bernard Stiegler, e de um *aspecto cibernético*, por sua vez definido nos escritos de Jodi Dean e Nick Land. Todos estes contributos teóricos se somam ao mapa conceptual da filosofia de Deleuze e Guattari. A nossa investigação basear-se-á nas proposições materialistas de obras como *O Anti-Édipo* (1972) e *Mil Planaltos* (1980), complementadas pelas considerações de âmbito ontológico mais estrito que se encontram em *Diferença e Repetição* (1968). Procuramos, em suma, renovar a crítica das redes sociais através da suspensão do seu elemento básico apriorístico: o utilizador enquanto sujeito liberal, mestre das suas interacções.

**PALAVRAS-CHAVE:** captura, sujeito, redes sociais, ciberespaço, desterritorialização, desejo, representação, produção

## ABSTRACT

This dissertation is an experimental approach of Deleuzoguattarian inspiration to the problems of subjectivity in the empirical context of the so-called “social networks”. We advance the hypothesis that there is an *identitarian capture* taking place in these Web 2.0 platforms. It is a process as manifest as it is structural, and for the study of its dimensions, it will be essential to revisit the remarks of several authors who have adopted a critical attitude towards social media. Firstly, the specificity of this capture regime will be situated within a brief history of cyberspace’s political project. This narrative opposes schematically a primordial cyberculture of anonymity to the closed circuits of facializations that define the “Facebook era”. As we will see, however, the diachronic development of cyberspace involves movements of (de)territorialization and powers of (de)subjectivation irreducible to the utopia/dystopia dialectic. Next, we attempt to give a first sketch of the apparatus of capture or “megamachine” of social networks, revisiting the concepts of *subjection* and *labour*, namely in relation to Christian Fuch’s research on the accumulation of capital in Web 2.0. Finally, two aspects which interpenetrate each other in the functioning of this new megamachine must be distinguished, in order to understand how the apparatus of capture articulates forms of representation with dynamics of production. We will speak of a *metric aspect*, that is significantly described in the texts of Philip Agre and Bernard Stiegler, and of a *cybernetic aspect*, which in turn is defined in the writings of Jodi Dean and Nick Land. All these theoretical contributions are added to the conceptual map of Deleuze and Guattari’s philosophy. Our research will be based on the materialist propositions of works like *Anti-Oedipus* (1972) and *A Thousand Plateaus* (1980), complemented by the more strictly ontological considerations that can be found in *Difference and Repetition* (1968). Succinctly, we intend to renew the critique of social networks through the suspension of its basic aprioristic element: the user as a liberal subject, master of his interactions.

**KEYWORDS:** capture, subject, social networks, cyberspace, deterritorialization, desire, representation, production

## Índice

|  |           |
|--|-----------|
| Introdução.....  | 1         |
| Considerações metodológicas .....                              | 18        |
| <b>1. O sujeito e o projecto político do ciberespaço .....</b> | <b>21</b> |
| O caso dos MUDs .....  | 23        |
| Potências de dessubjectivação .....                            | 30        |
| Entre redes misantrópicas e ciberterritorialidades .....       | 35        |
| <b>2. Teorias da Captura .....</b>                             | <b>43</b> |
| Megamáquina 2.0.....   | 47        |
| O trabalho do utilizador-perfil.....                           | 52        |
| Aspecto métrico da captura .....                               | 58        |
| Aspecto cibernético da captura.....                            | 67        |
| <b>Conclusão .....</b>   | <b>79</b> |
| Bibliografia.....  | 87        |

*Entrando na sociedade num tempo em que, criança ainda, as circunstâncias me condenavam ao silêncio e à inacção, delas soube tirar proveito para observar e reflectir. (...) Essa curiosidade útil, ao mesmo tempo que servia para me instruir, ensinava-me ainda a dissimular. (...) Se sentia qualquer apreensão, estudava-me até assumir um ar de serenidade ou mesmo de alegria; levei o meu zelo ao ponto de a mim própria causar dores voluntárias, para durante esse tempo procurar a expressão do prazer. Com o mesmo cuidado e maior custo, exercitei-me a reprimir os sintomas de uma alegria inesperada. Foi assim que consegui tomar sobre a minha fisionomia aquele domínio que algumas vezes admirou em mim.*

“Carta LXXXI (A Marquesa de Merteuil ao Visconde de Valmont)”,

Choderlos de Laclos, *As Ligações Perigosas*

*Sim, o rosto tem um grande futuro, com a condição de ser destruído, desorganizado.*

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Planaltos*



## Introdução

Como nos damos conta da morte de um mundo? Será preciso que estejamos atentos com o corpo, sensivelmente disponíveis para o acontecimento de um fim? Será preciso sermos *contemporâneos* no sentido fotológico que Agamben dá à palavra, percebendo nas “trevas do presente” uma “luz” que nos tenta alcançar (2009, p. 66)? A verdade é que não faltam meios à disposição do sujeito histórico para a detecção de deslocamentos apocalípticos. A potência paradoxal do pensamento – que expandindo o pensável faz aparecer novos e numerosos impensados –, quando posta ao serviço da matematização do real empreendida pelas chamadas ciências “duras”, conduz-nos frequentemente ao imprevisível, ao inconclusivo, à transição do conhecido para o desconhecido. Mas este é o aspecto superficial, ou se quisermos, *caricatural* da questão. O sentimento de insuficiência que dele advém (o do Eu que esbarra contra a sua ignorância) mascara uma realidade mais profunda, que é a morte de um mundo e a vinda de outro.

Um mundo contempla não apenas um conjunto de conhecimentos e desconhecimentos, mas também, e sobretudo, um modo de conhecer. Nesse sentido, as dificuldades na apreensão da morte de um mundo não resultam de uma escassez de signos apocalípticos, nem tão-pouco da ilegibilidade dos mesmos, mas sim do facto de estes colocarem em questão o *pressuposto da interpretação*, e portanto, o seu próprio estatuto enquanto signos. Eles não são “escassos” nem “ilegíveis” – simplesmente apelam a um novo modo, ou por outras palavras, uma nova *abordagem*. Tais signos exigem que estabeleçamos com eles uma outra relação que não a da interpretação. Dito isto, verifica-se, por contraste, que quaisquer modelos de previsão – da mais sofisticada hermenêutica do actual à mais convencional extrapolação de dados científicos – estão centrados ainda numa instância interpretativa e nas inferências causais aí articuladas. Mas se um apocalipse é um acontecimento, ele é “um efeito que parece exceder as suas causas” (Žižek, 2014, p. 3). O fim de um mundo não pode de forma alguma ser antecipado, medido, programado, pois ele cria para si o seu programa. Segundo Slavoj Žižek (2014, p. 179), um acontecimento não é somente um novo facto que se soma aos demais, mas sim uma alteração na própria medição de toda a facticidade.

Desenvolvendo este raciocínio, diríamos que a verdadeira disrupção apocalíptica não se constitui como mais uma ocorrência a ser interpretada: ela põe em questão o pressuposto interpretativo.

Quando o filósofo francês Gilles Deleuze anuncia o seu grande tratado metafísico, *Diferença e Repetição*, como devendo ser um “livro apocalíptico”, na medida em que apresenta “o acesso a uma coerência que já não é a nossa” (1968/2000, p. 38), é justamente do fim de um mundo que se trata. E que mundo é esse que se prepara para dar lugar a outro? Uma descrição exaustiva, que o situasse filosófica e historicamente, ocupar-nos-ia demasiado tempo, mas pediremos emprestado o nome que Deleuze lhe dá: “o mundo da representação”, onde se verifica o “primado da identidade” (p. 35). A interpretação pertence a esse mundo, tal como pertencem todos os arranjos biunívocos – o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o pequeno e o grande – que garantem a submissão do real aos esquemas do idêntico e da oposição, *que pensa a diferença a partir da identidade*<sup>1</sup>. Deleuze elabora a história filosófica desse mundo em *Diferença e Repetição*. Desde o privilégio platónico do original em detrimento da cópia, até à negatividade hegeliana, e passando indispensavelmente pelas generalidades categoriais da lógica aristotélica, assistimos à sedimentação de um mundo onde todas as singularidades se subordinam à identidade dos conceitos ou das representações; um mundo onde o aparente dinamismo das coisas remete, afinal, para uma estabilidade original; um mundo eminentemente mediado, repleto de falsos movimentos e essências imóveis; um mundo que pede para ser interpretado<sup>2</sup>.

Não nos cabe aqui enumerar todas as causas da queda deste império da representação, pois certamente as encontraríamos disseminadas por uma infinidade de dimensões – sociais, económicas, técnicas, políticas, estéticas... Noutro momento regressaremos ao diagnóstico de algumas tendências “terminais” que terão contribuído para uma mudança de paradigma. Por enquanto, talvez a melhor aproximação ao desaparecimento de um velho mundo se faça constatando o aparecimento do novo. E depois da representação, que “coerência” (ou incoerência) surge?

---

<sup>1</sup> Retomaremos mais adiante esta tese, que figura entre as principais da já citada obra de Deleuze – o pensamento de uma diferença *para lá*, ou mais precisamente, *muito antes* da oposição: “Não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença; e, em vez de resolvê-la, isto é, de conduzi-la a um fundamento, a oposição trai e desnatura a diferença.” (1968/2000, p. 115)

<sup>2</sup> Note-se, porém, que é nos trabalhos conjuntos de Deleuze e Guattari que encontraremos uma robusta crítica ao conceito de *interpretação*, ainda ausente de *Diferença e Repetição*.

Embora *Diferença e Repetição* avance já com a hipótese de um novo mundo (o do eterno retorno nietzschiano), a formulação mais explícita de um pensamento pós-representacional – a que se revela politicamente pertinente para a condução da nossa investigação – só a descobrimos n’ *O Anti-Édipo* (1972), texto que resulta da revolucionária colaboração entre Gilles Deleuze e Félix Guattari. Os dois pensadores aí encetam uma crítica materialista da psicanálise, atacando nessa área do saber todos os pressupostos que são resquícios do mundo espectral das representações. Eles vêem no método psicanalítico uma dupla promessa de fuga e de aprisionamento: por um lado, devemos-lhe a descoberta do inconsciente, sem dúvida um passo decisivo no sentido da superação do Eu idealista e da lógica identitária que o sustenta; por outro lado, o próprio Freud e os freudianos que se lhe seguiram encarregar-se-iam de “encobrir” essa descoberta, encerrando o problema do desejo em mais uma série expressiva de substituições e ausências – a do mito edipiano. Assim, a novidade de uma matéria inconsciente, *assignificante*, seria capturada por uma narrativa do incesto e da castração, que a explica projectando novos símbolos, significações e mediações fantasmáticas. Torna-se evidente que a psicanálise nos condena outra vez à interpretação, a interpretar e a ser interpretados. Ora, Deleuze e Guattari vêm justamente desimpedir o caminho, remover o Édipo para que nada detenha o movimento apocalíptico da matéria inconsciente:

O recalco não é a representação edipiana, mas a produção desejante ou o que dela não passa para a produção ou reprodução sociais, onde os fluxos não codificados do desejo iriam introduzir a desordem e a revolução.

(1972/2004, p. 179)

Acusamos (...) a psicanálise de ter esmagado esta ordem da produção, de a ter substituído pela da *representação*.

(p. 308)

Eis que se anuncia um novo mundo, ainda que esmagado, encoberto ou adiado: o mundo da *produção*. Esta palavra não se esgota no seu uso convencionalmente marxista, e deverá aqui designar o conjunto dos *processos de afirmação* no real, isto é, o movimento de todas as singularidades livres dos constrangimentos do idêntico e do negativo. Servindo de modelo contra-psicanalítico, a esquizofrenia enquanto processo –

que Deleuze e Guattari distinguem inequivocamente do esquizofrênico enquanto entidade clínica<sup>3</sup> – permite-nos conceber esta pura produção sem objecto:

Parece-nos (...) que a esquizofrenia nos dá uma singular lição extra-edipiana, e nos revela uma força desconhecida da síntese disjuntiva, uma utilização imanente que já não é nem exclusiva nem limitativa, mas plenamente afirmativa, ilimitativa, inclusiva.

(p. 79)

Se a representação é a derivação, a relação de identidade regulatória que se estabelece entre uma origem e os seus “derivados”, então a produção será a *deriva*, uma força afirmativa que a todo o momento excede os seus próprios limites, um processo que não pode senão incluir, desregular, esquizofrenar. O abismo entre estes dois mundos torna-se cada vez mais difícil de ignorar. No primeiro lidamos ainda com formas estáveis e exclusivas, associadas segundo funções centralizadas. No segundo participamos em fluxos impessoais, que se interpenetram e intensificam num permanente desfazer e refazer dos seus limites (e dos seus focos de convergência, se os houver). O mundo da representação é a casa de um conhecido nosso, o Eu, que nos acena da janela sorrindo, ignorando a notícia da morte de Deus<sup>4</sup>. Já no mundo da produção aguardam-nos máquinas que não reconhecemos, que em bom rigor pouco ou nada se parecem “connosco”, isto é, com a imagem de subjectividade que foi aplicada a

---

<sup>3</sup> “Perguntamos então: o que reduz o esquizofrênico à sua figura autista, hospitalizada, separada da realidade?” (p. 92) “Qual é então a doença do esquizofrênico, já que não é a esquizofrenia como processo? O que é que transforma a abertura da passagem em derrocada? É precisamente a paragem forçada do processo, ou a sua continuação no vazio, ou a maneira como é obrigado a tomar-se por um fim.” (p. 380) Deleuze e Guattari elaboram três causas possíveis para a doença do esquizo, sendo que em todas elas a esquizofrenia enquanto processo é determinada em relação à edipianização: ou é paralisada pelo Édipo (tornando-se neurose); ou reage ao Édipo fechando-se sobre si mesma (tornando-se psicótica); ou para escapar ao Édipo prolonga-se indefinidamente, “gira no vazio” (tornando-se perversa). Sobre este terceiro caso, aparentemente o mais livre, supõe-se (ou será legítimo supor-se) que ele constitui ainda uma esquizofrenia “relativa”, distorcida, na medida em que esta se identifica com o negativo da edipianização. Eis o derradeiro perigo: o de se opor ao conservadorismo um puro niilismo. Esta inquietação parece ressurgir em *Mil Planaltos* (1980), nomeadamente nas considerações que Deleuze e Guattari tecem acerca da natureza suicida da apropriação fascista do Estado. É curioso notar que um autor como Nick Land (1993/2012, pp. 278-286) detecta nessas passagens um enfraquecimento da política d’ *O Anti-Édipo*, uma intromissão do “nem... nem...” – *não reterritorializes nem desterritorializes em demasia*. Não cremos, porém, nesta imagem de um Deleuze e de um Guattari moderados. O que Land interpreta como uma crítica estratégica aos “extremos” tratar-se-á apenas da complexificação de um mapa conceptual onde a diferença sempre foi irredutível à oposição. Tal como a esquizofrenia pode acabar a “girar no vazio”, a desterritorialização não produz necessariamente a liberdade – até porque pode ser “extrema” sem ser revolucionária (se nela persistir o niilismo enquanto último garante da negatividade). Quando hoje, no meio académico, muitos elogios do inumano redundam afinal num previsível anti-humanismo, é sentida a ausência dessa complexidade metafilosófica.

<sup>4</sup> A transição entre mundos corresponde a uma secularização mais profunda que aquela que os temas da “dessacralização” tipicamente associam à modernidade: “A unidade e a identidade da substância divina são na verdade a única garantia do Eu uno e idêntico, e Deus conserva-se enquanto se guarda o Eu.” (Deleuze, 1968/2000, p. 125).

cada um de nós, e que nada tem de universal ou essencial – será, aliás, facilmente situável, histórica e geograficamente: “o rosto é o Cristo”, “o rosto é o Europeu-tipo” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 231). Contudo, essas máquinas irreconhecíveis não pedem que nos identifiquemos com elas; quer as estranhemos ou não, sempre produzimos e fomos produzidos *através* delas. Se há um inconsciente completamente anterior e indiferente ao teatro edipiano, ele é uma fábrica, um inconsciente *produtivo* (Deleuze & Guattari, 1972/2004, p. 28), e só o bloqueio da sua produção pode criar um sujeito “fixo”, a clausura doméstica do Eu.

Sentir-nos-íamos tentados a perguntar: *em que mundo vivemos?* Mas essa interrogação, na verdade, obscureceria uma outra bem mais urgente e profunda: afinal, *em que mundo nos é permitido viver?* Isto porque, não obstante a actual falência da representação – evidente na proliferação desses signos que chamámos apocalípticos, que desafiam o pressuposto interpretativo –, errámos ao tomar a morte do velho mundo como sinónima do seu fim. Não é certo que a representação e o seu jogo de distribuição de identidades nos tenham abandonado. Talvez tudo isso tenha morrido, sim; mas vive uma segunda vez, na condição de espectro. Hoje mais do que nunca, em plena fase reaccionária (ou para sermos mais concretos, num momento de frustração das esperanças depositadas na globalização, no liberalismo, nos novos *media*, etc.), percebemos como o novo mundo é estruturalmente assombrado pelo velho, pela representação, pela exigência do identitário. É perante esta ambiguidade que nos deparamos com um problema de “permissão”, porque há, sem dúvida, investimentos de poder que determinam as passagens entre o representacional e o produtivo, entre o cartão de cidadão e o *avatar* no videojogo... Mas, atenção, que aqui o permitido vem muito antes da moral – ele designa uma região *identificada*, ganha uma importância ontológica ao confundir-se com o próprio pensável, e há sofisticados dispositivos que asseguram essa confusão. A relação produtiva vê-se amputada da sua singularidade, do que nela há de impensável e impessoal, quando é *permitida*, quando se deixa capturar pelo identitário. Somos imediatamente reenviados para o mundo da representação, que é, não percamos isso de vista, um mundo de identidades, selecções, juízos sobre o verdadeiro e o falso, o puro e o impuro, a cópia e o original – um mundo que se cumpre na eugenia<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Não é palavra que se escreva com ligeireza. Longe de se tratar de um cenário catastrofista, este é o desenvolvimento político inevitável, ainda que implícito, do motivo platónico da *selecção*: “Sob a forma

É verdade que a era da produção coincide com o inequívoco (porque irreversível e globalizante) triunfo da burguesia sobre as formas tradicionais de autoridade, evidente na “descodificação generalizada dos fluxos” empreendida pelo capitalismo, “o negativo de todas as formações sociais” (Deleuze & Guattari, 1972/2004, p. 158)<sup>6</sup>. São bem conhecidas as consequências económicas, sociais, políticas e culturais deste processo de privatização de fluxos outrora submetidos ao corpo do déspota. A propriedade privada, a mercadoria, a sociedade civil e o génio (artístico) são algumas das categorias que emergem com o progressivo desaparecimento do Estado despótico. Todavia, avance-se uns séculos e, por “bons” ou “maus” motivos, a dimensão socialmente destrutiva desta falência dos códigos torna-se difícil de ignorar. Só num mundo de relações descodificadas se consegue compreender, por exemplo, o fenómeno do terrorismo – apenas uma imagem paródica da guerra pode ainda concebê-la como uma relação exclusiva entre Estados ou nações. A realidade dos conflitos já não se esgota nas instâncias sobrecodificantes perfeitamente centralizadas, mesmo as das chamadas “potências mundiais”. A mobilização total assenta hoje na lógica radicalmente dinâmica e distribuída das *redes*: terroristas recrutam terroristas à margem dos seus países ou etnias de origem; actos isolados e dispersos de violência são sincronizados com vista à intensificação de um efeito de terror... Isto porque, como notam Galloway e Thacker (2007), o poder das redes distribuídas (as que dispensam quaisquer centros ou “espinhas dorsais”) é inclusivo em vez de disjuntivo – não “ou... ou...”, mas “e... e...” –, e tal inclusão dá-se sempre “através de um processo de remoção ou des-identificação de contextos anteriores” (p. 61). A potência do terrorismo enquanto rede não reside na sua simples capacidade de adicionar novos terroristas, mas no facto de esta adição se proceder segundo uma inclusão descontextualizante, que tem em vista não os muitos,

---

lógica de um grotesco exercício de definição, o diálogo de *O Político* desenvolve os preâmbulos de uma antropotécnica política; trata-se ali não apenas da condução domesticadora de rebanhos já por si dóceis, mas de uma neocriação sistemática de exemplares humanos mais próximos dos protótipos ideais.” (Sloterdijk, 2000, p. 50).

<sup>6</sup> Hesitamos quanto à natureza *histórica* desta coincidência e evitamos procurar efemérides. Seria inútil delimitar um processo que acontece *fora* de quaisquer limites causais e originais, fora do esquema das essências e das sedimentações sociais e políticas. O historicismo clássico, sabemo-lo desde Foucault (1971/1977), ignora a prioridade da contingência, a “exterioridade de acidentes” que constitui “aquilo que somos e conhecemos” (p. 146), para reconstituir a necessidade histórica de um povo, a sua origem e o seu progresso identitário. Ora, a produção nos modos capitalistas é a programação do contingente, das crises – ela interioriza essa exterioridade recusada pela história; ensaia-se uma espécie de regresso do recalado, da diferença. Se, como celebrenemente notaram Marx e Engels, o capitalismo “dissolve tudo o que é sólido”, isso deve-se ao facto de ele próprio não ser uma coisa sólida, una. A sua coerência ou a sua identidade, a havê-la, é a da ameaça sistemática ao histórico. A este respeito estamos plenamente de acordo com Land: “Para além da socialidade está uma esquizofrenia universal” cujo movimento de evacuação do histórico “aparece dentro da história como capitalismo” (1992/2012, p. 305).

mas a *multiplicidade*<sup>7</sup>. A heterogeneidade dos membros de uma célula terrorista não é um problema a resolver com um novo centro, contexto ou codificação (não se pretende formar um “exército” no sentido histórico da palavra). É justamente a descontextualização dos vários indivíduos e objectos incluídos que torna a rede imprevisível e ubíqua.

Assim se percebe por que razão a descodificação dos fluxos – que Deleuze e Guattari descrevem como sendo um processo próprio da máquina capitalista – fica aquém da utopia. Se ela transforma o plano social, fá-lo para além do bem e do mal. O apagamento dos velhos centros identitários – a Igreja, o Estado despótico, etc. – não deve, portanto, ser encarado à luz da narrativa iluminista sobre o progresso do Homem em direcção à sua plena liberdade. O que aqui está em causa é algo muito mais obscuro e muito menos humano que isso. O problema do mundo da produção, mundo onde tanto cabe a livre circulação de mercadorias como o terrorismo, é sobretudo um problema de *redes*, e não de vontades liberais, individuais, pessoalizadas, soberanas. Morrendo Deus, morrem também os homens feitos à Sua imagem. Quando falamos em produção, não poderíamos estar mais longe da deformação judaico-cristã deste conceito (Dubrovsky e Graeber, 2019), que o pensa como um solitário acto de criação *ex nihilo*, como se coubesse ao sujeito inventar os próprios materiais do seu produzir, *fazer algo a partir de nada*. Pensamos antes a produção no seu processo, irredutível ao suposto objecto acabado, e assente numa interdependência de singularidades pré-pessoais. Nestas condições, o sujeito “criador” mais não será que um pontual efeito das diferenças de potenciais intrínsecas à rede produtora que “age” continuamente sobre os seus produtos.

E se desaparecem os códigos, se os grandes centros de distribuição de identidades entram em colapso, é porque há um excesso, uma multiplicidade que não pode mais ser contida no Uno. Para esta força afirmativa e excessiva já pedimos emprestado a Deleuze e Guattari o nome de “esquizofrenia”, embora também lhe pudéssemos chamar outras coisas, necessariamente ainda mais imprecisas: o pensamento da matéria, o devir-inumano, etc. No fundo, e sem grandes mistificações, digamos que todas estas expressões pretendem dar conta de uma força produtiva que precede e se opõe radicalmente à identidade e suas concretizações histórico-sociais. Mas

---

<sup>7</sup> Deleuze e Guattari sublinham a importância do conceito de *multiplicidade*, “por escapar à oposição abstracta do múltiplo e do um, por escapar à dialéctica, por conseguir pensar o múltiplo no estado puro, por deixar de fazer o fragmento numérico de uma Unidade ou Totalidade perdidas, ou, pelo contrário, o elemento orgânico de uma Unidade ou Totalidade por vir” (1980/2007, p. 58).

será ela a *natureza* do capitalismo? Será o poder do capital apenas o da pura descodificação? Se assim fosse, estaria muito perto de ser invalidada a hipótese que formulámos, a de o mundo da produção ser estruturalmente assombrado pela representação. Estaríamos a viver num tempo e num lugar em que não nos seria exigida a coerência impossível de um Eu. Um tempo e um lugar em que a xenofobia e o fascismo não seriam apenas censurados, mas verdadeiramente inconcebíveis, enunciados *sem referente*. Um tempo e um lugar em que a própria identificação com a espécie humana revelar-se-ia uma mera curiosidade literária, certamente incluída num futuro museu de grandes instrumentos de sujeição e controlo (escreve Henry Miller no *Trópico de Câncer*: “Acreditei outrora que a maior aspiração que um homem poderia ter era ser humano, mas entendo agora que essa ideia tinha como objectivo destruir-me”).

Porém, este mundo de pura produção, onde não importa dizer Eu, parece irremediavelmente distante. E o capitalismo, na visão de Deleuze e Guattari, desempenha uma função crucial na manutenção dessa distância:

Podemos assim dizer que a esquizofrenia é o limite *exterior* do próprio capitalismo, o termo da sua tendência mais profunda, mas que o capitalismo só funciona se a inibir, ou se repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que reproduz numa escala cada vez maior. O que ele descodifica com uma mão, axiomatiza com a outra.

(1972/2004, p. 257)

Por outras palavras: o capitalismo implica de facto a derrocada das grandes representações objectivas determinadas em proveito da produção como essência interior universal, mas não é por isso que deixa de estar preso ao mundo da representação – ele realiza simplesmente uma vasta conversão desse mundo, dando-lhe a nova forma de uma representação subjectiva infinita.

(p. 316)

Deleuze e Guattari reconhecem nas conversões psicanalíticas de privatização (da família, do desejo, etc.) uma aplicação desta representação subjectiva infinita. A psicanálise torna-se cúmplice dos mais opressivos desenvolvimentos do capitalismo, na medida em que inventa um sujeito para esta nova era; reprime as produções do inconsciente – o desejo *impessoal* – privatizando-as na figura edipiana, doméstica e pacificada do Eu. Eis que emerge a propriedade privada dos traumas, dos segredinhos sórdidos de cada neurótico. O produtivo é subordinado ao expressivo, e o jogo de espelhos e ausências é novamente posto a funcionar. Outra vez o desejo será contido

numa interioridade terrível, e outra vez seremos levados a perguntar: *quem sou eu? O que me falta para aceder à identidade, à coerência, à totalidade?* Nada evidencia tanto o fracasso do novo mundo como a presença desta trama da falta, útil tanto à psicanálise quanto ao capitalismo (ainda que este último a tenha contornado diversas vezes, na prática, desde o fordismo).

Ao desejo não falta nada, não lhe falta o seu objecto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou o desejo que não tem sujeito fixo; é sempre a repressão que cria o sujeito fixo.

(p. 31)

Eis o resíduo fatal desta assombração. Onde se quiser encontrar estruturas repressivas, capturas do desejo, procure-se o *sujeito fixo*. O facto de ele ainda se mover entre nós, e de ser exigido a cada um como se se tratasse de um estado de natureza, aponta para uma esquizofrenia por vir, eternamente adiada. Descodificar os fluxos e dissolver os centros de tradição são processos que definem apenas a face revolucionária do capitalismo; já a outra face, profundamente reaccionária, tudo reconduz a uma forma condicional do identitário, a uma axiomática. Todavia, note-se que *O Anti-Édipo* mantém uma certa distância de segurança com o conceito de identidade. E a ideia de um sujeito fixo aí abordada, por sua vez, é ainda demasiado fácil de confundir com a do sujeito das sociedades disciplinares, descrito por Foucault em *Vigiar e Punir* (1975) – descrição parcialmente obsoleta, como veremos. Por enquanto, retenha-se apenas o seguinte: no nosso mundo da produção, a representação não foi superada; sobrevive ainda, e talvez mais perigosamente, na sua forma subjectiva privatizada. Nas praças, nas igrejas, nas assembleias, até mesmo nos museus, as estátuas ruíram, mas edificou-se a Estátua enquanto *meio, clima*, condição geral de esmagamento das existências singulares e de cristalização de uma particular ordem social, política e económica (*there is no alternative*). É o desejo que permanece detido, ainda que tenha hoje um movimento cuja fluidez e aceleração são historicamente inéditas. Está detido na medida em que foi capturado: só lhe é permitido descrever círculos cada vez mais rápidos sobre si mesmo. Ou na pior das hipóteses, na mais desesperada fuga de um prisioneiro, ele pode ainda mover-se vertiginosamente em direcção à sua própria anulação. No fim, atento a este desejo cativo, a todos os seus movimentos vazios e acelerações reais, está o

Eu, que ao que tudo indica morreu, e que por isso mesmo tão cedo não desaparecerá.  
Como se mata um fantasma?

\*\*\*\*

É atribuída a Mark Zuckerberg, criador do Facebook, uma das mais desconcertantes afirmações deste século: “Ter duas identidades é um exemplo de falta de integridade.”<sup>8</sup>

Integrada no discurso da moral liberal-humanista, esta frase nada tem de aberrante; não constitui sequer uma mentira. Se por “identidade” entendemos a aparente permanência no indivíduo de um conjunto de características psíquicas e físicas socialmente relevantes (a aproximação do senso comum a este conceito), então estamos praticamente a lidar com sinónimos. A frase peca, quanto muito, por ser tautológica. Ter uma única identidade é necessariamente ter integridade (ter *integritas*: ser completo, inteiro, intacto). Estará apenas em causa uma pequena deslocação moralista e utilitária entre os dois conceitos: de uma pseudo-unidade empírica infere-se uma unidade confiável (porque previsível). Nada de novo a este respeito, pois. O que há de verdadeiramente desconcertante neste enunciado, e que motivou a polémica em torno dele, tem antes que ver com o seu acto ilocutório, ou, para sermos mais precisos, com a sua *palavra de ordem*<sup>9</sup>. É que depressa se percebe como esta frase define um absurdo campo de imanência, como ela estabelece as suas próprias impossíveis condições de possibilidade; depressa se percebe que o mundo sobre o qual este acto de palavra recai é algo *a concretizar*, algo *por transformar* – trata-se, em certa medida, de um mundo

---

<sup>8</sup> Terá sido dita no contexto de uma entrevista a David Kirkpatrick para o seu livro *The Facebook Effect*. Fonte *online*: <https://www.michaelzimmer.org/2010/05/14/facebooks-zuckerberg-having-two-identities-for-yourself-is-an-example-of-a-lack-of-integrity/>

<sup>9</sup> Conceito deleuzo-guattariano determinante na crítica da linguística encetada por estes autores em *Mil Planaltos* (1980/2007). Eles resgatam o aspecto pragmático da linguagem da marginalidade a que tinha sido votado: “a linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas, o que é muito diferente, transmissão de palavras de ordem” (p. 112), isto é, transmissão de palavras que designam a “relação instantânea dos enunciados com as transformações corporais ou atributos não corporais que eles exprimem” (p. 115). [Pense-se, por exemplo, na óbvia transformação incorporeal, perfeitamente instantânea, que decorre deste acto de linguagem: “declaro-vos marido e mulher!”] “As palavras de ordem não apontam unicamente para ordens, mas para todos os actos que estão ligados a enunciados por uma “obrigação social” (p. 112).

idealizado. Mark Zuckerberg não se limitou a constatar um “facto”, e não seria preciso reconstituir o contexto conversacional para se compreender porquê. Não são só as circunstâncias exteriores, extralinguísticas, que tornam absurdo este enunciado – *como pode ser feito um apelo moral ao conceito representacional de identidade na era da Internet e dos avatares?* –; é também a indefinição do próprio acto imanente de linguagem que nos deixa perplexos neste enunciado – *que transformação instantânea ele opera sobre os corpos (ou o mundo) que envolve?* Terá a Internet saído diferente desta entrevista? Fará sentido datar estas palavras, estabelecer um antes e um depois? Achamos que sim. Suspeitamos que terá falado outra voz através da de Zuckerberg. Não será a voz de uma pessoa<sup>10</sup>, mas de um grande fantasma colectivo. E pensamos que sim, terá ocorrido, de facto, uma transformação. *Algum processo foi efectivamente acelerado.* Eis a hipótese positiva que vamos testar.

Como se tornou possível o impossível? Como puderam ser reinstauradas a identidade e a trama de ausências da representação, num mundo que as havia ultrapassado ao comprometer-se com o futuro? Como pôde a Internet, talvez a maior promessa de produção jamais concebida pela espécie humana, servir de novo palco para velhos conflitos, para o teatro do sujeito e tudo aquilo que lhe falta? Mas será sequer possível assombrar uma fábrica infinita, que não tem paredes nem telhado? Será sequer possível dizer “Eu” quando se está atrás de um ecrã, quando se tem diante de si tantas janelas abertas, tantas sessões iniciadas em tantos sítios diferentes?

Geert Lovink exprime inquietações em tudo semelhantes às nossas ao confrontar-se com a mesma frase de Zuckerberg. Em *Networks Without a Cause* (2011), num capítulo intitulado “Facebook, anonymity, crisis of the multiple self”, ele estabelece o contraste entre uma cibercultura inicial, típica dos anos 90 – movida pelos ímpetus selvagens do devir-Outro, da fragmentação do identitário – e a Web 2.0, a que mais se parece com a dos nossos dias – uma rede articulada com políticas de identificação e controlo, que procuram, se não reunir, pelo menos *prever* o disperso. Certos efeitos desta transição, porventura os mais importantes, tardaram a fazer-se sentir. No início deste século ainda encontrávamos nos telejornais, nas bocas dos pais e dos professores, até mesmo nos textos dos nossos políticos e legisladores, estridentes avisos acerca dos “perigos da Internet”. O ciberespaço ainda se parecia vagamente com um continente por

---

<sup>10</sup> “Não há enunciação individual, nem sequer sujeito de enunciação” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 113)

cartografar. Nem todos os caminhos iam dar às redes sociais (era mesmo possível visitar um *website* sem avistar algures um botão de partilha no Facebook); e crucialmente, nem todos os utilizadores estavam interessados no “social” tal como a realidade o ditava. Havia uma disposição generalizada para *alucinar*, no sentido que William Gibson dava à palavra: recusar o mesmo e ir cada vez mais longe e mais fundo no Outro. Não entendemos esta alucinação como uma representação – mesmo perante os chamados *role-playing games*, o “ser ou não ser” revela-se uma questão irrisória –, mas sim como uma experiência próxima da “dramatização” tal como Deleuze a pensa em *Diferença e Repetição*: encarnar, pôr em movimento um conjunto de relações diferenciais. Os jogadores *online*, que ainda hoje tipificam esta imagem inocente da Web 1.0 (com graus variáveis de sucesso), não representam as suas fantasias<sup>11</sup>: dão-lhes vida, actualizam-nas, descobrem nelas uma *intensidade* que não é mais ou menos real, mais ou menos autêntica.

Lovink (2011, p. 40) defende que os ataques terroristas do 11 de Setembro terão sido decisivos para o fim desta tecno-utopia libertária. Aprofundando o seu argumento, diríamos que a cibercultura das identidades fragmentadas se viu cancelada por um acontecimento do mundo *offline*, que fatalmente partilhava com ela os mesmos princípios de imperceptibilidade e impessoalidade. Devir-imperceptível torna-se um projecto muito menos atractivo, do ponto de vista social, quando sobre a população paira uma ameaça sem rosto. É preciso identificar o inimigo, expulsar do Eu comunitário um Outro parasitário – e o medo do terrorismo é também o medo de ser identificado como terrorista. Todas as medidas securitárias que se sucedem baseiam-se então num acordo tácito que determina que “quem não deve não teme”. A Web 2.0 é um curioso desenvolvimento desta premissa. Como lembra Lovink (p. 40), ela não só garante “identidades coerentes”, “sincronizadas com os dados detidos pela polícia, as forças de segurança e as instituições financeiras”, como também *fortifica* os lugares frequentados por estes utilizadores identificados, erguendo muros que os separam da Internet anárquica, onde a cada esquina espreita o Estranho – ser indeterminado, algures entre o vigarista, o pedófilo, o *skinhead* ou o *hacker*. As mais jovens gerações de utilizadores da Web, que nasceram já para este ciberespaço emuralhado, podem muito

---

<sup>11</sup> Oferecemos alguma resistência à frequente metaforização do ciberespaço como um teatro de vidas paralelas (Wertheim, 1999, pp. 237-243), mesmo que esta não ignore as consequências reais – terapêuticas, por exemplo – de tais práticas teatrais. Invocando as figuras da representação, torna-se sempre difícil escapar a improdutivos debates metafísicos sobre a “realidade” ou autenticidade do virtual.

bem naturalizar a diferença *online* como uma simples oposição: de um lado o legal, do outro o ilegal; de um lado o normal, do outro o perverso; de um lado o Eu, do outro, pois claro, o Outro.

E que espaços protegidos, autorizados, são estes que surgem com a Web 2.0? É certo que eles começam por se insinuar nas páginas pessoais, nos *blogs* e em todas as amálgamas de conteúdo gerado pelo utilizador – que tiram proveito das potencialidades interactivas da Web 2.0. Mas estas ainda são casas demasiado humildes e arbitrárias, estando para além disso dispersas pela selva digital. Não, os espaços de que falamos caracterizam-se, por um lado, pela sua elevada flexibilidade – que se consegue, quase paradoxalmente, pela definição de uma interface universal, um conjunto fixo de formas e funções capazes de acolher os movimentos dos mais variados utilizadores –, e por outro lado, pelo primado do aspecto quantitativo sobre o qualitativo no que concerne à descrição das interacções que aí têm em lugar. Já não há uma selva em redor, um lado de fora, porque tudo aqui está inexoravelmente *dentro*, humanizado, mapeado: falamos, é claro desses gigantescos subúrbios que são as redes sociais.

A propósito de *A Rede Social*, filme de David Fincher que se propõe a retratar a meteórica ascensão de Mark Zuckerberg e a sua empresa, a autora inglesa Zadie Smith escreveu no ano de estreia (2010) um texto absolutamente intempestivo. A pertinência quase “futuroológica” da sua reflexão releva precisamente do lugar a partir do qual ela a escreve: o de uma “Pessoa 1.0”, condenada a coincidir com o seu tempo.

(...) Eu devo pertencer à geração do Mark Zuckerberg – há apenas nove anos entre nós – mas por alguma razão as coisas não parecem ser assim. Isto apesar do facto de eu poder dizer (como todos os que estiveram no campus de Harvard no Outono de 2003) que “estive lá” no nascimento do Facebook (...). Na altura, todavia, eu sentia-me distante de Zuckerberg e de todos os miúdos de Harvard. Eu ainda hoje me sinto distante deles, cada vez mais, à medida que vou recusando (...) as coisas que eles aceitaram. Nós temos ideias diferentes sobre as coisas. Especificamente, nós temos ideias diferentes sobre o que é ou o que deve ser uma pessoa. (...) É importante lembrarmo-nos, chegados a este ponto, de que o Facebook, a nossa querida nova interface com a realidade, foi concebida por um *Harvard sophomore*<sup>12</sup> com as preocupações de um *Harvard sophomore*. Qual é o seu estado de relação? (Escolha um. Só pode haver uma resposta. As pessoas precisam de saber.) Tem uma “vida”? (Prove-o. Publique fotografias.) Gosta do tipo certo de coisas? (Faça uma lista. Coisas a gostar incluem: filmes, música, livros e televisão, mas não arquitectura, ideias, ou plantas.) Mas aqui eu receio estar a ficar nostálgica. Eu estou a sonhar com uma Web que serve a um género de pessoa que já não existe. Uma pessoa privada, uma pessoa que é um mistério, para o mundo e – mais importantemente – para si mesma.

---

<sup>12</sup> Termo que designa um estudante universitário de segundo ano.

Zadie Smith chama a atenção para o aspecto prescritivo do *software*: habitar estes espaços é habitar uma ontologia restrita, é corroborar uma série de decisões acerca da natureza e distinção das coisas. Quais são as coisas de que posso *gostar*? O que é um *estado de relação*? Nunca saímos de conjuntos finitos. É verdade que em todos os novos *media* encontramos a bastante velha dialéctica da agência e da estrutura: a acção dos agentes constrói as estruturas sociais; estas, por sua vez, cristalizam-se e são reproduzidas, condicionando a própria acção dos agentes. Nesse sentido, uma rede social é um facto social na acepção durkheimiana do termo (Fuchs, 2014, pp. 37-39). Ela reifica tecnologicamente estruturas que são sem dúvida humanas, ainda que se encontrem em permanente interacção com pulsões e produções inumanas. Todavia, no caso específico das redes sociais, a prevalência do factor condicionante (que é transversal ao uso dos novos *media*, dada a diferença ontológica entre programadores e utilizadores) permite reinstaurar, como em nenhuma outra região *online*, o mundo da representação.

É, contudo, impreciso dizer que os subúrbios virtuais do Facebook exigem que nos *contorçamos* para caber neles. Trata-se de uma má imagem – próxima do conceito de “formatação”. Há sem dúvida um ajuste a fazer, um condicionamento que resulta de uma prescrição, como vimos; mas ele não implica simplesmente uma submissão do utilizador a um certo *tipo* ou *recorte* de subjectivação. Se tal fosse verdade, esta e outras redes sociais seriam provavelmente muito menos frequentadas. Estabelecendo-se cortes demasiado rígidos na produção, estaríamos como que perante uma caricatura do problema da descontinuidade observado por Foucault nas sociedades disciplinares: o Facebook criaria *facebookers* como uma instituição militar cria soldados<sup>13</sup>. Decerto haveria uma percepção social ainda menos favorável da plataforma, pois ela não seria, de facto, a rede inclusiva (perdoe-se o pleonasma) que hoje se vangloria de ser.

---

<sup>13</sup> Há que fazer justiça à complexidade das análises foucaultianas. A disciplina não se limita a impor ao soldado um número de gestos, ela redefine a própria gestualidade – veja-se a descrição que Foucault nos dá da codificação instrumental do corpo do soldado (1975/2018, pp. 177-178). *Vigiar e Punir* mostra como as sociedades disciplinares, antes de produzirem o soldado, o delinquente, o aluno ou o trabalhador, produzem o normal, o codificado. Daí que o objecto desse estudo não seja a simples “formatação” – esta, a ocorrer, é como que o excedente de um trabalho mais profundo, o da regulação: “Não é como actividade de produção que o trabalho penal é intrinsecamente útil, mas sim pelos efeitos que exerce na mecânica humana. É um princípio de ordem e de regularidade; graças às exigências que lhe são específicas, veicula, de maneira insensível, as formas de um poder rigoroso; sujeita os corpos a movimentos regulares, exclui a agitação e a distração, impõe uma hierarquia e uma vigilância que são tanto melhor aceites, e que se inscreverão tanto mais profundamente no comportamento dos condenados porquanto fazem parte da sua lógica” (p. 277). Nas páginas dedicadas ao aspecto *métrico* da captura (64-73) regressaremos a este ponto, mas não a partir da teoria política de Foucault, que nos é insuficiente pois ainda refere estes processos de tipificação discreta dos gestos às instituições e aos propósitos institucionais.

Atenção, não negamos que o seu algoritmo privilegie e incentive certos comportamentos e opções em detrimento de outros (não são infundadas as suspeitas de que as pessoas mais populares nas redes sociais se pareçam umas com as outras); mas a nossa inquietação é, de certo modo, anterior a tudo isso. Ela tem que ver não com o favorecimento de esta ou aquela subjectividade descontínua – segmentação e “encarceramento” – mas com a exigência da própria subjectivação enquanto último reduto de um esquema representacional – absorção e constituição de um espaço infinitamente aberto de dominação. Sem se encerrar numa subjectividade, a subjectivação no Facebook é um processo inexorável que necessita de uma abertura programada e de uma acção contínua sobre o utilizador.

O problema de um poder que age continuamente sobre o ser humano, correspondendo a cada um dos seus movimentos e *modulando-os*, em vez de os interromper como sucedia na ordem disciplinar, é próprio daquilo a que Deleuze (1992) designa por *sociedades de controlo*.

As disciplinas sofreram uma crise em favor de novas forças que se instituíram gradualmente e que se aceleraram após a II Guerra Mundial (...). Nós estamos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento – prisão, hospital, fábrica, escola, família. (...) Na sociedade de controlo, a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é um espírito, um gás. É claro que a fábrica já conhecia o sistema de bónus, mas a empresa trabalha mais profundamente para impor a modulação de cada salário

(Deleuze, 1992, pp. 3-4)

O que é a política do mérito senão este trabalho modulador profundo? Ao mesmo tempo que se adequa, quase instantaneamente, o salário de cada empregado à sua prestação, faz-se desaparecer a rígida divisão entre trabalhadores e patrões, multiplicando-se, por todo o lado, os *colaboradores*. Nestas circunstâncias, o convívio social e a competição dita “saudável” não são apenas encorajados, eles tornam-se condição de possibilidade da nova forma de poder. Poder que se descentra dos interiores identificados por Foucault como arquitecturas da disciplina – os quartéis, as escolas, as prisões, as fábricas... –, para se disseminar na exterioridade da empresa. O controlo depende absolutamente desta forma-empresa: da sua intangibilidade espacial e simbólica (“é um espírito, um gás”), e do facto de esta inventar, no lugar das hierarquias, *redes sociais* (aplica-se aqui o conceito com a maior literalidade possível). Por todo o lado, os autoritarismos da primeira metade do século XX vêm-se pragmaticamente esvaziados, relegados à condição de “ideologia”, enquanto os

especialistas e tecnocratas, economicamente legitimados na sua acção, instalam um sistema de comunicação total e permanente.

Como pode um poder modulador proceder senão através de uma constante relacionalidade, ciberneticamente reconfigurada a cada momento? Não há quem não queira ter a certeza de que está a fazer bem aquilo que faz, e esta é uma convicção que sempre escapa, que pede para ser reforçada de hora a hora, minuto a minuto, por dados estatísticos ou opiniões informais. Assim nos vamos aperfeiçoando, assim nos vamos tornando num melhor espelho do poder que actua sobre nós. É por isso que o problema das redes sociais pouco tem que ver com a imagem estática, descontínua, da “formatação”: porque ela se refere unicamente à forma que corta e ignora a forma que *enreda*. O corte visa recomeçar o interior, reformulá-lo como uma subjectividade delimitada, mas o enredo abre-o a uma contínua e infinita influência do exterior, perpetuando-se a subjectivação. Exige-se, por conseguinte, uma nova imagem, dinâmica, que consiga dar conta de ambos os processos, sendo que o enredo assume primazia sobre o corte, até porque este último poderá mais não ser que uma ilusão óptica ou efeito instantâneo do primeiro.

Decidimos opor a **captura** à formatação. A imagem da captura ser-nos-á bastante útil para pensar o fundamento reaccionário das redes sociais – o modo como estas introduzem os fantasmas do Eu e da representação num (ciber)espaço que prometia ser o da pura produção. Há duas razões que justificam a escolha deste conceito. A primeira, já avançada, prende-se com a sua relação necessária com o movimento. É verdade que só se captura aquilo que pode escapar, aquilo que não terá já atingido um estágio final do seu desenvolvimento. Mas capturar não é sinónimo de imobilizar; no caso das redes sociais, aliás, *o movimento ele mesmo é o ser da captura*, porque não se trata de uma fuga, de uma esquizofrenia absoluta, mas sim de um circuito fechado, cumulativo. Um desejo detido pode ser um desejo pacificado no mais circular dos movimentos. É a própria fuga que tem de ser desejada, reclamada pelo desejo – e isto leva-nos à segunda razão por detrás da escolha do conceito. Convoque-se o pensamento de Georges Bataille, especialmente quando este nos diz que “o erotismo abre para a morte” (1957/1987, p. 18) porque nele se joga “a dissolução das formas constituídas” (p. 14). Tendo essas palavras em mente, chega a ser pleonástico lembrar a natureza erótica da abertura que se dá na captura, visto que ela implica, inexoravelmente, o estabelecimento de ligações – assim se procede o atentado ao

interior, à subjectividade descontínua, desligada (de que há pouco falávamos a respeito da formatação). Sabemos que a morte do Eu não é apenas desejável: faz parte do próprio movimento do desejo. Mas como pode esta violência da captura, aparentemente produtiva, reconduzir-nos ao mundo da representação? Como pode uma invasão do interior pelo exterior ser ainda determinada pela identidade, e mais eficazmente que nunca? Como se pode desejar a própria repressão? Estamos no coração daquela que será porventura a grande inquietação de Deleuze e Guattari n' *O Anti-Édipo*:

Nunca [Wilhelm] Reich mostrou ser um tão grande pensador como quando se recusa a invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas ao explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isto que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.

(1972/2004, p. 33)

Eis a grande vantagem do modelo da captura: é que ele não ignora a importância do movimento e do desejo nas redes sociais. Não pretende explicar um poder estático e exercido verticalmente (o modelo da “formatação”), nem esquece ou infantiliza o desejo como se o problema fosse ainda o de distinguir entre verdadeiras e falsas representações (o modelo da “ilusão” ou “ideologia”). Se queremos pensar o triunfo das redes sociais sobre a prometida cibercultura de singularidades imperceptíveis e livres dos constrangimentos da identidade, teremos de perceber em que medida este regresso à identidade foi, e ainda é, desejado. Mas este é um desejo reconvertido, capturado, pelo que será preciso estudar os aspectos intrínsecos aos *social media* que possibilitam e impulsionam esta captura total. O que faz das redes sociais espaços fantasmagóricos, emuralhados, circuitos de uma impossível e infinitamente sedutora busca pelo Eu?

\*\*\*\*\*

A distinção entre o mundo da representação e o mundo da produção, que retomámos de Deleuze e Guattari na introdução deste trabalho, talvez se revele mais pertinente do que nunca, quando reencontrada no problema das redes sociais. É que estas plataformas – entre as quais se elencam Facebook, Twitter, Instagram, para citar três exemplos paradigmáticos – pouco ou nada têm de anacrónico; rejeitamos

liminariamente qualquer concepção linear-progressista do tempo que encontraria aqui um mero “retrocesso” face aos “avanços” da cibercultura inicial. Se admitíssemos a hipótese simplista de vivermos num tempo depois do “futuro”, tempo em que se opôs uma “distopia” à utopia do ciberespaço, estaríamos a negligenciar aquela que é a profunda contemporaneidade do problema em mãos: não falamos de passos em frente ou atrás, do que veio antes ou depois; falamos do mundo que habitamos e da sua perpétua eclosão, onde os impulsos mais revolucionários coexistem com os mais reaccionários, e podem, inclusive, associar-se a eles em poderosos paradoxos. A representação ganha uma força inédita quando assombra o mundo da produção, que já não é o seu – e é devido a esta incoincidência ontológica, esta redefinição passiva ou fantasmagórica, não apesar dela.

Estamos agora prontos para colocar de um modo sucinto aquela que será a pergunta orientadora da nossa investigação: *que estruturas ou dispositivos constitutivos das redes sociais contribuem activamente para a captura identitária da produção desejante?* Pretende-se analisar as características intrínsecas dos *social media* que não apenas favorecem a identidade (em detrimento da pura diferença), como também fazem dela o limite interior da produção desejante – imposição própria da dinâmica capitalista, como veremos. Como é o “Eu” reconvocado para um mundo que parecia tê-lo dispensado? E de que forma o regresso do representacional “corrompe”, ou melhor dizendo, *complica* o projecto político do ciberespaço? Sobre este último aspecto, seremos forçados a revisitar as repressões e resistências próprias das sociedades de controlo, que encontram na imanência das redes a sua mais plena e intensa afirmação.

### Considerações metodológicas

A nossa abordagem, sendo evidentemente de inspiração deleuzo-guattariana, fará uso do mapa conceptual destes dois autores, em todas as suas dimensões. Quer isto dizer que retomamos d’ *O Anti Édipo* e de *Mil Planaltos* tanto os conceitos *novos* (“desterritorialização”, “corpo sem órgãos”, “máquina de guerra”...) como os *renovados* (termos como “rizoma” ou “capitalismo” são postos a funcionar numa constelação que é específica aos textos de Deleuze e Guattari). Sendo estas duas obras as referências transversais à nossa investigação, ela desdobrar-se-á, todavia, em dois momentos distintos. No primeiro, pensa-se a história conjunta do projecto político do

ciberespaço e da subjectividade, através da qual se esclarecem as condições de possibilidade da reintrodução do representacional na Web. Já o segundo momento será dedicado ao fenómeno da *captura*, que observamos no contexto empírico das redes sociais, e para o qual avançamos um conjunto informal e necessariamente plural e fragmentário de “teorias”. Também aqui procederemos a uma subdivisão do nosso estudo: será indispensável separar as teorias que se detêm no aspecto *métrico* desta captura – caso de Philip Agre no seu artigo “Surveillance and Capture” – daquelas que colocam maior ênfase na dimensão *cibernética* do processo – caso de Jodi Dean em *Blog Theory*.

Tratando-se de um trabalho compreensivo e ensaístico, a presente dissertação ocupar-se-á de transições qualitativas, intensidades e “regiões” de pensamento. Portanto, salvo raras excepções, não se optará pela recolha de dados quantitativos ou por quaisquer outros apelos a uma actualidade evanescente – que, sendo certamente úteis para investigações de outra natureza, neste caso tornar-se-iam contraproducentes. Partilhamos das reservas de Jodi Dean (2010) quanto a uma certa retórica académica sobre o novo e o relevante: demasiadas vezes a experiência temporal capitalista consegue apoderar-se da produção teórica, exigindo a escrita de textos de reacção a um falsificado estado de emergência (p. 2). Esta dissertação não tem a pretensão de reagir ao seu objecto de estudo, muito menos de ser a primeira a fazê-lo – ou a última, visto que, e escusado será dizê-lo, não se esgota aqui o “assunto”. Porque lidamos com estruturas e dispositivos historicamente situados, e sendo hoje o histórico (ou o pós-histórico) um campo de inconcebíveis acelerações, muitas particularidades do trabalho que se segue ficarão desactualizadas depressa demais, ou seja, perderão os seus referentes actuais. O Facebook poderá alterar significativamente a sua política de privacidade, ou mesmo repensar o seu modelo de negócio. Ao longo deste ano e em diversos países, o Instagram ocultou a contagem de *likes* – quem sabe a que mais mudanças funcionais assistiremos nos próximos tempos? Há ainda a hipótese de que nenhuma destas redes sociais – pelo menos no modo de apresentação a que nos habituaram – sobreviva à popularização das tecnologias de realidade virtual. Teremos outras empresas, outros modelos de comunicação em rede que não os do Facebook, Instagram e Twitter. Ou a futura destruição do *socius* inviabilizará a própria permanência dos *social media*. Enfim, são desenvolvimentos que se afiguram prováveis ou improváveis – nunca impossíveis. Por esse motivo (para se salvar de uma

obsolescência prematura), a nossa investigação procura uma outra história, relativamente mais lenta, quase geológica, mas nem por isso essencialista, que é a história conjunta do humano e do inumano. Não se trata de uma epopeia racionalista, uma simples história das ideias, pois ela é percorrida (se não mesmo determinada) pelas potências da matéria, que na técnica moderna exprimem a sua perfeita indiferença para com o sujeito humanista, mestre transcendental das ferramentas. Nesta outra história, que não gera notícias nem *tweets*, e que é a da produção e da representação, há apenas a lenta eclosão de um apocalipse.

## 1. O sujeito e o projecto político do ciberespaço

De entre os muitos acasos e acidentes que determinam o projecto político do ciberespaço, é sobejamente conhecido o factor militarista. Como se sabe, na década de 60, em plena paranóia da Guerra Fria, a Agência de Projectos de Pesquisa Avançada (ARPA) do Departamento de Defesa dos EUA desenvolveu planos inovadores com vista à criação de “um sistema de comunicação invulnerável a ataques nucleares” (Castells, 1996/2011, p. 82). Se agora invocamos este momento histórico, não é com o propósito de o identificar como “origem” da Internet, menos ainda do ciberespaço (recuaríamos até Leibniz na busca por um impossível puro começo?). Não, o que nos interessa é essa ideia de *invulnerabilidade* já presente nas pesquisas da ARPA. Se o ciberespaço é um sistema fechado, não o é no sentido do termo convencionado pela Física: seria absurdo notar que não realiza trocas de matéria com o exterior, visto que ele é o próprio plano da imaterialização geral das coisas. O seu fechamento ou invulnerabilidade parece, portanto, resultar das transições entre o material e o imaterial, que se pervertem numa suposta oposição do virtual ao real. A história ideológica do ciberespaço atesta a dimensão política desta divisão: “vocês não têm qualquer soberania onde nos reunimos”, escreve John Perry Barlow na sua célebre Declaração de Independência do Ciberespaço (1996), tendo essas palavras como destinatários os “Governos do Mundo Industrial”, que “não são bem-vindos” no processo de criação de um “mundo onde todos podem entrar sem privilégios ou preconceitos determinados pela raça, poder económico, força militar ou local de nascimento”. Desde muito cedo o discurso utópico do ciberespaço define-o, pois, como um domínio que se deve manter invulnerável ao real, ainda que, paradoxalmente, dependa dele a vários níveis, quer nas suas bases e terminações materiais, quer na produção de signos que, mesmo quando dispensam uma relação de referência, têm ainda o real como campo de incidência, coisa a ser transformada<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> A questão dos direitos de autor – que, nos anos 90, motivou algumas das mais explícitas tentativas de legislar o ciberespaço – serviu desde logo para pôr a descoberto a fraqueza das premissas ontológicas desta utopia. Será o *software* um processo em curso, uma ideia, ou um produto acabado, com protecção legal? Koepsell (1995) sugere que a natureza do ciberespaço deverá adequar-se à legislação já existente em matéria de direito autoral. Rapaport (1995) critica esta posição, e por sua vez defende que caberá, em primeiro lugar, aos cientistas e aos filósofos o desbravamento desta nova ontologia, devendo ser suspensos os critérios pragmáticos de eficiência legal.

Esta ambivalência do ciberespaço enquanto lugar sem lugar<sup>15</sup>, que está ligado ao real ao mesmo tempo que o contradiz, conduz-nos a um importante conceito avançado por Foucault (1967/1984): o de *heterotopia*. Com este termo, o pensador francês refere-se a um *espaço outro* que será uma espécie de “utopia posta em prática”, na qual todos os lugares reais que podem ser encontrados numa cultura “são simultaneamente representados, contestados e invertidos” (p. 3). Não será esta uma apta descrição do ciberespaço? O que temos do lado de lá do ecrã corresponde, sem ser preciso recorrer a metáforas, à maioria dos exemplos concretos de heterotopias que nos são fornecidos por Foucault. O ciberespaço é o tradicional jardim persa (p. 6), onde surgem representadas e reconciliadas as “quatro partes” do mundo, por mais incompatíveis que sejam – nele estão fixados os padrões de uma deslumbrante e harmoniosa totalidade. O ciberespaço é também o grande museu ocidental oitocentista (p. 7), onde a acumulação de todos os tempos, tendências e gostos parece cumprir a promessa de uma modernidade pós-histórica. Tudo pode ser extraído (do seu contexto, da sua transcendência), tudo pode ser exposto (na condição de *objecto a conhecer*), e em última instância, *tudo pode ser tocado, com um clique* – eis a derradeira fórmula da reflexividade total. É certo que ainda hoje acedemos a *este* ciberespaço, o do arquivo infinito. Uma galeria de imagens dá-nos a ver imediatamente todos os tons conhecidos da cor vermelha; o filme de Zapruder é sugerido a um utilizador que acaba de assistir ao avistamento de um OVNI em 2007; Deus, o grande arquivista, tornou-se objecto pesquisável num motor de busca... E todavia, o que de verdadeiramente *outro* funda este espaço terá de ser um mais-que-tudo, um excesso. Na heterotopia, os projectos de totalidade coexistem com sonhos de fuga e ocultação. É nesse sentido que o ciberespaço cumpre, igualmente, a função do velho bordel (p. 8), onde se instituía a ilusão e eram contornadas as regras dos lugares ditos “reais”, para que a embriaguez, o artifício e a performance pudessem por fim afirmar-se como dimensões inexoráveis da experiência humana. Com a abertura da Internet ao grande público, para além dos muros dos quartéis e das faculdades, é esta hipótese de fuga que será propagandeada, de uma forma mais ou menos declarada. E assim o ciberespaço emerge em toda a sua sedutora, virginal alteridade, uma “pureza” comparável à que os colonos ingleses, arrependidos dos pecados do Velho Continente,

---

<sup>15</sup> Não obstante esta definição, devemos ainda assim reconhecer a diversidade de segmentaridades que marcam o ciberespaço e que o complexificam a todo o momento. Ou seja: multiplicam-se nele os “infra-lugares” (“vai ao Google”, “estou no Facebook”...). Para os nossos presentes propósitos, atribuir ao ciberespaço o estatuto de “lugar sem lugar” não será considerá-lo homogéneo ou indiferenciado, mas sim fazer dele uma espécie de modelo heterotópico abrangente. No limite, haverá infinitos lugares dentro deste lugar – e todos eles partilharão um fundo heterotópico independente das especializações.

terão inventado na América – as colónias puritanas do século XVII, que Foucault identifica como “heterotopias de compensação” (p. 8).

## O caso dos MUDs

O ciberespaço é inicialmente apreendido, então, nesta oscilação entre a pura utopia e a heterotopia: entre um espaço impossível, assente na negatividade do sonho irrealizável, e um espaço outro, onde são positivamente invertidas as normas do “real”. Este ciberespaço de idealidade e alteridade terá sido experimentado com excepcional intensidade por uma minoria que dispunha dos recursos económicos, culturais e temporais necessários para fazer da exploração da Rede, mais do que um *hobby*, uma forma de vida – pensamos nos jogadores dos MUDs<sup>16</sup> e no estudo pioneiro que a psicóloga e socióloga Sherry Turkle lhes dedicou em *A Vida no Ecrã* (1997). Devemos revisitá-lo para recordar as mais fascinantes promessas produtivas da Internet e do ciberespaço.

Se nas décadas de 80 e 90 os MUDs se apresentavam, fundamentalmente, como “jogos para multijogadores”, a verdade é que, hoje, esta designação é-nos muito menos útil para a descrição do fenómeno histórico em questão – ela tem vindo a estreitar-se, a assumir um significado comercialmente especializado. Em 2019 há mais videogames que nunca, distribuídos por uma vasta gama de plataformas (onde se incluem os computadores pessoais), e muitos deles contêm (ou estão exclusivamente orientados para) uma vertente de multijogadores. Desde os já bastante consolidados MMORPGs (*massively multiplayer online role-playing games*; jogos de interpretação de papéis, os mais óbvios continuadores do espírito dos MUDs) até aos recentes e populares formatos *battle royale* (jogos de sobrevivência), há muito por onde escolher, na perspectiva do consumidor. A designação de “jogo para multijogadores” permite, portanto, segmentar este mercado, cumpre uma função paratextual semelhante à do género (“jogo de terror”, “jogo de combate”, “jogo de estratégia”), mas pouco ou nada nos aproxima daquilo que terá sido a particularidade histórica dos MUDs: a sua inovação social. Note-se também que, actualmente, jogos como *Call of Duty: Black Ops 4* (2018) ou *Fortnite* (2017)

---

<sup>16</sup> “Multi-User Domains”, ou, se quisermos ser mais rigorosos em termos históricos, “Multi-User Dungeons”, devido ao facto de se terem originado a partir do “Dungeons and Dragons” [“Masmorras e Dragões”], o jogo de desempenho de papéis que fez furor nos liceus e universidades no final dos anos setenta e no início dos anos oitenta.” (Turkle, 1997, p. 14)

processam a interação entre jogadores em termos altamente competitivos, que são contrários a uma experimentação social verdadeiramente informal, isto é, desinvestida da forma-trabalho. Para além disso, a crescente sofisticação técnica dos videojogos tem privilegiado a componente gráfica, sendo minimizadas ou mesmo suprimidas as interações por texto próprias dos MUDs, onde, por um lado, ainda era necessário inserir palavras-passe e comandos para *executar jogadas*, e por outro, ainda era possível escrever linhas de diálogo ou mesmo extensas descrições literárias para *fazer mundo*. Não nos devemos, por isso, ater à dimensão histórica e comercial do “jogo” nos MUDs, se quisermos compreender o que eles nos revelam sobre a utopia e heterotopia do ciberespaço.

Falámos de “inovação social”, mas para quem leu *A Vida no Ecrã*, isso talvez soe a um eufemismo. O que Sherry Turkle descobre nas suas entrevistas a jogadores assíduos dos MUDs – autênticos habitantes desses ambientes virtuais – é nada menos que o sonho de uma socialidade contra o Uno. Nos MUDs, “uma pessoa pode ser várias” (Turkle, 1997, p. 16), a criação de *personas* outras, radicalmente distantes da imagem que cada um tem de si, é não apenas permitida como estimulada pela cultura de um espaço alternativo ao “real”. Eis um dos testemunhos apresentados nesse livro:

Doug é um estudante universitário do Meio-Oeste que frequenta o penúltimo ano do seu curso. Interpreta quatro personagens, distribuídas por três MUDs diferentes. Uma é uma mulher sedutora. Outra é um machão de tipo cowboy, que na sua autodescrição sublinha ser “o género de gajo que usa um maço de Marlboros preso na manga arregaçada da T-shirt”. A terceira, a quem ele chama Cenoura, é um coelho de sexo não especificado, que vagueia pelo seu MUD apresentando as pessoas umas às outras. (...) Quanto à quarta, Doug só a interpreta nos MUDs em que todas as personagens são animais peludos. “Preferia nem falar sobre essa personagem, porque o meu anonimato nesses jogos é muito importante para mim”, diz Doug. “Digamos apenas que nos FurryMUDs sinto-me como um turista sexual.” (Turkle, 1997, p. 17)

Ora aí está a utopia-heterotopia: um baile de máscaras. Seríamos levados a concluir que nesta cibercultura inicial se observa, na prática, uma desagregação compulsiva e sistemática do Eu. Mais: diríamos que ela se procede segundo os mais diversos devires (devir-sedutora, devir-machão, devir-animal...). Mas isso seria uma precipitação. Um devir, lembram Deleuze e Guattari, “não é imitar alguma coisa ou alguém, não é identificar-se (...). Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais se instaura relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, as

mais próximas do que se está a devir, e pelas quais se devém” (1980/2007, p. 347). Será que para Doug devir coelho é andar aos pulos? Essencialmente, não devemos correr o risco de confundir o devir com uma transformação no sentido de determinação *molar* – infelizmente, o sentido deste relato. A realidade do devir é simplesmente a realidade *molecular*<sup>17</sup> das “relações de movimento e de repouso”; o real aqui é o *tornar-se*, seja no que for – o “quê” é que é irreal. Devir cão não significa comportar-se como um, abanar a cauda e ladrar; tal como num homem o devir-mulher é irreduzível ao travestismo (e não o implica necessariamente). Ainda Deleuze e Guattari: “Porque devir animal não consiste em fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não devém “realmente” animal, nem o animal devém “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio.” (p. 305) Não se devém no fim ou no princípio, mas sim no meio, exactamente no meio. Ora, se Doug renasce em cada MUD identificando-se como um novo sujeito acabado – machão, sedutora ou coelho –, é legítimo que se pergunte, primeiro, “onde está o devir?”, e segundo, “terá o Eu saído verdadeiramente de cena”?

O devir é “o processo do desejo” (p. 347). Precisáramos, em última análise, de um outro relato – não na primeira pessoa, não fixado em termos identitários – para nos aproximarmos das máquinas desejanças de Doug. Que ele se sinta como um “turista sexual” nos FurryMUDs diz-nos mais sobre um certo relativismo moral do ciberespaço que propriamente sobre a produção em curso nos MUDs. Poderíamos igualmente argumentar que os *furries* (subcultura – ainda bastante presente nos nossos dias – de indivíduos que se mascaram de animais, sobretudo mamíferos de proporções antropomórficas) não cessam de tornar edipiano aquilo que poderia estar muito para além ou aquém do humano, pois, mesmo quando se disfarçam de animais selvagens (ursos, lobos, raposas), aplicam sobre eles uma “cartoonização” que os domestica e que reconvoça a intriga sentimental do Eu. E, reitere-se a ideia, enquanto a relação estabelecida com os animais for de identificação, não se sai da pura *mimesis* comportamental (ou do bestialismo, como confessa Doug). Devemos, porém, pôr de

---

<sup>17</sup> Sobre a oposição molar/molecular, uma passagem do *Anti-Édipo* particularmente elucidativa: “A máquina tomada na sua unidade estrutural, o ser vivo tomado na sua unidade específica ou mesmo pessoal, são fenómenos de massa ou conjuntos molares; e é apenas assim que remetem, do exterior, um para o outro. (...) Mas na direcção mais profunda ou intrínseca das multiplicidades o que há é compenetração, comunicação directa entre os fenómenos moleculares e as singularidades do ser vivo, ou seja, entre as pequenas máquinas dispersas por qualquer máquina e as pequenas formações disseminadas em qualquer organismo: é o domínio da indiferença entre o microfísico e o biológico, que faz que haja tantos seres vivos na máquina como máquinas no ser vivo.” (1972/2004, pp. 297-298).

lado os bloqueios deste testemunho para nos focarmos nas suas linhas de fuga, naquilo que ele tem de revolucionário, e que Sherry Turkle bem nota: a perda da posição privilegiada, unitária e “real” do identitário. Ainda que a identidade se multiplique e se reproduza invariavelmente no ciberespaço (Eu-cowboy, Eu-sedutora, Eu-coelho...), ela vê-se desalojada do centro, desviada do Uno. “Vejo-me a mim como duas ou três ou mais pessoas” – diz Doug – “Estou a ter uma discussão qualquer numa das janelas e a tentar engatar uma miúda num MUD noutra janela (...). A vida real é só mais uma janela (...) e normalmente não é a que mais me agrada” (Turkle, 1997, p. 18). A cibercultura dos MUDs vem multiplicar os centros na topologia da representação, descobrindo-se personalidades, facetas, *versões* de cada utilizador que são descritas como “interditas” ou mesmo impossíveis fora do ecrã.

Estamos consideravelmente longe dos subúrbios emuralhados das redes sociais. Nestes primeiros colonatos do ciberespaço, animais peludos convivem com feiticeiros, uma predisposição geral – verdadeiramente colectiva – para o fantástico cancela quaisquer relações de referência, surgem incoincidências de todo o género – entre a presença virtual distribuída *online* e o utilizador “real” centralizado *offline*. Os jogadores dos MUDs estabelecem um tácito acordo de suspensão da descrença, sem que por isso acreditem na “realidade” das performances com que se deparam. O Outro não pede que se acredite nele; ele simplesmente estabelece o jogo que jogamos. O que sucede é que a relação com a alteridade, o inteiramente desconhecido, não assentará já na verdade da sua transcendência, mas na possibilidade da sua imanência – nesse sentido, aproximamo-nos, pela via de uma ciber-socialidade, da premissa metafísica de Deleuze que define o Outro enquanto estrutura do campo perceptual (1969/1990, p. 307). Na prática revolucionária dos MUDs e das primeiras salas de *chat*, não interessa a actualidade de quem *verdadeiramente* está do lado de lá do ecrã: o importante não é apreender o Outro como entidade concreta, sujeito ou objecto. Aquilo que de facto importa é o pressuposto de um Outro enquanto pura virtualidade, conjunto de percepções de que ainda não disponho mas que existem para mim, isto é, no mesmo plano que Eu. O que interessa é o Outro no desencontro que ele postula para o Eu: a certeza de que há mundo fora de mim, zonas enevoadas, espaços de transição, algo que me escapa. Entre visitantes dos MUDs, antes das forças reaccionárias intervirem e quererem apurar responsabilidades, isto é, sujeitos responsáveis (*com quem estou a falar? Será que és mesmo aquilo que dizes ser?*), é a pura imanência de um jogo que

está a funcionar (*se eu enviar esta mensagem, que resposta obterei? Que mundos virtuais, que performances desencadearéi com um clique?*). Por conseguinte, à entidade-outra, à alteridade personificada (não-estrutural) com a qual interajo, é consentido o anonimato enquanto condição legal<sup>18</sup> – afinal, o que é ela senão um excedente corpóreo, um “mal necessário” para a actualização da estrutura virtual do Outro, essa sim a que me lança neste jogo?

Contudo, a questão mantém-se: quem joga este jogo? *Eu*, outra vez *Eu*? Sherry Turkle fala-nos da multiplicação da identidade e do efeito de descentramento que daí resulta (estamos de acordo: torna-se absolutamente irrelevante que um dos fragmentos do Eu se afirme como mais “real”, mais nuclear do que os restantes). No entanto, isso significa que cada uma das janelas abertas, cada personagem em cada MUD, é ainda parte de um todo significante; por mais que se multiplique, por mais que se fragmente, o rosto do utilizador pode ser reconstruído – colem-se os pedaços e aí o teremos de novo, o Uno, o universal ausente ou encoberto nas interacções particulares. Ou como diz Turkle: “a identidade de uma pessoa no computador é a soma da sua presença distribuída” (1997, p. 17). A autora menciona, de passagem, Deleuze e Guattari (p. 21), mas distorce a crítica ao identitário por eles empreendida, apresentando-a como a ideia de um “Eu múltiplo”. Um breve regresso a *O Anti-Édipo* e *Mil Planaltos* é o que basta para desfazer tal confusão:

Só a categoria da multiplicidade, empregue como substantivo e superando tanto o múltiplo como o Uno, (...) será capaz de explicar a produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, ou seja, afirmação irreduzível à unidade.

(1972/2004, p. 45)

Exactamente como uma velocidade [e] uma temperatura não se compõem de velocidades ou de temperaturas, mas envolvem outras ou envolvem-se noutras que marcam de cada vez uma mudança de temperatura. É porque estas multiplicidades não possuem o princípio da sua métrica num meio homogéneo, mas algures, nas forças que nelas agem, nos fenómenos físicos que as ocupam, precisamente na libido, que as constituem por dentro, e que não as constituem sem se dividir em fluxos variáveis e qualitativamente distintos.

(1980/2007, p. 56)

---

<sup>18</sup> Neste contexto, o anonimato surge frequentemente aliado à fantasia fora da Lei: “Um estudante universitário de vinte e dois anos justifica as suas personagens violentas como “algo que existe dentro de mim mesmo; mas, com toda a franqueza, acho preferível violar mulheres nos MUDs, onde não faço mal a ninguém.” (Turkle, 1997, p. 273)

A heterotopia do ciberespaço, tal como Turkle a descreve, parece não abandonar a dialéctica, a oposição estéril entre o múltiplo e o Uno. Permanecemos numa lógica identitária, agora infinitamente aprofundada pela negatividade. Um Eu assintótico, *n* vezes multiplicado ou dividido, é ainda um Eu capaz de bloquear os fluxos e deter a produção. Eis a grande desilusão: basta que se somem os vários centros dispersos para se obter o fantasma do único centro original. Aquilo que procurávamos, bem pelo contrário, era o jogo das partes sem todo: seria preciso que cada MUD, cada janela aberta no computador permitisse o acesso a uma experiência absolutamente *diferente*, que resistisse a qualquer subordinação à unidade, ao termo de comparação. Em última análise, seria preciso que as janelas estabelecessem entre elas uma relação realmente ordinal, anterior a toda a cardinalidade<sup>19</sup>. Meio-Eu, um terço de Eu, um quarto de Eu; dois Eus, três, quatro Eus... – estamos no direito de perguntar o que haverá de tão novo nesta métrica do identitário concretizada no ciberespaço, se entre nós, no mundo real, há “mulheres que acordam como amantes, fazem o pequeno-almoço como mães e conduzem o carro até ao trabalho como advogadas”, para usar o exemplo invocado pela própria Sherry Turkle (1997, p. 18). A novidade, a autora explica, terá que ver com a *simultaneidade* destas performances múltiplas possibilitada pelo computador. É verdade: não será necessário entrar ou sair de palco, “vestir ou despír a pele de uma personagem”; o ciberespaço proporciona-nos vidas “paralelas”, isto é, vividas ao mesmo tempo (pp. 18-19), activamente ou como música de fundo, processos a decorrer entre janelas e separadores. Ainda assim, falar-se de uma “vida” soa a um manifesto exagero, e não por acaso, Turkle acabará por recorrer a palavras bem mais confortáveis para reformular esta mesma questão:

Case interpreta várias mulheres *online* “do tipo Katherine Hepburn”, fortes, dinâmicas, voluntariosas, que lhe recordam a sua mãe (...). Case diz que as suas identidades fictícias do tipo Katherine Hepburn são “exteriorizações de uma parte de mim mesmo”. Numa das entrevistas que lhe fiz, usei a expressão “facetas do eu”, e ele adoptou-a prontamente, dado

---

<sup>19</sup> Deleuze, numa das passagens de *Diferença e Repetição* dedicadas ao pensamento da intensidade, opera esta cisão crucial na matemática: “Todo o número é originalmente intensivo, vectorial, na medida em que implica uma diferença de quantidade propriamente não anulável; mas é extensivo e escalar, na medida em que anula esta diferença num outro plano que ele cria e em que se explica. Mesmo o tipo mais simples de número confirma esta dualidade: o número natural é primeiramente ordinal, isto é, originalmente intensivo. O número cardinal resulta daí e apresenta-se como a explicação do ordinal. (...) A ordenação de modo algum supõe a repetição de uma mesma unidade que deveria “cardinalizar-se” cada vez que se chega ao número ordinal seguinte. A construção ordinal não implica uma unidade supostamente a mesma, mas tão-somente (...) uma noção irreduzível de distância – distâncias implicadas na profundidade de um *spatium* intensivo (diferenças ordenadas). A unidade idêntica não é suposta pela ordenação; ao contrário, ela pertence ao número cardinal e supõe, no número cardinal, uma igualdade extensiva, uma equivalência relativa de termos exteriorizados” (1968/2000, p. 377).

que a participação nos MUDs lhe faz recordar os deuses hindus, os quais, embora mantendo uma identidade una, podiam possuir diferentes facetas ou sub-personalidades.

(1997, pp. 327-328)

Por fim, este excerto deixa bem clara a posição da autora. Turkle fala-nos de personalidades múltiplas, mas nós buscamos a esquizofrenia; explica-nos que o Eu é múltiplo, que afinal queremos dizer “Eus”, mas o que nos intriga no ciberespaço é justamente a possibilidade de nada querer dizer quando se diz “Eu”. *A Vida no Ecrã* regista um importante – verdadeiramente *inovador* – descentramento da subjectividade, mas negligencia o facto de ele se verificar à custa de uma multiplicação dos centros.

Partilhamos, ainda assim, do fascínio de Turkle com a utopia do anonimato<sup>20</sup> na Web. Nos nossos dias persistem ciberculturas de *personas* fictícias, refúgios para quem rejeita o princípio de transparência no qual assentam as redes sociais mais convencionais, nomeadamente o Facebook. É todavia curioso (e a este respeito *A Vida no Ecrã* fornece-nos bons casos de estudo) que os sujeitos que reivindicam esta opacidade *a priori* o façam muitas vezes para alcançar uma maior transparência nos seus enunciados. Um estudo recente (Ma, Hancock & Naaman, 2016) conclui que as plataformas *online* anónimas favorecem a partilha de conteúdos de valência negativa (angústias, ansiedades, etc.), frequentemente tidos como impróprios ou indesejáveis em redes sociais convencionais. Alguns minutos de *scroll* no Instagram levar-nos-iam à mesma conclusão. Quando o sujeito e o seu segredo estão implicados nos enunciados, dá-se uma inevitável retracção a um nível consciente: há um *interior* a preservar; é preciso prestar atenção às trocas que se realizam com o exterior, deixar sair muito pouco, somente o indispensável para consolidar uma imagem cativante e aprazível de si mesmo. Com o anonimato, esta estrutura parece implodir. No começo de um filme de Truffaut, *Tirez sur le pianiste* (1960), o acaso cruza os caminhos de dois desconhecidos – um homem em fuga e um transeunte a caminho de casa, sendo que o segundo encontra o primeiro ferido e estendido no chão. Depois de ajudar o fugitivo a levantar-se, o transeunte entra num monólogo cuja melancólica sinceridade faz colapsar

---

<sup>20</sup> Note-se, porém, que nos referimos a um anonimato de ordem social, não técnica. Situamo-lo ao nível das interacções comuns entre os utilizadores da Internet, que na sua maioria não dispõem dos conhecimentos e recursos necessários para extrair dados de identificação ocultos ou inacessíveis na interface. Fora das dimensões sociais do diálogo e da auto-apresentação, formas *invasivas* (eminentemente ilícitas) de obtenção de informações acerca de um utilizador (por exemplo, a sua morada ou geolocalização) têm como antítese um anonimato de ordem técnica, opacidade total que dificilmente se garante (há sempre um rasto digital).

quaisquer desígnios narrativos (de repente, esquecemo-nos de que está em curso uma fuga, de que há heróis e vilões: nada disso importa, fala-se de amor, e é o *tom* da confissão que dita a intensidade de todo o filme). O transeunte, ciente de que não voltará a encontrar aquele homem, partilha com ele uma reflexão bastante íntima e desencantada sobre o seu casamento. Eis então a função do anonimato: garantir a evanescência imediata dos enunciados, desvinculá-los de um sujeito de enunciação. Certas aplicações minoritárias de *social media* para *smartphones* têm em vista esta condição quando propõem sistemas de interações altamente contingentes, que se baseiam em critérios como a proximidade espacial entre utilizadores. É o caso da (agora extinta) Yik Yak, onde os conteúdos publicados, ao invés de se acrescentarem a uma conta pessoal e de adensarem um *perfil*, inscrevem-se em lugares, libertando-se os textos dos seus autores para se tornarem tema de discussão entre perfeitos estranhos – qualquer utilizador que se encontre num raio de 8,05 km (5 milhas) de uma publicação poderá comentá-la de forma anónima. Será, como no filme de Truffaut, esta violência própria do *encontro* (algo da ordem do intempestivo, do impensado) que quebra as defesas do interior, que leva o Eu a partilhar os seus mais íntimos sentimentos, antes de uma qualquer decisão consciente para o fazer?

### Potências de dessubjectivação

Eu-múltiplo – partes assombradas por um todo, uma totalidade que deve ser actualizada. Anonimato – a garantia de que há uma coerência oculta, um interior que deve ser preservado. A heterotopia do ciberespaço terá estado, desde o “início”, refém das exigências da identidade? Dos relatos dos MUDs, esperávamos aventuras de multiplicidade e imperceptibilidade, mas, ao que parece, obtivemos somente diagnósticos do múltiplo e do anónimo. Após a leitura desses testemunhos, a imagem com que se fica é a de um grupo de colonos sem redenção, expatriados destinados a reproduzir a Pátria – como se os que penetraram no novo mundo do virtual estivessem condenados a trazer com eles o “realismo” do sujeito (identificado, pessoalizado, antropomorfizado). Mas haveria, de facto, uma potência de dessubjectivação no projecto político do ciberespaço? Antes de respondermos a esta pergunta, teremos de

perceber *como e em que condições* poderemos escapar à subjectivação. Deleuze e Guattari (1980/2007) apresentam-nos um plano:

Trata-se de construir um corpo sem órgãos, lá onde as intensidades passam e fazem com que não haja ego nem o outro, não em nome da mais alta generalidade, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que já não se pode dizer pessoais, de intensidades que já não se pode dizer extensivas. O campo de imanência não é interior ao ego, mas também não vem de um ego exterior ou de um não-ego. É antes como o Fora absoluto que não conhece os egos, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência onde eles fundiram.

(p. 207)

Já presente n' *O Anti-Édipo*, mas enunciada com maior clareza em *Mil Planaltos*, a teoria do corpo sem órgãos (CsO) é ainda hoje uma das mais radicais tentativas de pensar a dessubjectivação – “O CsO é o que resta quando tudo foi retirado” (p. 201). Para Deleuze e Guattari, dessubjectivar é um projecto destrutivo que, no entanto, não se pode confundir com uma morte. A abolição do Sujeito, pelo menos na sua acepção idealista herdada do cartesianismo, não resulta numa simples negatividade, ausência da subjectividade. Dessubjectivar será antes abrir o corpo ao fluxo do desejo, abstrai-lo de uma origem transcendental que o determinaria enquanto ego, e povoá-lo de intensidades. Será romper com o Sujeito da representação, que se impõe como política de universalização<sup>21</sup>, e que distribui o particular pessoalizado. O projecto de dessubjectivação, ao fazer desaparecer a pessoa, o Eu, o “cada um” individual, descobre as singularidades pré-pessoais do inconsciente produtivo, que configuram o “isto” individuado. Como escreve Maria Augusta Babo (2019) a propósito da proposta deleuzo-guattariana, “ao sujeito-indivíduo substitui-se uma ecceidade – esta coisa, *haec* – uma individuação que acarreta a dessubjectivação do sujeito (...) Por isso encontramos já em *Mille Plateaux*<sup>22</sup> (1980) a indicação do pronome impessoal *il* (no regime impessoal que toma na língua francesa) como uma não-pessoa individuante” (p. 36). A questão dos sujeitos e dos egos estáticos é, assim, abandonada em favor do campo de imanência das individuações, que são acontecimentos, agenciamentos. Como

---

<sup>21</sup> Ainda haverá muito por escrever acerca do lugar importante que o sujeito, enquanto categoria transcendental universalizável, ocupa no modelo democrático representativo (e que poderá estar entre as causas da sua actual falência). Em *Diferença e Repetição*, Deleuze já demonstrava uma aguda consciência deste problema: “O representante diz: “Toda a gente reconhece que...”, mas há sempre uma singularidade, não representada, que não reconhece, porque precisamente ela não é toda a gente ou não é o universal. “Toda a gente” reconhece o universal, pois ele próprio é o universal, mas o singular não o reconhece, isto é, a profunda consciência sensível que no entanto deve arcar com as consequências” (1968/2000, p. 116).

<sup>22</sup> Título original de *Mil Planaltos* (1980).

falar ainda nos termos de uma interioridade do Eu (que implica a exterioridade de um Tu transcendente) se esta se dissolve num “Fora absoluto”, que não é senão o domínio das fusões, das afecções e dos movimentos?

É o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança que deixam de ser sujeitos para devir acontecimentos, nos agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de uma ária, de uma vida. A rua compõe-se com o cavalo, como o rato que agoniza se compõe com o ar, e o animal e a lua cheia se compõem ambos. (...) E é de uma assentada que é preciso ler: o animal-caça-às-cinco-horas.

(Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 334)

No corpo masoquista, um dos célebres exemplos avançados pelos autores, pouco importa distinguir o mestre do escravo, o sádico da sua vítima, aquele que inflige a dor de quem a “recebe” – o que importa é notar como ambos constituem um plano de consistência próprio ao desejo, isto é, “onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a nenhuma instância exterior, carência que viria a escavá-lo, prazer que viria a saciá-lo” (p. 204). Trata-se de um corpo percorrido por puras intensidades (neste caso, *ondas doloríferas*) que não chegam a configurar pessoas ou sujeitos. Já os órgãos, a havê-los, mais não serão que regiões, “gradientes, migrações, zonas de vizinhança” (p. 215). Contudo, ao contrário do que se possa pensar, o corpo sem órgãos, que é ao mesmo tempo o conjunto de todos os corpos dessubjectivados (masoquistas, drogados, paranóicos...) e o limite de cada um deles, opõe-se não aos órgãos, “mas a esta organização dos órgãos que se chama organismo” (p. 210). O organismo será a sedimentação aplicada sobre o corpo, o seu constrangimento, um estado homeostático que se articula com a subjectivação. Sem abrir uma brecha na totalidade regulatória do organismo, será impossível dessubjectivar, remover o sujeito da ordem da representação e dissolvê-lo no movimento.

Mas depois do orgânico, que corpo nos espera? E como o imaginamos? Talvez as primeiras respostas à provocação de Deleuze e Guattari tenham florescido, afinal, nessa cibercultura que tomou de assalto o pensamento ocidental das últimas décadas do século XX. Uma das imagens mais potentes de tal corpo, aquele em que nos tornamos (ainda que não o saibamos), seria sem dúvida a do *cyborg* tal como Donna Haraway a concebe. O seu *Manifesto*, publicado em 1985, mantém-se um texto indispensável para pensar, com a devida literalidade, o problema da dessubjectivação e da individuação abstracta. Ser híbrido indecidível, o *cyborg* (*cybernetic + organism*) é uma complexa

conjunção do maquínico-inorgânico com o natural-orgânico, sendo que o primeiro elemento parece invadir ou triunfar sobre o segundo: não por acaso, os *cyborgs* “desconfiam do holismo” (1985/1991, p. 151). Já encontrávamos esta criatura abundantemente na ficção científica, mas Haraway teve a ousadia de a descontextualizar radicalmente, ao ponto de fazer dela a protagonista de um tempo intempestivo (que se exclui da História e das histórias<sup>23</sup>). No Manifesto *Cyborg*, este ser é descrito como tendo vindo *de fora*: fora tanto da orientação teleológica do Ocidente, como do “mito de uma unidade original” (pp. 150-151); e fora, pois claro, da definição identitária do subjectivo. O *cyborg* é feito de partes, heterogeneidades que não se resolvem num todo homogéneo, nem sequer numa síntese dialéctica. E é por mera conveniência que o temos tratado como um “ele”, já que o *cyborg* existe num “mundo pós-género” (p. 150) onde todas as fronteiras ontológicas se vêem deslocadas ou completamente postas em questão – nomeadamente, as fronteiras que pareciam distinguir, com bastante clareza, o ser humano do animal e da máquina. Rompendo com a ordem fálica da representação, a política feminista de Haraway é indissociável de uma crítica ao antropocentrismo e à imagem naturalizada de um corpo humano intocado pela técnica. Nesta perspectiva, a holística obsoleta do organismo do Homem, ainda dependente das “metáforas do renascimento” e dos “recursos do sexo reprodutivo”, nada diz sobre os *cyborgs* que somos, sobre as nossas capacidades de *regeneração*<sup>24</sup> e *reconstituição* (p. 181), sempre parciais, isto é, sempre partindo de *partes*.

Será, pois, o *cyborg* a imagem suficiente da dessubjectivação no ciberespaço dos anos 80 e 90? Não é um completo exagero dizer que os utilizadores dos MUDs estabelecem relações simétricas com as suas máquinas: alcança-se o “computador subjectivo” quando “as pessoas” a ele recorrem “em busca de experiências que possam alterar as suas maneiras de pensar ou afectar a sua vida social e emocional” (Turkle, 1997, p. 37). Resgatada da sua condição utilitária, a técnica torna-se *meio* de dessubjectivação do utilizador. Se os textos que surgem no ecrã, as experiências aí

---

<sup>23</sup> Enquanto “novidade técnica”, os *cyborgs* serão historicamente situados – “são a descendência ilegítima do militarismo e do capitalismo patriarcal, já para não falar do socialismo de Estado” –, e todavia, “os filhos bastardos são muitas vezes infiéis às suas origens” (Haraway, 1991, p. 151). O *cyborg* emerge da contingência histórica, mas define uma forma subjectiva autónoma perante as construções metafísicas da História e do Humano.

<sup>24</sup> Pense-se, por exemplo, na “obscena imortalidade” (Žižek, 2017) experimentada num videojogo. Os jogadores, como as jovens raparigas fantasiadas por Sade, sobrevivem imaculados às piores mutilações (p. 2); as suas vidas sucedem-se infinitamente. A experiência da morte para um *cyborg* residirá talvez nessa temporária des-ligação *entre* vidas, momento em que se nega o controlo ao jogador, e que nada tem de definitivo. Faz sentido, pois, que a uma criatura sem origem essencial falte também um fim essencial.

produzidas, determinam o que sou, então essa coisa que sou (ou aliás, essa coisa que *é*) não se distingue do ciberespaço (e do ciber-tempo) que a faz aceder ao Ser. Tal não significa que dessubjectivar nos leve a uma indiferença pré-edipiana; significa tão-somente que o romantismo de um sujeito de enunciação (comunicando ao Outro a sua interioridade, o seu segredo) *é tecnicamente* interdito. Romantismo que não seria senão um humanismo. Nesse sentido, o que Katheryne Hayles (1999) escreve sobre o “sujeito pós-humano” parece-nos perfeitamente aplicável ao *cyborg* navegador-da-Internet/jogador-dos-MUDs: ele é, afinal, “uma entidade material-informacional cujas fronteiras sofrem uma contínua construção e reconstrução” (p. 3), tal é a natureza *reflexiva* dos sistemas cibernéticos que o incluem (p. 9).

Portanto: nem Eu múltiplo nem Eu anónimo – a imagem do *cyborg* parece finalmente descobrir no ciberespaço os termos de um inconsciente produtivo. Porque o funcionamento das nossas máquinas desejantes, a série de sínteses em que entram, é indissociável das máquinas sociais molares, nomeadamente as de natureza técnica, “que elas formam em grande escala” (Deleuze & Guattari, 1972/2004, p. 356). O turismo sexual de Doug ou a Katherine Hepburn de Case não acontecem senão *através* do ciberespaço assubjectivo. E não se confunda este “através” com uma questão de mediação da identidade, como se as imagens no ecrã se reduzissem a manifestações de uma interioridade do Eu que faz uso de um rato e de um teclado. Lembremo-nos, antes, daquilo que *atravessa*, que percorre este espaço tecnológico: fluxos moleculares de desejo. Se falámos na técnica enquanto “meio”, foi com o único propósito de abandonar a dialéctica interior/exterior, mostrar que “a nossa relação com as máquinas não é uma relação de invenção nem de imitação (...) É uma relação de povoamento: povoamos as máquinas sociais técnicas de máquinas desejantes, e não podemos agir de outro modo” (p. 415). Eis que o ciberespaço emerge como uma *terra* a ser povoada, já não um mero teatro público para a projecção dos nossos fantasmas. O desejo, ele próprio maquínico, reclama máquinas livres de determinações orgânicas, não pós-edipianas mas verdadeiramente *a-edipianas*. É redutor, e até mesmo incorrecto, afirmar que o ciberespaço “desbloqueia” experiências física ou socialmente inibidas no mundo *offline*: o processo não se trata de uma simples migração. Diríamos antes que o *online* depende de arranjos evenciais (como *humano-teclado-ecrã-computador-router-internet-meia-noite*) e estabelece as suas próprias condições de experiência, tal como o desejo vive de si mesmo antes de ser conduzido a um qualquer objecto (que não lhe falta, que é

para ele um mero bloqueio). Tal não significa que o *online* seja absolutamente independente do *offline* – mais adiante, voltaremos a contestar a retórica da invulnerabilidade empregue pelos tecno-libertários –; quer-se apenas pensá-lo como *diferente* ao invés de oposto. A qualidade dessa diferença é que determina o tipo de experiências aí possibilitadas. A heterotopia do ciberespaço não é um mundo à parte, incomunicante, nem um mundo segundo, mediação do primeiro; trata-se, sim, de um mundo “profundo”, onde as potências da dessubjectivação descobrem as máquinas técnicas mais sofisticadas, que subvertem, quando não mesmo rejeitam, o orgânico e o organismo. O *cyborg* que somos, que não cessamos de ser, parece ter encontrado por fim o seu habitat. E o que é ser *cyborg* senão atravessar os mais improváveis devires, que nos desalojam desse lugar maioritário, lugar histórico, que é o do homem? Não nos surpreende, pois, que os MUDs e os MMORPGs estejam repletos de fadas, rãs, vampiros, lobos, feiticeiros... Talvez o ciberespaço venha confirmar as suspeitas de Nietzsche: já não cabemos (se é que alguma vez coubemos) nesse universal chamado humanidade.

### Entre redes misantrópicas e ciberterritorialidades

De acordo com Deleuze e Guattari, “o sujeito e o objecto dão uma má aproximação do pensamento”; pensar faz-se antes “na relação do território com a terra” (1991/1994, p. 85). Ora, para encerrarmos esta primeira fase da investigação em torno das potências de dessubjectivação do ciberespaço, é preciso, por fim, averiguar a sua dimensão propriamente territorial. Retomamos os conceitos geofilosóficos de *reterritorialização* e *desterritorialização*: o primeiro descreve a passagem da terra para o território, e o segundo a transição do território para a terra (p. 86). Reterritorializar será restabelecer um território, actualizar as fronteiras de uma “situação” recorrendo a processos de significação e sedimentação – assim, da terra emerge um país e uma cultura *própria*, no inconsciente monta-se um Édipo pessoal e intransmissível... Desterritorializar, pelo contrário, será dissolver o território, integrar o espaço em algum tipo de movimento sem horizonte, característico de “estruturas que exigem uma definição mais do tipo conceptual” (Shapiro, 2006, p. 479), alternativa à convenção e às formas edipianas (daí que, de modo erróneo, a desterritorialização e a produção desejanse por vezes aparentem ser processos sinónimos). Nas últimas décadas, a

vulgarização destes dois termos da geofilosofia – reterritorialização e desterritorialização – tende a dividi-los em metades autónomas, ignorando a sua implicação mútua. Todavia, são inúmeros os casos (alguns deles expostos nos próprios textos de Deleuze e Guattari) que evidenciam uma quase simultaneidade ou sobreposição dos processos, não estando sequer confinados a um domínio “comum” da geografia: “A imensa desterritorialização relativa do capitalismo mundial precisa de ser reterritorializada no Estado nacional moderno” (Deleuze & Guattari, 1992, p. 98); “A desterritorialização e a reterritorialização cruzam-se no duplo devir. O Autóctone dificilmente pode ser distinguido do estranho porque o estranho se torna Autóctone no país do outro que não o é” (p. 110).

O mesmo pode ser dito do ciberespaço: também aí a desterritorialização mais selvagem é inseparável de uma reterritorialização securitária. Sabemos, contudo, que isto nem sempre foi evidente. Na década de 90, Nick Land dedica alucinantes páginas à exploração da *anarquitectura* do ciberespaço, descrevendo este novo mundo como uma ameaça às territorialidades constituídas não somente no planeta, como também, e crucialmente, na subjectividade (1995/2012, pp. 408-409). Compreende-se o entusiasmo: perante a utopia *cyberpunk*, não se percebe de que modo, sob que condições pôde o sujeito humano e pessoalizado sobreviver às forças desterritorializantes que o deslocavam das transcendências da cultura e da determinação social para a imanência do inconsciente maquínico. Ainda que o dualismo cartesiano seja importado com grande (e bastante rentável) facilidade para o ciberespaço – Land sabe disso (pp. 435-436) –, o utilizador, abstraído da experiência corpórea “natural”, nem por isso se afasta da virtualidade do corpo sem órgãos<sup>25</sup>. No “espaço-selva” (p. 408) do digital, o sujeito dessubjectivado, que na sua condição de *cyborg* povoa e é

---

<sup>25</sup> Na filosofia landiana, abandona-se o *meatspace* (termo de Gibson que designa o mundo *offline*, não mediado por tecnologias digitais) para habitar o plano de consistência; trocam-se as distâncias pelas velocidades. Nesse sentido, para Land, é o fascismo do organismo e não a virtualidade do corpo que se ausenta do ciberespaço. Pode dizer-se que o *online* vem “facilitar” o acesso ao “ovo intenso [corpo sem órgãos] que se define por eixos e vectores” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 203). Seria, porém, interessante confrontar a euforia *cyberpunk* de Land com o seu exacto oposto: a disforia cautelosa de José Gil a respeito do que este último chama a *virtualização do corpo*. Segundo Gil: “Agora são as tecnociências (...) que se encarregam de moldar o corpo. Não no sentido de Artaud e Deleuze, que queriam um corpo intensivo e criador, mas no sentido de um corpo eficaz, capaz de executar tarefas que ultrapassem decisivamente as suas capacidades naturais. Não é já um corpo-máquina, um robô ou um *cyborg*, mas uma instância que prolonga, executa e faz executar ordens e decisões cerebrais. O corpo deixa de ser um simples instrumento físico da mente, para a continuar, pois os novos órgãos que lhe enxertam (*chips* de toda a espécie), pertencem agora ao próprio funcionamento neuronal” (2018, p. 418). Sobre este contraste, diremos por enquanto apenas o seguinte: as análises de Land e Gil são igualmente parciais. Como veremos mais tarde, longe de se cancelarem mutuamente, a pulsão inorgânica do inconsciente maquínico e o estado orgânico do cérebro tecnocientífico articulam-se na captura.

povoado por máquinas, tende vertiginosamente para um limite de irreconhecibilidade. Faz sentido, então, que na narrativa cibergótica landiana, o coronel Kurtz, de *Apocalypse Now* (1979), emerja como modelo terminal do desterritorializado – sendo aquele que “está cosido à selva”, que é “abismalmente atraído” por ela (p. 437). No pensamento de Land, a dessubjectivação e a desterritorialização surgem, assim, absolutamente imbricadas, e acarretam ainda uma terceira dimensão (cuja formulação niilista não encontramos na teoria deleuzo-guattariana): a da *inumanização*<sup>26</sup>. A profunda inumanidade da anarquitectura do ciberespaço não pode mais ser ignorada.

Não nos surpreende, nesse sentido, que Galloway e Thacker (2007) falem de uma *misanthropia* das redes:

A qualidade não-humana das redes é precisamente aquilo que as torna difíceis de compreender. Elas são (...) um *medium* de poder contemporâneo, e no entanto, nenhum único sujeito ou grupo controla absolutamente uma rede. Os sujeitos humanos constituem e constroem redes, mas sempre de um modo altamente distribuído e desigual. Os sujeitos humanos desenvolvem-se através da interacção em rede (grupos de parentesco, clãs, o social), e todavia, os momentos em que a lógica das redes domina – na multidão ou no exame, no contágio ou na infecção – são os momentos mais desorientadores, mais ameaçadores à integridade do ego humano.

(p. 5)

No ciberespaço é reificada esta lógica das redes, e mesmo o mais solitário dos utilizadores devém enxame – por exemplo, pela simples inclusão dos seus movimentos numa multiplicidade processada algoritmicamente (o que pergunto no Google senão o que foi perguntado antes de mim, e o que será perguntado depois?... É sempre a uma outra pergunta – anterior ou seguinte – que sou conduzido, não à “minha”; o pretenso sujeito de enunciação será efeito de um palimpsesto). Mesmo no meio mais rudimentar dos MUDs não faltavam surpreendentes possibilidades de impessoalização em rede. Ainda que um nóculo se possa fazer central, temporariamente, sob a figura de um administrador ou de um *hacker*, ele desterritorializa-se inumanamente enquanto *função*, existindo “inseparavelmente de um conjunto de possibilidades e parâmetros – funciona numa topologia de controlo” (p. 40):

---

<sup>26</sup> “O desejo maquínico pode parecer um pouco inumano, à medida que ele rasga culturas políticas, apaga tradições, dissolve subjectividades, e hackeia através de dispositivos de segurança, acompanhando um tropismo sem alma até ao controlo zero.” (p. 338) Influenciado pelos escritos de Georges Bataille, Land conseguiu a difícil proeza (banalizada por muitos dos seus seguidores mais recentes) de traçar um vector tanatrópico para a produção desejante. Por esta e por outras experimentações, ele talvez seja, ao mesmo tempo, o mais importante deleuziano, e aquele que cometeu a maior “traição” para com Deleuze.

Criar um fantasma que se mascara como a personagem de um outro jogador é um truque de programação dos MUDs muitas vezes designado como criar uma boneca vodu. (...) O Trapalhão usou uma dessas bonecas vodu para forçar os ocupantes da sala (...) a terem relações sexuais uns com os outros (...) e fez com que uma personagem chamada Vedeta-da-Canção se mutilasse sexualmente com uma faca. Finalmente, o Trapalhão foi imobilizado por um feiticeiro do MOO, que “arrumou” o criminoso (apagou a personagem, removendo-a do sistema).

(Turkle, 1997, p. 377)

No ciberespaço – sobretudo *neste* ciberespaço eminentemente heterotópico, distante do dos *social media* – as alcunhas e os nomes próprios não designam sujeitos, vontades transcendentais, mas “contágios”, ondas funcionais de intensidades pré-pessoais. Deleuze e Guattari escrevem: “Não há pontos ou posições num rizoma, como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Só há linhas.” (1980/2007, p. 27). É a inumana desterritorialização dos pontos transformados em linhas que parece anunciar, por fim, a superação do Uno e do múltiplo, e da trama de arborescência que os une. Dito isto, é inevitável que se pergunte: como conseguiram, então, as exigências da representação reintroduzir-se no rizomático?

Visto que esquecemos (deliberadamente) uma premissa importante, está na altura de a lembrar. Pois bem: uma desterritorialização, como já dissemos, é acompanhada por – ou antes, *cruza-se com* – uma reterritorialização. E o ciberespaço, desde a sua “descoberta”, não pára de desenvolver as mais previsíveis territorialidades. Primeiro reterritorializa-se sobre o Estado norte-americano, com o recurso à centralidade de infra-estruturas e fundos públicos, e de seguida sobre o génio empreendedor, com o recurso à especificidade de Silicon Valley, cultura da inovação que nos trouxe os desenvolvimentos técnicos do circuito integrado, do microprocessador, do microcomputador, etc. (Castells, 1996/2011, pp. 99-107). Centros centrados (Estado) ou descentrados (Silicon Valley) cuja importância para o crescimento do ciberespaço, tanto histórica como presente, desmistifica quaisquer sonhos de uma rede perfeitamente distribuída. Mas mesmo fora do eixo diacrónico encontramos reterritorializações importantes que acompanham (e em boa medida ocultam) poderosas desterritorializações. Basta lembrar que, a cada segundo, tanto as nações como as corporações transnacionais contribuem activamente para a reificação de fronteiras no ciberespaço (Lambach, 2019). Neste âmbito, as reterritorializações

relativas tanto podem ser declaradas e exclusivas – a criação de *firewalls* nacionais (exemplo dos estados chinês e norte-coreano) – como subtis e envolventes – a criação de “ecossistemas” baseados na integração de serviços múltiplos e delimitados por outros tantos signos icónicos (caso da Apple, Google ou Amazon).

Porém, a reterritorialização de que nos vamos ocupar resulta num sedentarismo que, apesar de implicar a nação, a cultura, enfim, a macropolítica, transforma primeiramente a dimensão “social” do ciberespaço (ou a sua mistificação, o que sobra). É um processo *proporcional* à desterritorialização característica da fase radicalmente heterotópica do ciberespaço, isto é, das últimas duas décadas do século anterior. Não cedemos, todavia, à tentação da absoluta sequencialidade: como a nossa análise aos MUDs deixou antever, já nesse momento havia forças a confinar os utilizadores às territorialidades edipianas das personagens e dos prazeres. Mas é inequívoco que há algo de inédito nas reterritorializações próprias daquilo a que se convencionou chamar “Web 2.0”, um complexo agregado de directivas estruturais – nomeadamente, a promoção do utilizador ao estatuto de “participante”/“criador de valor”, e a imposição de uma cultura do *tempo real* através de *websites* dinâmicos, que geram actualizações de informações constantes, via modelo RSS<sup>27</sup> (O’Reilly, 2005). Não importa perguntarmo-nos se esta é ainda a “nossa” Web, ou se de facto já estaremos num outro lugar (“3.0”), porque estes números são arremessados como palavras, e ordenam muito mais do que informam: designam não tanto o surgimento de um espaço integralmente novo (e a destruição de um antigo), mas sim a delimitação e subsequente valoração de certas estruturas ou princípios de *design*, que “já aí estão”, mas que instantaneamente se tornam exemplares, apontando para a territorialidade “seguinte”. Ponha-se de parte o problema da inovação – falamos antes de palavras de ordem e agenciamentos.

No caso da “Web 2.0”, uma das transformações que ela opera, que não cessa de operar sobre o ciberespaço, é a reconstituição do *social* enquanto campo de distribuição de diferenças submetidas à lógica do identitário. Veja-se a atribuição (muito mais sintomática que visionária), em 2006, por parte da revista TIME, do título de “Pessoa do Ano” ao utilizador da Web 2.0: *You*, isto é, Eu e todos os Eus que não Eu. O texto que justifica essa decisão (Grossman, 2006) refere-se à importância e popularidade

---

<sup>27</sup> Note-se, porém, que a relativa publicidade deste modelo cedeu terreno ao carácter privado (proprietário) dos sistemas de notificação que hoje dominam as redes sociais. Isto simplesmente reflecte a intensificação da personalização, um dos movimentos “essenciais” da Web 2.0.

crescente (na época) de *websites* e aplicações dependentes das contribuições em massa dos utilizadores, mas a descrição que é feita destes “lugares” da Web 2.0 transmite, ingenuamente, uma impressão de homogeneidade: estabelecem-se fáceis equivalências entre projectos colectivos como a Wikipedia ou o Linux, que parecem estar orientados, segundo critérios objectivos, para a impessoalidade, e plataformas eminentemente pessoais e pessoalizantes, onde se incluem as (então embrionárias) redes sociais e a blogosfera<sup>28</sup>. É nestas últimas que o mundo *offline* encontra, definitivamente, o seu ponto de entrada; ou seja, é nelas que se instalam segmentaridades duras e reterritorializações securitárias. Sobretudo nas redes sociais, as fantásticas ficções, duplicidades e incoincidências características da “Web 1.0”, do anonimato pressuposto nos MUDs e nos BBSs (*bulletin board systems*), começam a ser preteridas em favor das identificações distintas (binárias ou flexíveis) entre homens e mulheres, nacionais e estrangeiros, ricos e pobres, celebridades e pessoas comuns. Tudo isto depende de uma operação semiológica, claro está, que valide as coincidências *online-offline*. Não por acaso, na cibercultura inicial o texto é abundante – os símbolos são *signos desterritorializados* –, e nas redes sociais, especialmente no Facebook e no Instagram, verifica-se uma proliferação de fotografias, ícones – *signos de reterritorialização* (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 96). Há, portanto, predominâncias relativas, “históricas”, que não podem ser ignoradas; mas queríamos evitar, reitere-se, os absolutos *antes e depois*. Ocultar ou revelar o Rosto, pouco importa: seria preciso destruí-lo, como apelam Deleuze e Guattari, para escaparmos aos constrangimentos da representação.

A Web 2.0, ou para sermos mais correctos, os *social media* que nela se desenvolvem não vêm introduzir, pois, o Eu onde ele nunca se terá ausentado. Porém, eles aprofundam, ou melhor dizendo, *molecularizam* a identificação. Os utilizadores não deverão apenas identificar-se e ser identificados nas suas grandes estruturas de consciência, mas também – e crucialmente – nas suas economias de micro-perceptos e micro-afectos inconscientes: *é preciso ser Eu até ao fundo de mim mesmo*. À imensa

---

<sup>28</sup> A propósito desta, O’Reilly (2005) escreve: “Se uma parte essencial da Web 2.0 é aproveitar a inteligência colectiva, tornar a web numa espécie de cérebro global, a blogosfera é (...) a voz que todos ouvimos nas nossas cabeças. Pode não reflectir a estrutura profunda do cérebro, que é frequentemente inconsciente, mas é, em vez disso, o equivalente do pensamento consciente”. A retórica reificante em torno da “inteligência colectiva”, conceito que aqui se refere à agregação automática da actividade de milhões de utilizadores, ignora profundamente a natureza das ciber-massas – nomeadamente, o facto de estas serem atravessadas por movimentações moleculares de desejo. Diríamos que um projecto de conhecimento “total”, “imparcial”, ou até mesmo “consciente”, aqui prometido via lei dos grandes números, não se reflecte muito bem no domínio da blogosfera, menos ainda no das redes sociais.

descodificação dos fluxos possibilitada por um ciberespaço heterotópico, as redes sociais vão opor não um sobrecódigo de um Estado despótico, mas algo certamente próximo da (ou integrado na) “axiomática capitalista”, o sistema de “enunciados operatórios que constituem a forma semiológica do Capital e que entram como partes componentes nos agenciamentos de produção, de circulação e de consumo” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 588). Há uma lucratividade intrínseca no retorno ao identitário e ao representativo imposto pelas redes sociais. Não queremos dizer que “o narcisismo é rentável” ou outra banalidade do género, até porque o aspecto propriamente maquínico, impessoal do desejo não saiu da equação. Bem pelo contrário, ele aí está, mais potenciado que nunca, movendo-se a um ritmo, diríamos, quase *terminalmente* acelerado nos interstícios dos sujeitos fixos. Mas o que sucede é que as desterritorializações são compensadas por reterritorializações relativas cada vez mais fanáticas, cada vez mais paranóicas, ou como diria Zadie Smith, cada vez mais suburbanas. Em suma: ocorre a captura da produção desejante.

Ninguém é forçado, *levado* a querer dizer Eu na base de um engano ou ilusão. Se pensarmos a blogosfera e as redes sociais enquanto “simples” artefactos ideológicos, falhamos precisamente o maquinismo do seu *princípio interactivo* – aquela que é a razão do triunfo histórico desse modelo para o ciberespaço a que chamámos Web 2.0. Todos conhecem o enunciado propagandístico que estava por detrás desse princípio: fazer do utilizador um “criador” de conteúdo permitiria resgatá-lo da condição de receptor passivo de “mensagens”, lugar a que os *mass media* tradicionais (como a rádio e a televisão) o haviam relegado (Galloway, 2010, p. 291). A juntar-se a isto o funcionamento em rede, que garantia a bidireccionalidade ou multidireccionalidade das “mensagens”, desenhava-se no horizonte uma espécie de “prolongamento mundial do espaço público” (Miranda & Magalhães, 2017, p. 10), reterritorialização ferozmente europeia e humanista do ciberespaço. Mas, como não raras vezes acontece no desenvolvimento histórico de ideais que se supõem a-históricos, as coisas complicaram-se. A simples existência das redes, afinal, requer uma comunicação constante, e a heterogeneidade interna que as caracteriza implica “aglomerações antagonísticas” e “subtopologias divergentes” (Galloway e Thacker, 2007, p. 34), que desmentem a utopia de um ciberespaço ontologicamente igualitário. Por outro lado, parece que a interactividade enreda tanto quanto liberta: cada clique deixa o seu rasto; e a bidireccionalidade, ao que tudo indica, é tanto de subjectivação como de sujeição. A

revolução adoeceu. Ou, como escreve Alexander Galloway: é agora inequívoco que “a interactividade significa participação total, captura universal” (2010, p. 291). Nunca como hoje terá soado tão absurdo, tão impensável o projecto político de um ciberespaço pós-representacional, estruturalmente apto a destruir os fantasmas da identidade que ainda governam o real. E constatando esta distância ou abismo, chegamos, por fim, ao segundo momento da nossa investigação, aquele em que se torna imperativo estudar *as estruturas ou dispositivos constitutivos das redes sociais que contribuem activamente para a captura identitária da produção desejante.*

## 2. Teorias da Captura

Há questões perante as quais nos encontramos, ao mesmo tempo, impreparados e amnésicos: é inevitável que as coloquemos sempre demasiado cedo ou demasiado tarde. Perguntamo-nos acerca da natureza da *captura*, desconhecendo muito daquilo que ela terá sido e do que ainda será. Não adianta especular se se trata de um processo histórico, antropogénico, ou mais antigo ainda, menos humano que a humanidade. Sabemos, porém, que a captura é irreduzível ao par (já excessivamente humanizado) da presa e do predador, e que ela mantém uma relação privilegiada com o movimento e o desejo maquínico. Mas há, de facto, uma vagueza que a define, uma indeterminação que lhe é específica, e da qual ela retira muita da sua força. Reconhece-se na captura uma qualidade *atmosférica*, que a situa algures entre duas (falsas) purezas, a da sensorialidade das práticas e a da idealidade dos conceitos. Nesse sentido, ainda não são inteiramente superáveis as considerações de Foucault sobre o dispositivo, ou sequer as investigações de Heidegger em torno da essência da técnica moderna. Semelhante ao que fora estudado por estes autores, o conflito intrínseco à captura é tão visível quanto invisível, tão reterritorializado quanto desterritorializado, mas mobiliza, sem dúvida, visibilidades, territorialidades...

A captura não é pensável enquanto conceito não-relacional. De certo modo, ela anuncia-se sempre pelo *capturado* – observação que nos parece óbvia, mas que talvez se torne verdadeiramente inescapável no contexto do nosso objecto de estudo: as redes sociais. Qualquer utilizador do Facebook, Twitter ou Instagram é exposto regularmente a objectivações diversas de um mesmo, ininterrupto, processo de captura. Geralmente, passam despercebidas. Por vezes, são de tal forma evidentes que justificam uma pansemiótica permanente, típica dos estados paranóicos: os conteúdos publicitários, as sugestões de novos perfis para “amigar” ou seguir<sup>29</sup>, de repente tudo nos parece insidiosamente íntimo, abusivamente *relevante*, como se se houvesse encurtado a distância entre o pensamento e a plataforma. O facto de as redes sociais mais populares

---

<sup>29</sup>A este respeito, a Internet está repleta de testemunhos: “Rebecca Porter. Ela apareceu na lista [de perfis sugeridos] (...): uma mulher idosa, a viver em Ohio, com quem eu não tinha quaisquer amigos de Facebook em comum. O meu avô biológico é um homem que nunca conheci, com o apelido Porter, que abandonou o meu pai quando ele era bebé. (...) Rebecca Porter, nós descobrimos, é a minha tia-avó (...). O Facebook conhecia a minha árvore genealógica melhor que eu.” (Hill, 2017)

procederem, ao longo de grandes intervalos de tempo, a pouquíssimas (e quase sempre cirúrgicas) alterações na sua interface, promove esta indistinção. Habituo-nos a um espaço, interiorizamo-lo, isto é, tornamo-lo mental, e poucas vezes experimentamos o espanto de encontrar algo (uma nova funcionalidade, uma drástica mudança de *design*) que perturbe essa identidade estabelecida. Esta é, aliás, apenas uma de entre muitas razões legítimas para a paranóia – estão bem documentadas várias práticas abertamente invasivas das redes sociais. Sobre o Facebook, hoje sabe-se, por exemplo (Gebhart & Williams, 2018): que recorre a ferramentas de localização para basear os conteúdos publicitários nos lugares onde moramos e trabalhamos; que pode monitorizar aquilo que escrevemos mas não chegamos a publicar, de forma a avaliar os nossos padrões de autocensura; que já realizou experiências alterando o *feed* de notícias, com o intuito de estudar a resposta emocional dos utilizadores ao que lhes era mostrado...

E todavia, elencar estes pequenos deslocamentos não nos permite compreender o grande processo da captura, e pode muito bem revelar-se contraproducente. Ou para sermos mais precisos: enquanto nos detivermos no puro estudo das transgressões, não nos damos conta da iniquidade das leis. Na verdade, é no seu funcionamento transparente, ou digamos, “normal”, que os *social media* reconstituem as categorias filosóficas da representação. O derradeiro capturado, devemos procurá-lo não nestes epifenómenos indutores de paranóia, mas nas estruturas profundas, no dispositivo. E tal mudança no foco das nossas inquietações é o que basta para imediatamente nos apercebermos de uma certa atmosfera, que, como já referimos, será uma qualidade tangível da captura, e que nos atreveríamos a adjectivar de “ansiogénica”. Uma manifestação atmosférica do processo da captura será, mais especificamente, a irresolúvel ansiedade que o indivíduo experimenta perante a *opção*. Sem incorrer em desnecessários psicologismos, ilustremos este estado através de uma parábola kafkiana:

Quando andamos a passear à noite por uma rua e um homem que já avistamos de longe – porque a rua à nossa frente sobe e há lua cheia – vem ao nosso encontro, não vamos agarrá-lo, mesmo que ele esteja fraco e esfarrapado, mesmo se vier alguém aos gritos atrás dele (...). Porque é de noite e a culpa não é a nossa se a rua à nossa frente sobe e há lua cheia. Para além disso, talvez aqueles dois só se estivessem a divertir com a perseguição, talvez ambos persigam um terceiro, talvez o primeiro esteja a ser perseguido injustamente, talvez o segundo queira matar o outro e nós seríamos cúmplices no assassinato (...)

(Kafka, 1908/2012, p. 46)

A opção do utilizador das redes sociais prende-se com este duplo movimento. Trata-se da conjunção de duas séries paralelas (ambas potencialmente infinitas): de um lado, os signos que incessantemente interpelam, abrindo o indivíduo a um exterior que é fonte de irritação; do outro, as significações que estruturalmente excluem ou isolam, devolvendo o indivíduo à neurose interior. A opção apela a precários sujeitos de enunciação, *irritados por e separados de* objectos também eles efémeros; em última instância, ela mantém o processo de captura impensado, oculto pelos estratos da subjectivação e da significação – quando ele é absolutamente a coisa não-optável, que resiste a ser explicada segundo os termos do sujeito autónomo pessoalizado. Como sucede com o protagonista kafkiano, optar entre imagens, entre possibilidades de reagir, atesta, precisamente, a impossibilidade de agir.

Pense-se na abundância (sobretudo no Instagram e no Facebook) de publicações em que utilizadores recomendam a outros uma “desintoxicação digital”: nas redes, dizem-nos, há que reaprender a desconexão, há que fazer uma pausa (uma interrupção temporária, portanto) para prestar atenção ao mundo “lá fora” e reconquistar a nossa independência face a este novo *medium*, potencialmente perigoso se não for usado em moderação (*medium-pharmakon*, como todos os que o antecederam). Este discurso, repetido *ad nauseam*, que se propõe a resolver o problema dos *social media* por uma via terapêutica, ignora profundamente o processo de captura, e por isso mesmo, reforça-o. Promete ao utilizador a acção sob a forma da opção: optar por sair, optar por passar menos tempo *online*, optar pela realidade do aqui-e-agora, optar pelas relações incorporadas... Enquanto isso, o capturado cresce. Como escreve Ana Jorge (2019), “o auto-controlo sobre o uso dos *social media* e a vida digital faz parte de uma mais ampla subjectividade neoliberal que é autoconsciente, autoconfiante, autónoma e responsável” (p. 9); em termos práticos, não se exigem mudanças na legislação ou na estrutura destes serviços, pois cabe a cada utilizador a regulação do uso de forma a “manter o seu bem-estar” a um “nível mental e social” (p. 17). E nas raras vezes em que não for possível responsabilizar os utilizadores pelas insuficiências do dispositivo, este permanecerá, ainda assim, fundamentalmente inquestionado – tudo se resolve acrescentando ou removendo opções. Eis que emerge a dimensão propriamente *pós-política* das redes sociais (e, em geral, das novas territorialidades do ciberespaço): procura-se “funcionar bem no interior da trama das relações existentes” ao invés de “modificar a própria trama que determina a maneira como as coisas funcionam” (Žižek, 1998/2006, p. 42).

Um contra-argumento algo reaccionário, sem dúvida assente em premissas humanistas (outra vez a crença num modelo de rede compatível com a existência de “actores” na acepção convencional do termo...), alerta-nos para o (suposto) carácter opcional da própria participação nestes dispositivos. Dizem-nos que não optar também é uma opção. E caso estejamos descontentes com o Facebook, temos sempre o Instagram; e se nos aborreçermos com o Instagram, haverá ainda o Twitter; e no limite, poderemos abandonar por completo os *social media*. Mas a profunda contradição nesta argumentação tem que ver com a forma-Sujeito que lhe é subjacente. Esse Eu que escolhe já não é plenamente realizável sem os dispositivos que poderia “escolher” abandonar. Trata-se de uma verdadeira dependência ontológica recíproca – entre este sujeito, fantasma do mundo da representação, e o processo da captura nas redes sociais; um não existe sem o outro. No seu livro *24/7*, Johnathan Crary (2013) nota como “em vez de uma sequência formulaica de lugares e eventos associados à família, ao trabalho e às relações pessoais”, o fio condutor de uma “história de vida” agora contém “as mercadorias electrónicas e os serviços mediáticos através dos quais toda a experiência tem sido filtrada” (p. 58). O autor demonstra a inevitabilidade deste estado de coisas, deste *Eu que não é senão capturado*, lembrando-nos as condições precárias impostas pela experiência tardocapitalista do tempo: “à medida que a possibilidade de um só “emprego para a vida” desaparece, o trabalho de vida mais duradouro que está disponível para a maioria das pessoas é a elaboração da relação de cada um com os dispositivos” (p. 59).

Este trabalho, inexorável, desgastante, infinitamente insatisfatório, depende do desejo mais do que de escolhas, de agenciamentos mais do que de pessoas. A primeira resistência que podemos oferecer passará por descrevê-lo, criar distância entre ele e nós – para que, mais tarde, a nossa reconexão colectiva, impessoal, possa ser *estritamente* revolucionária. Com esta tarefa em mente, vamos recorrer a um conjunto informal (isto é, necessariamente parcial, não-sistemático) de descrições já avançadas por outros autores. Nenhuma excede ou dispensa as demais. Chamemos-lhes **teorias da captura**.

## Megamáquina 2.0

Começamos, é claro, por Deleuze e Guattari; especificamente, pela noção de captura trabalhada pelos autores em *Mil Planaltos*. Aí o processo de captura assume grande relevância antropológica e política, surgindo intimamente ligado ao aparelho que assegura a formação e manutenção do Estado imperial arcaico. Trata-se de “uma operação semiológica” (1980/2007, p. 567), onde signos e utensílios intervêm na desterritorialização de recursos naturais e humanos, que serão armazenados e comparados entre si segundo distribuições métricas homogeneizantes:

[A “megamáquina” ou o aparelho de captura] funciona sob três modos que correspondem aos aspectos do *stock*: renda, lucro, imposto. E os três modos nele convergem e coincidem, numa instância de sobrecodificação (ou de significância): o déspota, ao mesmo tempo proprietário da terra, empreiteiro das grandes obras, dono dos impostos e dos preços. É como três capitalizações de poder, ou três articulações do “capital”.

(pp. 566-567)

Para os nossos propósitos, a descrição complexa que Deleuze e Guattari fazem do funcionamento desta “megamáquina” (ou aparelho de captura) interessa-nos sob dois aspectos. O primeiro prende-se com a natureza mágica ou *pressuposta* da captura: ela “aparece sempre como já feita” (p. 544), e determina essencialmente o próprio Estado, que “nasce adulto” e “surge de um golpe” (p. 545). A captura não deve, portanto, ser explicada por causas exógenas, enquadradas numa narrativa linear de progresso histórico. Pelo contrário, é a captura que “tudo” explica: mostra-nos como o Estado já produz indivíduos mutilados, mortos-vivos, antes sequer de os enviar para a guerra<sup>30</sup>; mostra-nos como o déspota obtém terra (rentável) do território, trabalho (lucrativo) a partir da actividade, a moeda por diferença com a troca. E estas três obtenções ou capitalizações *pressupõem*, pois, a apropriação monopolística da matéria – veja-se como, na desterritorialização, o Estado faz terra do território exactamente para aplicar sobre ela a renda de propriedade. O que nos leva ao segundo aspecto, decorrente da formalização desses dois momentos enquanto sub-processos: “o aparelho de captura constitui um espaço geral de comparação e um centro móvel de apropriação” (p. 567).

---

<sup>30</sup> “O mito do fantasma, do morto-vivo, é um mito do trabalho e não da guerra. A mutilação é uma consequência da guerra, mas uma condição, um pressuposto do aparelho de Estado e da organização do trabalho (...). É o aparelho de Estado que precisa, no cimo como na base, de estropiados prévios, de mutilados preexistentes ou nados-mortos, de doentes congénitos, de zarolhos e de manetas.” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, pp. 542-543) A *nietszscheana*, quase cómica desconfiança de Deleuze e Guattari perante a figura do funcionário ou do homem de Estado – da qual Goethe seria o expoente máximo –, não deve, porém, obscurecer a lição de antropotécnica a retirar deste excerto. Iremos retomá-la, em parte, no tema da sujeição.

Se o território e a actividade só são armazenáveis pelo Estado na medida em que deles se extrai conteúdos homogeneizados (respectivamente, terra e trabalho), submetidos a uma mesma unidade de medida que os torna comparáveis, então desde logo se compreende a orientação *identitária* do processo da captura. Pensemos, por exemplo, nas transformações que a agricultura realiza sobre o espaço; é evidente que o déspota necessita de comparar directamente as terras em função de um “critério quantitativo comum (fertilidade de superfície igual)” (p. 562). Assim, a sobrecodificação desterritorializante empreendida pelo Estado imperial, simultaneamente, obriga a uma violenta reterritorialização sobre o Mesmo, a Identidade no sentido de *idem*, como diria Ricoeur<sup>31</sup>. Em suma, pela articulação dos dois aspectos analisados, conclui-se que a captura, enquanto operação semiológica, faz com que o apropriado surja já como *apropriável*, matéria “tratada”, objectiva, devidamente inserida num espaço estriado e homogéneo que se destina à apropriação – e é isto que constitui a produção do capturado. Do modelo proposto por Deleuze e Guattari, conservamos, então, esta hipótese.

Mas, é legítimo que se pergunte, de que nos serve uma teoria do aparelho de captura do Estado, se os fenómenos que estudamos têm lugar nas redes sociais? Vamos abstrair-nos, para já, do contexto histórico (o facto de se tratar de uma formação originalmente imperial); mesmo assim, poderão ser importadas estas descrições da captura para os universos do Facebook, do Instagram, ou do Twitter? É certo que nos deparamos com algumas dificuldades, ainda que por razões menos simples do que se poderia esperar. Desde logo, note-se que, por si só, a transição para o ciberespaço não constituiria um problema, porque a forma-Estado não se ausentou dos territórios *online*, antes pelo contrário. E não nos referimos apenas a essas reterritorializações operadas pelo Estado-nação (que vimos no capítulo anterior). A Google, não obstante o seu estatuto complexo enquanto empresa multinacional, é ainda herdeira de um projecto e de uma racionalidade científica perfeitamente *estatais*. Daí que a sua distopia retenha muitas características do totalitarismo, onde se elencam todos esses desenvolvimentos

---

<sup>31</sup> Paul Ricoeur sugere a pertinente distinção entre duas acepções de identidade: a mesmidade (identidade no sentido de *idem*) e a *ipseidade* (identidade no sentido de *ipse*), sendo que esta última “não implica nenhuma asserção concernente a um pretenso núcleo não-mutante da personalidade” (1990, p. 13). Todavia, não faremos uso da dialéctica ricoeuriana porque ela se revela inadequada para os propósitos específicos de Deleuze e Guattari. O conceito de ipseidade não pertence a uma filosofia da diferença, dado que procura ainda preservar a categoria do sujeito e a lógica aristotélica ao introduzir, estrategicamente, o Outro no Eu (operação análoga à da psicanálise, mas que felizmente dispensa o teatro edipiano).

perversos do pensamento iluminista (Ippolita, 2015, p. 45): em particular, a possibilidade de um conhecimento, e por consequência, de um poder totais (continuamos nos pesadelos de vigilância e punição). Não surpreende, pois, a estreita colaboração da multinacional com os serviços de defesa do Estado norte-americano (Levine, 2018). E no entanto, o que se verifica nas redes sociais aparenta ser outra coisa, ou pelo menos aponta para novos perigos. Sobre a relação mais áspera das mesmas com o Estado, basta lembrar o caso extremo do Facebook – não somente pela virulência com que desafia as leis de cada país, mas também pelo facto de ter ligações a correntes libertárias, inclusive anarco-capitalistas (Ippolita, 2015, pp. 52-58). Contudo, crucialmente, o que encontramos nos *social media* é uma fluidez das redes e do desejo que, passando pelo aparelho de Estado, não lhe é, todavia, essencial. Antes de retomarmos o problema da captura, será então necessário estudar a natureza específica do nosso campo de estudo. Haverá algo nas redes sociais que esconjura activamente o Estado? Algo *não-interiorizável*?

o próprio Estado sempre esteve em contacto com um fora, e não é pensável independentemente desta relação. (...) [É evidente] que os bandos assim como as organizações mundiais implicam uma forma irreduzível ao Estado, e que esta forma de exterioridade se apresenta necessariamente como a de uma máquina de guerra, polimorfa e difusa. É um *nomos*, muito diferente da “lei”.

(Deleuze & Guattari, 1980/2007, pp. 457-458)

Ao sedentarismo centralizado, orgânico e identitário do Estado, Deleuze e Guattari opõem a *máquina de guerra*, forma de resistência dos povos nómadas, uma “multiplicidade pura” que atesta a “irrupção do efémero” e faz valer a “potência da metamorfose” (p. 448). Portanto, se de um lado há distribuições biunívocas, subjectividades publicamente reconhecíveis, do outro há devires, imperceptibilidades. Para que lado tendem as redes sociais? Há que perguntar: quem as povoa, polícias ou guerreiros? Que espaço é o delas, um espaço estriado repleto de paredes, vedações, pilares, canais, organizado em torno de centros gravíticos, eminentemente visual e euclidiano, ou o espaço liso do deserto, acentrado, radicalmente táctil e riemanniano<sup>32</sup>,

---

<sup>32</sup> “Os espaços de Riemann [matemático alemão do século XIX] são desprovidos de qualquer espécie de homogeneidade. Cada um deles é caracterizado pela forma da expressão que define o quadrado da distância de dois pontos infinitamente vizinhos. (...) Resulta que dois observadores vizinhos podem referenciar num espaço de Riemann os pontos que estão na sua vizinhança imediata, mas não podem sem convenção nova referenciar um em relação ao outro. Cada vizinhança é, pois, como um pequeno bocado de espaço euclidiano, *mas a ligação de uma vizinhança à vizinhança seguinte não é definida e pode fazer-se de uma infinidade de maneiras. O espaço de Riemann mais geral apresenta-se deste modo como*

composto por heterogeneidades inapreensíveis enquanto objectos contáveis, vistos “de fora” (p. 472)? São perguntas difíceis, e será melhor deixá-las como estão, sem resposta – porque nos parece evidente que a máquina de guerra *ou* o aparelho de Estado, isolados (e só são isoláveis num exercício académico de sistematização), não dão conta da realidade ambivalente das sociedades em rede<sup>33</sup> e das redes sociais. Mas Deleuze e Guattari seriam eles mesmos os primeiros a alertar-nos para a artificialidade desta divisão: é que os autores de *Mil Planaltos* invocam dicotomias a todo o momento para de seguida colocar os seus conceitos em interpenetração. Serão, de resto, eles a lembrarmos que os espaços liso e estriado “só existem, de facto, pelas misturas de um com o outro” (p. 604). Mais importante ainda: os autores admitem que a “potência extrínseca da máquina de guerra tende, em certas circunstâncias, a confundir-se ela própria com uma ou outra das cabeças do aparelho de Estado. Ora se confunde com a violência mágica do Estado, ora com a instituição militar do Estado.” (p. 450). Aliás, compreendidos no negativo enquanto exterioridade, a máquina de guerra e os seus fluxos podem ser interiorizados secundariamente, subordinados aos fins estatais. É aí então que a máquina de guerra se vê forçada a tomar a guerra como objecto; formam-se os exércitos, as estruturas militares indispensáveis para a preservação do Estado, que, no entanto, mantém em relação a elas uma desconfiança de fundo, como se não lhes perdoasse a origem nómada. Interiorizações competem com exteriorizações, e os dois termos permanecem relativos. À medida que formos avançando na nossa investigação, serão esclarecidas as afinidades das redes sociais *quer com o aparelho de Estado quer com a máquina de guerra*. Por agora, seria precipitado pôr de parte a teoria deleuzo-guattariana da captura com base em incertezas essencialistas – porque antes de haver oposição ou exclusão mútua, há coexistência entre o plano nómada e a forma-Estado, entre as redes misantrópicas e os sujeitos humanistas de representação, entre os circuitos económicos mundiais e os Estados nacionais, etc.

Retome-se, porém, a análise diacrónica do processo da captura, e logo se levantam novas questões. Falámos no Estado imperial arcaico e a sua apropriação monopolística da matéria; que dizer sobre o Estado moderno e a axiomática capitalista

---

*uma colecção amorfa de bocados justapostos sem estarem ligados uns aos outros” (Lautman apud Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 617)*

<sup>33</sup> Castells estabelece uma oposição “entre a Rede e o Ser” (sendo que não é do “Ser” heideggeriano de que se fala, mas das “identidades particularistas historicamente enraizadas” (1996/2011, p. 41)), que poderá soar maniqueísta num primeiro momento. Mas basta levá-la ao paradoxo para que ela se revele uma espécie de par acção-reacção: mais do que nunca, é nas nossas sociedades em rede que estas identidades particularistas se tornam “fonte básica de significado social”.

dos fluxos decodificados? Muito aconteceu entretanto: as esferas pública e privada misturaram-se decisivamente; multiplicaram-se os proprietários e as propriedades (privadas); e fundamentalmente, “o regime dos signos mudou”, “a operação do “significante” imperial” deu lugar a “*processos de subjectivação*” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 575). E as coisas não se ficaram por aí, como sabemos: o capitalismo, que nunca foi territorial, desbloquearia uma força desterritorializante infinitamente superior à do Estado (p. 578), e reclamaria para si *uma nova subjectividade global*. Chegados a este ponto, reencontramos aquela que já era uma das maiores inquietações do *Anti-Édipo*: como pode o capitalismo reinstalar o representacional no mundo da produção, fazer colapsar as representações objectivas ao mesmo tempo que torna a representação subjectiva e infinita? E não há nova subjectivação que não implique um novo nó, uma nova sujeição. Será por isso que as formas “tardias” do capitalismo estão cada vez mais longe de dispensar o Estado, ou antes, a captura como momento essencial do Estado<sup>34</sup>? Elas ordenam a vinda de uma outra megamáquina, um outro espaço de comparação e um outro império da Identidade (desta vez dissimulado numa esquizofrenia relativa; já não depende de uma Unidade formal transcendente). A captura na sua forma mais moderna não resulta senão na afirmação global de um “Sujeito que se liga a ele próprio e renova deste modo a operação mais mágica” (p. 586), um “sujeito proprietário” (Kane, 2014) cuja primeira propriedade que detém é ele mesmo, reificado enquanto perfil de consumos e afinidades. O capturado é agora de tal modo imaterial que aparenta conduzir-nos, inevitavelmente, à noção de ideologia – mas ela não nos serve para o problema da produção desejante. Há que descobrir um caminho que contorne os muros do “verdadeiro” e do “falso”, se se quiser atingir as velocidades do desejo. Nenhuma ilusão; somente subjectivações, sujeições e servidões.

Tudo isto, todos estes desenvolvimentos desaguam nas chamadas redes sociais. Em nenhum outro lugar da cultura contemporânea é tão patente esta forma já plenamente privatizada e “democrática” da captura, onde encontramos dinâmicas de subjectivação, sujeição social e maquínica e servidão essencialmente imbricadas. Como vimos, mais do que um *slogan*, a Web 2.0 é uma ordem: determina (ao mesmo tempo

---

<sup>34</sup> A título de exemplo, e contra uma ideia de senso comum do “neoliberalismo”, recorde-se como Foucault (1979/2008) o distingue do liberalismo clássico, a propósito da legitimidade do Estado no pós-guerra alemão. A política neoliberal não expulsa, efectivamente, o Estado da economia, antes exige dele uma “governamentalidade activa” para produzir “a concorrência pura, que é a própria essência do mercado” (pp. 164-165). “O neoliberalismo não vai portanto situar-se sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma actividade, de uma intervenção permanente” (p. 181)

que anuncia) a chegada de uma megamáquina. Se os profetas do ciberespaço inicial descobriam nele as condições de uma experiência *online* imune aos processos de captura *offline*, um Fora absoluto, então é seguro dizer-se que hoje, efectivamente, já está tudo “cá dentro”. A viragem do milénio foi decisiva a este respeito. No mês de Março do ano 2000, quando rebentou a bolha especulativa do *dot-com* (associada às empresas pioneiras das tecnologias digitais e do comércio *online*, tendo muitas declarado bancarrota), o mundo das *start-ups* da Internet sofreu um abalo que se revelaria fatal. De facto, uma certa ideia da Web morreu nesse período de crise, ou pelo menos desapareceu, “saiu de cena” como tantos empreendedores que se viram subitamente falidos. As empresas da vanguarda digital, concentradas na Costa Oeste dos EUA, tiveram de proceder a uma grande mudança estratégica para reconquistar a liderança do mercado: a sua atenção deslocou-se do *e-commerce* para uma “cultura de participação” (Lovink, 2011, p. 4), em que os utilizadores-consumidores se tornam produtores de conteúdo (*prosumers*). Todos os objectos digitais deverão ser *personalizáveis*, adequáveis às necessidades, às afinidades e à criatividade de cada indivíduo – daí resulta a fabulosa intriga da opção, característica desta nova forma da captura. O dispositivo está preparado para acolher o *input* do utilizador, e dele depende. A Web 2.0 é bem-sucedida inclusive na absorção dessas escassas acções do *prosumer* que não se limitam à simples opção, isto é, que colocam (ou poderiam colocar) em questão a própria estrutura do optável. Pensamos, por exemplo, nas sugestões e reclamações: aqui elas serão sempre bem-vindas dado que os produtos da Web 2.0 são, na realidade, *serviços* (O’Reilly, 2005). Estruturalmente inacabado, o *software* é actualizado diariamente, ao ritmo das sucessivas experiências feitas com os utilizadores-consumidores-produtores-cobaias.

### O trabalho do utilizador-perfil

Subjectivação e sujeição – onde entram neste ecossistema de *prosumers*? Deleuze (1989/2006) afirma, a partir de Foucault, que uma linha de subjectivação é a produção de subjectividade num dispositivo (p. 341); mas perguntamo-nos se este dispositivo em concreto (o dos *social media*) permite que ela se torne, igualmente, numa linha de fuga – ou seja, que ela passe por cima ou por baixo das “linhas de força” e dos

“saberes constituídos”. Temos razões fortes para acreditar que isso não acontece. É verdade que os processos de subjectivação nas redes sociais aparentam não distinguir, *a priori*, sujeitos de enunciação (os “capitalistas”) de sujeitos de enunciado<sup>35</sup> (os “proletários”): o Facebook, o Twitter e o Instagram prometem que todos sem excepção terão a última palavra (ou imagem). Cedo se percebe, porém, que tal não significa que o capital tenha deixado de agir “como ponto de subjectivação” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 583). As redes sociais também têm os seus guetos, as suas regiões simultaneamente sobrepovoadas e mantidas na obscuridade, onde milhões de perfis se acumulam sem grandes esperanças de aceder a uma qualquer esfera pública. Para alguns, é suposto que assim seja, que o que se “publique” não seja visto nem ouvido fora dos círculos privados da família, dos amigos, dos colegas de trabalho – e há obviamente literacias e usos diferenciados dos *social media* que reforçam ou contrariam esta situação –; já os outros, os que ambicionam uma mobilidade social que lhes é dificultada ou negada no mundo *offline*, recebem um silêncio ensurdecido dos algoritmos e protocolos que governam as redes. Neste dispositivo (mais do que em qualquer outro, parece) as linhas de subjectivação de grupos e pessoas não são apenas intersectadas por linhas de visibilidade – chegam mesmo a confundir-se com elas. Assim, em vez de sujeitos de enunciado, nos guetos das redes sociais encontramos celebridades “temporariamente humilhadas”, como diria Steinbeck.

E no entanto, tais assimetrias, que se limitam a reproduzir as já existentes *offline*, ocultam a absoluta universalidade da captura. Devemos recordar-nos da fórmula “Estado-nação”: “a nação é a operação (...) de uma subjectivação colectiva, a que o Estado moderno corresponde como processo de uma sujeição” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 582). Para o nosso caso, à falta de melhor expressão, sugere-se um par análogo: “utilizador-perfil”. A subjectivação altamente pessoalizada e individualista que tem lugar na rede social, em particular na forma viva do perfil, implica necessariamente essa *sujeição social* que é a condição do utilizador. Na definição de Deleuze e Guattari:

---

<sup>35</sup> “Depois do ponto de subjectivação decorre o sujeito de enunciação, em função de uma realidade mental determinada por esse ponto. E do sujeito de enunciação decorre, por sua vez, um sujeito de enunciado, isto é, um sujeito enredado nos enunciados conformes a uma realidade dominante” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 174)

há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se relaciona com um objecto tornado exterior, seja este mesmo objecto um animal, um utensílio, ou até uma máquina: o homem, então, já não é componente da máquina, mas operário, utilizador... (p. 582)

Daqui se retiram várias consequências. Primeiro, note-se o antropocentrismo residual desta estrutura, que à superfície determina sujeitos senhores dos seus utensílios, utilizadores. Alterar o perfil, enviar uma mensagem, publicar uma fotografia – tudo isto nos surge filtrado pela lógica do objecto técnico tornado simultaneamente exterior e extensão de nós mesmos. Nesse sentido, aqui a sujeição social integra a captura na medida em que define uma *competência*, uma dimensão de um espaço homogêneo de comparação. O utilizador competente será aquele que faz *um certo uso* destas ferramentas – e deriva a sua identidade desse uso, dessa relação com o objecto técnico, do mesmo modo que “um canalizador deriva a sua identidade do seu poder-conhecimento das tecnologias de canalização” (Ippolita, 2015, p. 18). A competência exigida de um utilizador impõe os mais neuróticos limites internos ao processo de subjectivação. Saber a que horas publicar uma fotografia de perfil de modo a obter o maior número de interações (nunca a altas horas da noite, nunca demasiado cedo de manhã...); saber editá-la suficientemente bem para que as correcções ou os filtros aplicados se tornem imperceptíveis... etc. A sujeição social manifesta-se, pois, nesta aparente e desesperadamente precária mestria do utensílio, sempre passível de ser aperfeiçoada. E na medida em que lidamos com utilizadores e competências, já nos afastámos forçosamente do regime da máquina de guerra. Conclui-se, pois, que as redes sociais enquanto utensílios reproduzem a forma-Estado ao integrar o modelo ideal do *trabalho* (Deleuze & Guattari, 1980/2007, pp. 506-507).

Aqui reside a chave para a compreensão do processo da captura, a produção de um “Sujeito que se liga a ele próprio”. É, aliás, no modelo do trabalho que se verifica a mais estrita correspondência entre subjectivação e sujeição. O que faz de cada utilizador das redes sociais um *trabalhador*? E quem está a lucrar com isso? Vamos responder a esta segunda pergunta de modo a aproximarmo-nos da primeira. É do conhecimento geral que a gratuitidade do acesso a estas plataformas tem um preço. As principais empresas dos *social media* – veja-se os casos do Facebook (Johnston, 2020), Twitter (Reiff, 2020) e Instagram (Simon, 2019) – obtêm lucros através da permanente exposição dos seus utilizadores a conteúdos publicitários *personalizados*, ou seja, que

lhes são especialmente dirigidos<sup>36</sup>. Como bem se sabe, tal personalização depende da acumulação massiva de dados por parte destas plataformas, que de formas mais ou menos directas (inclusive com recurso a leilões) são tornados acessíveis a terceiros interessados – nomeadamente, a empresas que querem divulgar os seus produtos junto dos compradores *prováveis*, aqueles que já estão inseridos no público-alvo. A natureza dos dados recolhidos é por vezes incerta, contestada, e não divulgada por algumas destas redes sociais<sup>37</sup>. Podem constituir detalhes demográficos (faixa etária, nacionalidade, género...) ou particulares, respeitantes à actividade e às afinidades de cada perfil (preferências, publicações, mensagens, contactos, etc.). Assim, toda e qualquer interacção que tenha lugar numa rede social é potencialmente lucrativa, na medida em que produz dados, informações passíveis de ser exploradas pelos anunciantes interessados. Os utilizadores são, portanto, vendidos como mercadoria aos agentes de publicidade, que, por sua vez, inundarão as plataformas com conteúdos publicitários, expondo os utilizadores permanentemente à lógica da mercadoria. É por isso que o teórico marxista Christian Fuchs nos fala de um movimento de “dupla mercantilização” (2014, p. 169).

Mas é também Fuchs (2015) quem nos dá algumas das mais fundamentadas (e hoje bastante citadas) descrições da actividade dos utilizadores nas redes sociais enquanto *trabalho digital*. É preciso dizê-lo claramente: trabalhamos para o Facebook, o Instagram, o Twitter...; fornecemos os dados que estão na base do modelo de negócio destas empresas. É certo que o trabalho digital não tem remuneração e pode (aliás, é suposto) imiscuir-se nos tempos de lazer – nada disto infirma a proposição de Fuchs. O autor alerta-nos para a miopia de um certo pensamento marxista, lembrando a discriminação histórica de que foi alvo o trabalho doméstico feminino, excluído da categoria da “exploração” por não ser remunerado (p. 29). Quanto à questão de se tratar

---

<sup>36</sup> Esta publicidade de alcance historicamente inédito, que nos devolve um Eu objectivado como padrão de consumos prováveis, está longe de se limitar às redes sociais (embora alcance nestas uma eficácia notável). Pode mesmo dizer-se que ela constitui uma *escrita* sobre o ciberespaço. Mas as suas consequências tornam-se verdadeiramente imprevisíveis, por mais paradoxal que isso possa parecer, quando ao puro automatismo cibernético esta escrita de superfície junta interpelações bastante humanas: “Talvez queira que o seu parceiro deixe de fumar. Esta *startup* vai criar um *link* especial para si que aparenta ser um *site* de comércio *online*. Você envia o *link* para o seu parceiro e quando ele clicar nele, vai ter um *cookie* secretamente instalado no seu navegador de Internet. Este *cookie* permite que a empresa rastreie o seu parceiro através da *web*. Você escreve um anúncio anti-tabagista e a empresa vai encarregar-se de que o seu parceiro o vê por todo o lado. Agora toda a experiência de Internet do seu parceiro é permeada por pressões para ele parar de fumar.” (Li, 2019)

<sup>37</sup> Devemos realçar, mais uma vez, a opacidade do Facebook nestas matérias. Há pouco mais de um ano, um artigo do New York Times revelava que as empresas Netflix e Spotify podiam ler, escrever e apagar mensagens privadas dos utilizadores desta rede social (Dance, LaForgia & Confessore, 2018).

ou não de um tempo de lazer, adiante-se, em primeiro lugar, que a percepção do trabalho digital como algo divertido é uma generalização precipitada, e em segundo lugar, que a ubiquidade das disposições administrativas torna irrelevante essa distinção – como diz Crary, as nossas contas bancárias e as nossas amizades “podem agora ser geridas através de operações maquínicas e gestos idênticos” (2013, p. 59). Os frequentes apelos ao erróneo conceito de “lazer” servem então para definir uma actividade como intrinsecamente prazerosa e – mais importante ainda – voluntária. Todavia, Fuchs desmistifica esta forma informe do trabalho digital que se apresenta livre de contracto. O autor chama a atenção para as condições de coerção que também aqui se verificam, apesar de diferirem qualitativamente das observadas noutros contextos históricos e sociais (p. 29): os escravos eram ameaçados de morte caso parassem de trabalhar; as donas-de-casa eram coagidas pela violência patriarcal, fosse ela física ou emocional; já sobre os trabalhadores do Facebook paira a ameaça da exclusão, da perda de vantagens sociais (estabelecer contactos, receber convites para eventos, etc.). Fuchs sustenta ainda a sua tese na decisiva recusa do conceito de *renda*: os *social media* não se limitam a “arrendar” espaços virtuais aos seus utilizadores. “O dono de um quadro, de um pedaço de terra, de um lago, de um edifício (...) pode arrendar estas propriedades independentemente do trabalho”, ou seja, elas podem simplesmente “existir” sem exigir uma actividade produtiva (no sentido marxista); já o Facebook “não consegue ganhar dinheiro se os seus utilizadores não usarem constantemente a plataforma e assim produzirem dados e atenção” (p. 33).

Um trabalho contínuo, portanto; como são contínuas a subjectivação e a sujeição. Mas para o pensarmos mais aprofundadamente, tal como ele se actualiza na experiência individual do utilizador-perfil, é indispensável retomar as considerações de Deleuze (1992) acerca das sociedades de *controle* – poder que age *continuamente* sobre os homens. Nesse texto, um “tipo” de trabalho emerge como paradigmático: “o *marketing* tornou-se o centro ou a “alma” da empresa” (p. 6). Pois bem, é evidente que a permanente actividade dos utilizadores se traduz, socialmente, na reprodução de subjectividades mercantilizadas. A rede social é, nesse sentido, o espaço e o tempo de um Eu feito produto. Mas, contrariamente ao que tantas vezes se diz, tal não significa que nos *social media* lidemos ainda com as trocas de puras representações – *idealizações de si* – que caracterizavam os ambientes das elites históricas. Este Eu-produto não pertence às cortes europeias, nem sequer às altas esferas da burguesia;

diríamos que ele só se torna possível com o advento do complexo utilizador-perfil. O Eu-produto surge assim como derradeiro bloqueio da produção desejante, após a ter arrastado para além de qualquer representação codificada. Esta é, afinal de contas, a lógica da subjectivação, que culmina sempre na negação da própria positividade que ela libertou<sup>38</sup>. O Eu-produto não pode senão relativizar a esquizofrenia: fazer dela o improvável motor do aparelho de captura nas redes sociais. Mas na medida em que se esquizofreniza, abre-se uma brecha no mundo da representação. É por isso que acompanhamos Lovink (2011) quando este descreve o Eu da Web 2.0 como sendo “pós-cosmético”: “a personalidade perfeitamente polida tem falta de empatia e é francamente suspeita. São as falhas (casos amorosos, consumo de drogas, maus vestidos, aumento de peso (...)) que tornam a celebridade tão irresistível” (p. 13). Mesmo que o utilizador procure a todo o custo ocultar o que considera ser a dimensão menos “apelativa” da sua identidade, é de afecções e movimentos inconscientes que se alimenta a socialidade própria das redes sociais. A rapidez centrífuga dos afectos vence a lentidão centrípeta dos desígnios perfeccionistas.

Nos MUDs espreitava o genuíno perigo da destruição dos estratos da subjectivação, da significância e do organismo. Nesse meio, nem que fosse pela primazia de uma escrita inumana, escrita de contágio – e de grande alcance literário, como nos mostrava Turkle<sup>39</sup> –, estava-se mais perto de um corpo sem órgãos. Sem dúvida, nada nos garantia absolutamente a dessubjectivação, mas ela era ainda pensável, porque tínhamos jogadores antes de utilizadores, funções antes de perfis. Caso fundamentalmente distinto do das redes sociais, onde se estabeleceu o mais moderno dos aparelhos de captura. Como vimos, este realiza uma axiomática mundial capitalista que ultrapassa os Estados mas não dispensa a forma-Estado, desde logo subjacente ao modelo do trabalho. Dela resultará então o Eu-produto, princípio e destino inexorável da subjectivação do utilizador dos *social media*. Resta-nos, depois desta descrição geral do processo da captura, analisar dois dos seus aspectos específicos, *métrico* e *cibernético*, nos quais se impõem teorias complementares às de Deleuze e Guattari. Aquilo a que

---

<sup>38</sup> “A subjectivação impõe à linha de fuga uma segmentaridade que não pára de renegá-la, e à desterritorialização absoluta um ponto de abolição que não cessa de a interceptar, de a desviar.” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 180)

<sup>39</sup> “Usando uma linguagem de programação relativamente simples, [os jogadores] podem criar uma sala no espaço do jogo, na qual lhes cabe organizar o cenário e definir as regras. (...) Uma jogadora de onze anos de idade concebeu uma sala a que chama “o condomínio”. O mobiliário é belíssimo. Ela criou maquiagens e jóias mágicas para o seu toucador. Quando visita o condomínio, convida os seus ciberamigos a juntarem-se-lhe, tagarela, encomenda uma *pizza* virtual e namorisca.” (Turkle, 1997, pp. 13-14). Se há, de facto, devires nos MUDs, procuremo-los, primeiramente, na escrita.

chamámos aspecto métrico refere-se às condições convencionalmente identitárias da captura, o que de Estado permanece neste processo; já o aspecto cibernético compreende a assimilação de uma lógica de máquina de guerra pelas redes sociais, algo da ordem do molecular. No fundo, trata-se de detalhar a ambivalência que temos vindo a sublinhar.

### Aspecto métrico da captura

Devemos a Philip Agre (2003) uma outra teoria da captura, mais próxima das ciências computacionais mas nem por isso menos relevante para os nossos propósitos, ou sequer incompatível com as análises de Deleuze e Guattari (como eles, também Agre descreve um processo de produção-representação). De acordo com este autor, a captura necessita de um computador ou de uma rede de computadores capazes de criar representações internas que correspondam a mudanças de estado de uma entidade externa. Veja-se o exemplo, bastante rudimentar, da pulseira electrónica (p. 741), que acompanha todas as deslocações no espaço de um condenado, notificando as autoridades policiais na eventualidade de ser transportada para lá de um limite estabelecido. Ou pense-se no caso, já mais sofisticado, do soldado americano que, com recurso a um corpo artificial imersivo (Cherpillod, Mintchev, Floreano, 2019), pilota um *drone* militar num ambiente simulado. Esta tecnologia de realidade virtual exige, é claro, um denso sistema de sensores capazes de informar continuamente um computador acerca dos movimentos e localizações de certas partes do corpo do soldado (imagine-se que o soldado esbraceja como se estivesse a “bater as asas”: fá-lo para que no simulador o *drone* ganhe velocidade). Estamos perante dispositivos que visam garantir a máxima coincidência entre o material e o imaterial, entre o referente e a representação computacional. Há uma selectividade que lhes é intrínseca: eles só adquirem informação sobre as mudanças de estado que são capazes de *reconhecer*. Por enquanto, uma pulseira electrónica não pode alertar as autoridades para o súbito sonho de fuga que atravessa a mente do condenado. Por consequência, também no modelo de Agre, há uma dimensão pressuposta da captura – exige-se que os movimentos a capturar sejam reconhecíveis, ou seja, exige-se que eles estejam já preparados para a captura. Daí a

tremenda tautologia deste processo: só se captura o capturado. E, como vamos ver, para isso, será preciso extrair unidades discretas do fluxo contínuo da matéria.

Pensemos agora no caso dos *call centers*, de que Agre também fala (2003, p. 746). Sabemos que as interações de *telemarketing* são altamente tipificadas, muitas vezes feitas com base num guião (*1. Bom dia. Tenho o prazer de estar a falar com o/a senhor(a) [nome do cliente]? 1.1. [Se atender um familiar ou colega, averiguar a disponibilidade do cliente]. 2. Daqui fala [identificar-se]. 3. Estou a contactá-lo(a) porque de momento temos uma campanha promocional que [apresentar proposta]. 3.1 [Se o cliente não estiver interessado, acrescentar um desconto] 4. Perfeito. Podemos então avançar para a compra, sr./sr<sup>a</sup>. [nome do cliente]?... etc.*). Esta tipificação tem como fim “agilizar” o processo de venda, isto é, torná-lo mais eficiente (rentabilizando o escasso tempo disponível para a interação; reduzindo a indeterminação semântica dos enunciados a um mínimo...). Mas, se é verdade que ela fornece uma estrutura fixa e confiável à acção, não a podemos confundir com uma pura automação. Tratando-se de um guião aberto e aconselhado (e não de uma sequência linear e obrigatória), o assistente de *call center* dispõe de uma certa margem para pequenas inovações e aperfeiçoamentos, para combinar, suprimir ou reordenar algumas destas “unidades discretas” do diálogo. Estamos perante aquilo a que Agre chama uma *gramática de acção*: o imenso fluxo da actividade humana foi decomposto num conjunto restrito de acções unitárias possíveis e reconhecíveis (cumprimentar; fazer a proposta; acrescentar um desconto...). Ora, segundo o autor, “o modelo da captura descreve a situação que ocorre quando gramáticas de acção são impostas a actividades humanas, e quando as actividades agora reorganizadas são representadas por computadores em tempo real<sup>40</sup>” (p. 746). Ao sistema informático cabe, portanto, representar, registar e analisar a actividade humana já transformada por uma gramática.

---

<sup>40</sup> Agre enuncia os 5 estádios deste processo (pp. 746-747): a *análise* de “uma forma existente de actividade” e a identificação das suas “unidades fundamentais em termos de ontologia”; a *articulação* de uma gramática que dê conta das várias associações possíveis dessas unidades que formem “trechos sensíveis e verosímeis de actividade”; a *imposição* dessa gramática aos seres humanos que realizem as actividades em questão, sendo eles “induzidos a reorganizar as suas acções de modo a que estas sejam prontamente reconhecíveis” nos termos gramaticais; a *instrumentação* da captura, surgindo os meios técnicos e sociais (máquinas, documentos “e potencialmente (...) uma complexa divisão do trabalho”) que mantêm a análise à actividade em tempo real; a fase de *elaboração*, em que a actividade capturada é armazenada e tratada estatisticamente com vista à optimização dos processos existentes.

Assim descrita, a captura é um fenómeno inegavelmente ubíquo. Quando, sob pena de multa, validamos o bilhete de comboio junto de uma máquina; quando, num restaurante de *fast food*, efectuamos o nosso pedido recorrendo a um painel interactivo de atendimento automático; quando simplesmente utilizamos um motor de busca – em todas estas situações, uma actividade (viajar de comboio, fazer um pedido, pesquisar) é filtrada por uma ontologia restrita, reduzida a uma única acção ou a um conjunto de acções unitárias possíveis, a partir das quais serão extraídos dados que possibilitam a medição de frequências, a detecção de erros, a avaliação de performances, etc. Para Agre (p. 756), se o modelo da vigilância implica um poder visual centralizado (o Grande Irmão que tudo vê), o da captura compreende uma linguística distribuída (as gramáticas de acção que tudo estruturam). Embora não sejam mutuamente exclusivos enquanto abordagens teóricas aos problemas da privacidade nos nossos tempos, os modelos da vigilância e da captura tal como Agre os concebe tendem para extremos diferentes: respectivamente, autoritarismo e tecnocracia, esfera política totalitária e esfera económica capitalista. Note-se, porém, que a distinção “política (estatal)/economia (capitalista)” é insuficiente e enganadora. Por muito que a ciência computacional reivindique para si o estatuto “apolítico” do conhecimento técnico, ela não pode ser desresponsabilizada do papel activo que desempenha na manutenção de um campo de imanência dos mercados – sem dúvida, um projecto político (neoliberal, tecnocrático...). Agre mostra-se consciente disso: “ao impor uma forma matematicamente precisa a actividades que eram informalizadas, a captura padroniza [*standardizes*] essas actividades e os seus elementos componentes e conseqüentemente prepara-os (...) para relações baseadas no mercado” (p. 755). Fará sentido dizer-se sobre o capturado, então, que ele é o *reconvertido* para a acumulação de capital.

Suponha-se que estamos no Instagram e surge, no *feed* de publicações, a fotografia de um amigo nosso. De momento, podemos interagir com ela de diversas formas: “gostando” da fotografia, comentando-a, partilhando-a com outros... Não nos é permitido, todavia: escrever sobre ela, alterar a sua cor, destacar um detalhe, ligá-la a uma fotografia nossa... Podemos fazer tudo isso indirectamente, é certo, recorrendo a ferramentas de edição (algumas delas presentes no próprio Instagram – por exemplo, na funcionalidade das *stories*); e no entanto, nada disso está contemplado nas opções universais de *reacção* a uma publicação, previstas pela própria rede social (em parte, porque se procura defender a liberdade de expressão individual face a qualquer vontade

externa de edição, benigna ou maligna). Não podemos, assim, “profanar” a fotografia; nem tão-pouco a podemos rejeitar, ou pelo menos, não nos é possível “desgostar” com a mesma leveza com que “gostamos”, em um, dois toques no ecrã do *smartphone*. Seria preciso *comentar* para exprimir desagrado, o que, há que dizê-lo, é muito menos conveniente: obriga-nos a escolher as palavras, além de nos retirar desse confortável coro quase-anónimo dos “gostos”. Ora, pelo que inclui e pelo que ignora, esta estrutura de opções depende absolutamente de uma gramática de acção, que, do contínuo de relações que poderíamos estabelecer com o objecto digital, selecciona aquelas que se revelam economicamente viáveis – entre elas o *like* [“gosto”], chave de toda a métrica das redes sociais. Isto não quer dizer que não se verifiquem permanentes esforços de reformulação desta gramática (que se confundem, em certa medida, com tentativas de encobrimento da mesma). Basta lembrar que o Facebook introduziu, em 2016, os chamados “botões de reacção” – “adoro”, “riso”, “surpresa”, “tristeza”, “ira”. Talvez isso se tenha devido à certeza de que, por detrás de um universal *like*, muita da actividade (ou diríamos, *reactividade*) permanecia invisível, irrepresentada numa ontologia com insuficientes distinções. Não obstante o espaço de opção que cria e mantém, a gramática de acção nas redes sociais é invariavelmente posta em questão pela sua matemática selectividade, que contrasta, de um modo não raras vezes absurdo, com o *social* nas suas manifestações menos (evidentemente) lucrativas. É o caso já amplamente discutido das publicações sobre a morte de entes queridos, o Holocausto, o cancro, etc. – serão *gostáveis*? O Facebook promete poupar-nos desse embaraço com a opção “tristeza”. Já no Instagram, o vídeo de uma rapariga a fazer festas ao seu cão (2020) e uma fotografia de Jacob Riis na qual é captado o olhar empedernido de um imigrante italiano, morador dos bairros de lata nova-iorquinos (1890), são interpelações dignas da mesma re-acção: um coração, que para efeitos métricos gerais, conta como *like*.

Mas, perguntar-nos-íamos, não oferecem estas pequenas insensibilidades uma curiosa forma de resistência ao processo da captura? Não previnem elas o aprofundamento do trabalho digital, a constituição e apresentação de um sujeito absolutamente ligado a si próprio, inteiramente *adequado*, imanente ao mercado? Que um *like* ainda esconda inúmeras afecções (nem sequer mediáveis por sentimentos), que se possa preencher de silêncio, suscitar mal-entendidos de todo o género, deixar infinitos dados “por extrair” – não será isto motivo para algum optimismo? Face à

sofisticada segmentarização empreendida pelas gramáticas de acção, é certo que sim. Mas trata-se de um alívio efémero. O *software* é aperfeiçoável; e em todo o caso, a contestação ou subversão destas gramáticas de acção não detém o longo processo de *gramatização* que caracteriza a história do Ocidente, cujas mais recentes consequências são estudadas por Bernard Stiegler (2004/2018), partindo da definição proposta por Sylvain Auroux – “gramatizar significa discretizar para isolar os grammas, ou seja, os elementos constitutivos e em número finito formando um sistema” (p. 104). As tecnologias da informação e da comunicação estudadas por Agre serão apenas o mais recente estágio da sobredeterminação técnica da individuação<sup>41</sup> na perspectiva de Stiegler. Desde a invenção do alfabeto na cidade grega até ao triunfo das ciências computacionais modernas, verificam-se alterações no meio técnico pré-individual “que constitui o fundo comum dos indivíduos que compõem a pólis”, sendo que a gramatização implica desde o início “a *redução lógica da interpretabilidade*” desse meio (p. 107). Estamos, novamente, a referir-nos a homogeneizações, à imposição da forma-Estado (não por acaso Stiegler refere Platão na definição deste processo) que, no entanto, sofre mutações drásticas na actual fase do capitalismo:

A época hiperindustrial caracteriza-se pelo desdobramento de um novo estágio do processo de gramatização entendido como discretização dos gestos, comportamentos e movimentos em geral, a toda a espécie de domínios, muito para lá do horizonte linguístico (...).  
(p. 108)

A individualização como personalização, o *one to one*, a hipersegmentação dos mercados, etc., é a transformação da *singularização* em *particularização* pela sua gramatização digital (...). A discretização geral de todos os movimentos na individuação permite, de facto, *somá-los, tratá-los, calculá-los e modelizá-los* ao produzir *atractores categoriais*. *Ora, a particularização do singular é uma padronização dos modos de acesso ao meio pré-individual.*

(p. 124)

Ainda que Agre não ignorasse as consequências socioeconómicas da função representacional da captura, nas suas descrições ela parecia, por si só, reter alguma “inocência” – afinal, “um sistema só pode (...) capturar informação que possa ser

---

<sup>41</sup> Não nos é conveniente, por restrições de tempo e de “tema”, desenvolver a noção de individuação tal como Stiegler a elabora na sequência das teses de Simondon. Retomemos apenas três postulados que nos parecem cruciais para a presente mobilização do conceito (Stiegler, 2004/2018, pp 98-100): o indivíduo psíquico (*eu*) “só pode ser pensado na medida em que pertence a um *nós*, que é um indivíduo colectivo”; a individuação é tendencial, um devir-indivisível; “o encontro entre o *eu* e o *nós*” tem como condição um meio técnico, pelo que as individuações psíquica e colectiva se cruzam com a individuação de um sistema técnico.

expressa mediante uma gramática de acção que tenha sido imposta à actividade” (Agre, 2003, p. 750). Com Stiegler, dissipam-se as dúvidas que pudessem restar. A gramatização digital não é um simples “mal necessário” ou defeito de fabrico dos novos *media*. Ela cumpre decididamente um propósito político: a imanentização dos utilizadores com os mercados – chamemos-lhe a imposição generalizada de uma “forma-Estado-neoliberal”, ou a reconversão do aparelho de Estado para a realização da axiomática capitalista mundial tal como Deleuze e Guattari a descrevem. Se Agre alerta para a naturalização da gramática de acção pelos participantes da actividade gramatizada – que assim crêem nessa organização como tendo sido “descoberta” em vez de construída (p. 747) –, Stiegler acrescenta a este problema sociotécnico uma inquietação eminentemente ontogenética: ele concebe a gramatização digital como uma ameaça à individuação (2004/2018, pp. 124-125), que, dada a sua natureza evencial e singularizante, tende a ser liquidada pela *programação do particular*, a distribuição de distâncias formalizadas pelo cálculo. A natureza “problemática” do indivíduo, que se mantém em relação com um campo pré-individual que “não contém ou antecipa as formas que qualquer individuação possa tomar” (Toscano, 2006, p. 155), é fundamentalmente incompatível com a “atração categorial” que estrutura as redes sociais. É aqui que somos reconduzidos à função magnética do *like*, determinante neste novo aparelho de captura.

Verifica-se, portanto, nos *media* computacionais, uma permanente e inexorável produção do descontínuo e do homogéneo, que prepara um capturado. Visto que as redes sociais participam destas gramáticas, estando, aliás, entre as mais sofisticadas aplicações das mesmas, elas herdaram uma característica essencial do aparelho de Estado: a subordinação do número às propriedades extensivas de um espaço estriado (Deleuze & Guattari, 1980/2007, pp. 495-496). “A discretização dos gestos, comportamentos e movimentos em geral” que tem lugar nos *social media* destina-se, precisamente, ao tratamento de uma actividade tornada *contável*. Que outro fim terá a configuração de acções unitárias como “seguir”, “gostar”, “partilhar”, se não a acumulação das mesmas, a partir da qual poderão ser extraídos dados, e fundamentalmente, *relevâncias*? É ainda na matemática de Estado que nos encontramos quando lemos as recentes queixas do presidente norte-americano Donald Trump acerca da sua conta de Twitter (Bump, 2019): antes, os seus *tweets* “diziam 7,000, 7,008, 7,017, 7,024, 7,032, 7,044 (...), agora

dizem 7,000, 7,008, 6,998 (...), alguém sabe o que se está a passar?”<sup>42</sup> O *número numerado* (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 498), orientado para a cardinalidade e a determinação métrica, é o fundamento do modelo de negócio dos *social media*. Sem a avaliação estatística da interacção dos utilizadores com os objectos da rede, não seria possível distinguir entre estes os “conteúdos mais relevantes”, aqueles que deverão ter maior visibilidade e maior influência sobre a personalização das campanhas publicitárias. Nesse sentido, seria um erro opor os dispositivos das grandes quantidades ao utilizador-perfil (processo de sujeição-subjectivação), como se se incompatibilizassem<sup>43</sup>. O trabalho digital só poderia terminar onde começasse o *número numerante*, que seria direccional em vez de dimensional ou métrico, que distribuiria algo no espaço sem proceder a contagens, e que teria no nomadismo as suas condições de possibilidade e na máquina de guerra as suas condições de efectuação (pp. 496-497). Impossível, por enquanto: nas condições de estriagem requeridas pelo aparelho de captura, é indubitavelmente o número numerado que impera (quantos *likes*? Quantos comentários? Quantas visualizações?...).

Outras técnicas constitutivas de uma rede social confirmam a importância do aspecto métrico da captura. Basta que nos lembremos das por vezes apocalípticas discussões em torno dos algoritmos<sup>44</sup>. Na verdade, a técnica algorítmica mais não faz

---

<sup>42</sup> As flutuações numéricas nos seus *tweets* podem dever-se à anulação, por parte do Twitter, de interacções provenientes de *bots* (contas-robô). Estima-se que numa das purgas de contas falsas e automáticas empreendidas pela plataforma, Trump terá perdido cerca de 200 mil seguidores (Bump, 2019). O presidente norte-americano inquieta-se com o número, não com a “natureza” dos seus seguidores – humanos ou robôs, reais ou clonados, pouco importa; pede-se, sobretudo, que sejam contáveis.

<sup>43</sup> Aqui marcamos a nossa divergência com Agamben (2009), que define os dispositivos “da actual fase do capitalismo” como tratando-se de “dispositivos de dessubjectivação” (p. 47). Discordamos desta caracterização por duas razões. Por um lado, se é verdade que a gramatização digital dificulta a individuação enquanto acontecimento eminentemente singularizante, relacional e pré-pessoal (heceidade), passa-se quase o contrário a respeito da subjectivação: o dispositivo do Facebook não será mais impessoalizante que as codificações instrumentais dos corpos estudadas por Foucault nas sociedades disciplinares. Não por acaso, os exemplos apresentados por Agamben para sustentar a tese da dessubjectivação – o telemóvel e a televisão (p. 48) – pertencem a uma outra fase do desenvolvimento tecnológico, onde as possibilidades interactivas e adaptativas dos *media* eram consideravelmente menores – fazer chamadas (tanto quanto sabemos; Agamben não especifica se se trata de um *smartphone*) ou fazer *zapping* (“o espectador (...) recebe em troca da sua dessubjectivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência”). Que o utilizador das redes sociais, nos seus gestos e movimentos digitais, seja identificado com uma nuvem de números na base de dados – será apropriado chamar-se a isto uma dessubjectivação? Julgamos que não. O que nos leva ao segundo motivo para considerarmos esta tese inadequada à realidade das redes sociais: ainda aí lidamos com números numerados, números de Estado, perfeitamente adequados à estrutura representacional do sujeito. Cremos, aliás, que uma absoluta dessubjectivação do utilizador só seria pensável na heterogeneidade dos *números numerantes*.

<sup>44</sup> Os receios em torno de algoritmos concretos – em especial os de empresas monopolistas como a Google ou o Facebook – justificam-se desde logo pelo seu estatuto opaco de “segredo empresarial”

que criar trilhos e muralhas no ciberespaço, torná-lo “navegável” enquanto espaço estriado. Das quantidades inumanamente grandes de informação, o algoritmo oferece ao utilizador a ínfima porção que é seleccionada como *relevante*. Sabemos que os critérios de relevância escapam ao determinismo tecnológico (Gillespie, 2014): são tautologicamente sociais e políticos, isto é, tendem a reproduzir e, assim, perpetuar as assimetrias de poder existentes. Exemplo: um jornal recordista de vendas no mundo *offline* é privilegiado nos resultados apresentados pelos motores de busca, o que fará com que ele alcance ainda mais leitores *online* e adquira uma ainda maior “relevância”. Nestes casos, dir-se-ia que o relevante é sobretudo o relevante, o que surge sempre já constituído como tal. Mas que dizer dos utilizadores que não serão ainda figuras políticas, presidentes de multinacionais, ou celebridades de Hollywood? Estarão eles condenados ao anonimato e às escassas dezenas de *likes*? Não, de todo. Verificam-se diariamente situações em que o aspecto métrico do aparelho de captura não desempenha, num primeiro momento, funções de redundância. Um texto polémico, uma fotografia apelativa, um vídeo embaraçoso... são muitas as publicações que, beneficiando da função imediatamente “competitiva” da métrica, catapultam os seus autores desconhecidos para a fama instantânea. Mas traduzir-se-á isto na emergência do novo, num *acontecimento* no sentido pleno da palavra? Dificilmente: a técnica algorítmica determina subjectivações e sujeições. Descobrimos, enfim, uma abundância de pseudo-acontecimentos: o texto polémico foi cuidadosamente redigido de modo a incluir determinadas palavras-chaves; a fotografia apelativa, afinal, apela a pouco mais que o juízo estético de uma maioria... O Eu-produto será, pois claro, “algoritmicamente reconhecível” (Gillespie, 2014, p. 184); ele mobiliza *hashtags*, filtros, proposições maioritárias de todo o tipo – e o algoritmo irá (provavelmente) recompensá-lo pela sua competência.

Todavia, a derradeira desterritorialização empreendida pelo aparelho de Estado na constituição de “um espaço geral de comparação e um centro móvel de apropriação”, encontramos-la no problema das “bolhas” ou ciclos de antecipação (pp. 172-175). Sendo monitorizadas as interacções discretas dos milhões de utilizadores das redes sociais,

---

(Fuchs, 2018, p. 73). No entanto, seria preciso desmistificar a *novidade* da técnica algorítmica propriamente dita. Entendemo-la simplesmente como um esquema de procedimentos que visa transformar um *input* num *output* desejado – ela contempla um dado problema e o conjunto de *passos a seguir* para o resolver (Gillespie, 2014, p. 167). Assim definida, seremos capazes de reconhecer esta técnica no nosso quotidiano, quando, por exemplo, cozinhamos a partir de uma receita, ou seguimos as instruções de um videojogo. Por outro lado, torna-se igualmente mais clara a dependência do algoritmo face a acções unitárias gramatizadas.

estas, abstraídas enquanto informação<sup>45</sup>, definem contiguidades fantasmáticas. Os algoritmos procuram antecipar o utilizador reconstruindo a sua “identidade”, e para isso convocam não apenas a sua actividade homogeneizada, como também a de outros Eus que lhe são vizinhos e fantasmas, e que servirão como termo de comparação. Não se veja aqui, para já, um espaço liso de proximidades – é ainda de números estatísticos que falamos. Nem haverá motivos para anunciar (compensando a ausência de verdadeiras potências de dessubjectivação) a vinda de uma identidade digital “descentrada”, composta ou atravessada pela suposta alteridade das bases de dados. Não: o Outro foi efectivamente expulso, e o outro-como-Eu tomou o seu lugar. *Outros como Tu gostaram desta música, logo, recomendamos que também a ouças* – eis uma das fórmulas dos ciclos de antecipação algorítmica. A recomendação ou sugestão reforça as segmentaridades corroborando-as, garantindo que cada utilizador se deixa, de facto, assombrar por todos os outros que foram e serão “como ele”. Criam-se, pois, públicos calculados a partir dos registos de actividade apropriável – públicos de homossexuais, mulheres negras, conservadores cristãos, adolescentes americanos, fãs de hóquei em patins... públicos de outros-como-Eu. A sua enorme variedade reflecte a tendencialmente infinita fragmentação do mercado. Deleuze avisa: “a diferença não é o diverso” (1968/2000, p. 361). É na afirmação da multiplicidade que se descobre o conceito próprio da diferença; o múltiplo ou o diverso limitam-se a inscrever a diferença nas identidades dos conceitos, a garantir um pluralismo que “conserva, apesar de tudo, a forma do negativo” (p. 335). Logo, não saímos do domínio do identitário enquanto navegamos públicos calculados – que, escusado será dizer, têm pouco de *público* e muito de *publicitário*. Que se delimite um espaço homogéneo de comparação, ocupado por unidades discretas; que a mesmidade de um utilizador se some absolutamente às dos demais, naquilo a que Stiegler chama uma “sincronização de consciências”; que o Eu se consuma a si mesmo, desembocando a personalização na reificação, a subjectivação no solipsismo – serão estas as consequências, e ao mesmo tempo, as razões de ser do aspecto *métrico* da captura.

---

<sup>45</sup> A acepção comum de *informação* é essencialmente cúmplice do modelo da captura digital. Recorde-se a crítica que lhe é feita por Simondon (Toscano, 2006, p. 142): trata-se de uma medida unitária que participa da visão atomista do real, que reinstaura o platonismo ao estabelecer relações unitárias entre o modelo e a cópia, e que retoma a tradição aristotélica do hilemorfismo, constituindo-se como uma fonte de organização “separada” da matéria.

## Aspecto cibernético da captura

Se nos ficássemos pelo aspecto métrico do nosso modelo da captura, teríamos interpretado em demasia. Por outras palavras, teríamos recalcado a dimensão concretamente produtiva do processo em análise, ausente das aplicações despóticas ou inclusive modernas da captura. Não obstante a reinvenção e disseminação da forma-Estado no ciberespaço, tomá-la como único aspecto desta nova megamáquina seria um erro – seria permanecer muito aquém da natureza específica das redes sociais. Porque, se é verdade que as lógicas do utensílio, do trabalho e do espaço estriado são parte integrante da realidade dos *social media*, suspeita-se, ainda assim, que elas pertençam a um segundo “momento” desta captura, momento molar antropocêntrico. Mas que dizer acerca da esquizofrenia relativa que anima todo este processo? Como poderemos ignorar o seu molecular, inumano maquinismo?

A estriagem subsiste, certamente, sob as formas mais perfeitas e severas (já não é só vertical, mas opera em todos os sentidos); no entanto, aponta sobretudo para o pólo estadual do capitalismo (...) Em contrapartida, ao nível complementar e dominante de um capitalismo mundial integrado (ou antes, integrante), um novo espaço liso é produzido em que o capital atinge a sua velocidade “absoluta”, fundada nas componentes maquínicas e já não sobre a componente humana do trabalho.

(Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 625)

Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informação formam uma terceira idade que recompõe um regime de sujeição generalizado: “sistemas homens-máquinas”, reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina faz-se em termos de comunicação mútua interior e já não de uso ou de acção.

(p. 583)

Estes dois excertos das pesquisas de Deleuze e Guattari aproximam-nos de uma lógica já perfeitamente estranha à estriagem de Estado. Neste novo espaço liso, as figuras transcendentais da sujeição, os utilizadores ou operários (aqueles que operam subtraindo-se das operações), surgem como mero efeito à superfície de um muito mais complexo e profundo campo de imanência, no qual nenhum sujeito se eleva, tudo se “integra”. Teremos então redescoberto um espaço de dessubjectivação, um paraíso para os *cyborgs*? Evidentemente que não, ou seria impossível falar-se ainda da

complementaridade do aspecto métrico, “pólo estadual” para este pólo de imanência. Construir um corpo sem órgãos colocar-nos-ia para além das ambivalências da captura, rumo a uma diferença absoluta. Não, a megamáquina em questão ainda recua perante as potências de dessubjectivação, mas fá-lo depois de ter avançado *bastante* nessa direcção, sem dúvida o suficiente para se tornar noutra coisa. Estado neoliberal? Máquina de guerra que toma a guerra por objecto? Sejamos mais exactos: trata-se de um processo de captura que se define simultaneamente pela transcendência do seu *aspecto métrico* e pela imanência do seu *aspecto cibernético*, sendo que o primeiro compensa pela representação o que o segundo mobiliza na produção.

Quando Deleuze e Guattari referem uma “comunicação mútua interior” entre homem e máquina, não devemos ceder à tentação antropocêntrica de imaginar uma situação de interlocução. Os “comunicadores” (termos substanciais, sujeitos de enunciação) não explicam esta comunicação; bem pelo contrário, ela a todo o momento induz processos que excedem – e por isso mesmo abrem – as interioridades. Outra vez nos deparamos com o problema do *enredo*, que é, pois claro, o problema da rede enquanto “modo de individuação” (Galloway & Thacker, 2007, p. 38). Que coisas não se deixarão enredar? Que interioridade poderá permanecer radicalmente exterior à rede, resistir a ser integrada por ela? Não compreenderemos o aspecto cibernético da captura se não esclarecermos a relação entre esta noção específica de “comunicação” e a individuação da rede. O conceito de *transdução* avançado por Gilbert Simondon parece-nos decisivo a esse respeito, pois dá conta de uma dinâmica de *contágio* através da qual “um domínio do ser encontra noutro o seu princípio de constituição” (Toscano, 2006, p. 153). A individuação da rede não se procede sem uma associação de meios contíguos que define o espaço de uma propagação: faz sentido, pois, afirmar que como a água se torna elemento funcional da turbina de uma central hidroeléctrica, “os “utilizadores” ou “destinatários” da rede tornam-se um elemento funcional desta” (Stiegler, 2004/2018, p. 122). Interessa-nos esta radical imanência de um enredar que se move em todas as direcções, e do qual nenhum “sujeito”, coisa ou elemento heterogéneo é poupado. Talvez por isso se torne algo absurdo querer averiguar quem está absolutamente “fora” ou “dentro” da rede: seria pressupor que existe uma rede substancial em vez de uma rede em individuação. A comunicação de um contágio e o contágio da comunicação – é este o profundo maquinismo da captura na rede, lá onde nenhuma unidade prevalece.

Uma funcionalidade transversal às mais diversas plataformas de *social media*, e que, diga-se de passagem, está no coração do projecto da Web 2.0, é a actualização temporal dos conteúdos<sup>46</sup>. Mais publicações, mais interacções, mais notificações de interacções: este fluxo ininterrupto marca ao mesmo tempo um hábito e uma sucessão de crises (Higgins, 2019) – ou diríamos antes que faz da crise um hábito. É certo que o utilizador, ao tomar conhecimento da existência de um novo objecto, descobre de imediato novas possibilidades de interacção na rede. Um amigo altera a sua fotografia de perfil – talvez devamos alterar também a nossa. Uma amiga dedica um texto ao seu falecido avô – talvez devamos comentar a publicação transmitindo as nossas condolências. Um desconhecido dá-nos um *like* – talvez devamos averiguar quem ele é, visitar o seu perfil. A nossa resposta a qualquer uma destas disrupções gera, por sua vez, futuras interpelações, futuras crises. Depressa nos habituamos a antecipar a notificação seguinte, desenvolvendo tropismos maquínicos dos olhos e das mãos que realizam esse hábito – talvez tenhamos uma nova urgência à nossa espera na rede, uns poucos cliques e um breve olhar é quanto basta para descobrir... A atmosfera “ansiogénica” da captura reencontramo-la aqui, nesta permanente, irresolúvel irritação, de causa vaga que tende para o infinito.

Concordamos, portanto, com Stefan Higgins quando este denuncia uma confusão entre “a agência do utilizador e a agência do código” (2019). A actualização automática de uma rede social cria as crises que convocam o utilizador a reagir, pelo que o Eu não inventa as próprias condições de possibilidade da sua acção: ele vê-se, isso sim, continuamente *interpelado*. E no entanto, tal interpelação só aparentemente pode apelar a um sujeito (“Tu, utilizador”), visto que ela não se refere a uma comunicação humana, ou melhor dizendo, entre seres humanos. No Instagram recebemos automaticamente uma notificação assim que alguém que estejamos a seguir inicie um vídeo em directo, estando implicada a possibilidade de querermos assistir. Fará sentido dizer que, nestas instâncias, o *software* age como *medium* entre nós e os nossos amigos?

---

<sup>46</sup> Porventura, começaria aqui um estudo suplementar, mas não menos problemático, acerca da percepção subjectiva do tempo na rede social. Uma possível pergunta orientadora seria: pode o utilizador de uma rede social experienciar a *duração* qualitativa tal como Henri Bergson a define? À primeira vista, a resposta afigura-se negativa: a estrutura do *feed* – que se baseia na rígida separação das várias publicações – aponta para uma espacialização do tempo: os diversos conteúdos a que somos expostos seguem-se “sem se interpenetrarem” (Bergson, 1889/2018, p. 87). As actualizações são momentos diversos, isolados, extensivamente distribuídos num meio homogéneo. Por contraste, na pura duração ou no tempo-qualidade “as sensações somar-se-ão dinamicamente umas às outras e organizar-se-ão entre si como o fazem as notas sucessivas de uma melodia com que nos deixamos embalar” (p. 83). Percorremos o *feed* como uma linha, ou sentimo-lo como uma frase musical?

Ou haverá um maquinismo mais profundo em funcionamento? Parece-nos ser aqui, neste género de mudos chamamentos, que a dimensão eminentemente *contagante* de uma rede social se revela em toda a sua impessoalidade. O indivíduo, potencial espectador de todos os outros, comunica primeiramente (e principalmente) com a máquina técnica, que se serve dele enquanto função (de audiência, por exemplo). Já em *Mil Planaltos*, Deleuze e Guattari identificavam esta “nova servidão maquinaica” (1980/2007, pp. 584-585) como o momento em que os indivíduos “pertencem à máquina e já não à maneira de produzi-la ou servir-se dela”. É uma suspeita que vemos repetida por Baudrillard já a propósito do alcance imersivo do ecrã de computador: do lado de lá, uma imagem sem a transcendência de um olhar; do lado de cá, “o ser humano tornado realidade virtual da máquina” (2002/2013, p. 178).

Aproximamo-nos, em suma, do aspecto cibernético do novo modelo da captura. A propósito do mesmo, muitas das análises mais penetrantes chegam-nos dos trabalhos de Jodi Dean. *Blog Theory* (2010) tem particular interesse para a nossa presente investigação, quer pelo seu objecto de estudo, quer pela sua abordagem devedora do pensamento marxista e da psicanálise. Nesse livro, Dean elabora uma teoria da captura que dá conta da centralidade dos novos *media* na formação que designa por “capitalismo comunicativo”, onde a exploração incide precisamente sobre a “comunicação” que tem lugar nas redes e que surge intimamente ligada aos valores democráticos da discussão, da participação, da inclusão e da acessibilidade, embora crucialmente os esvazie de significado. Isto porque também Dean estuda fenómenos comunicacionais que em grande medida escapam à função representacional da linguagem, e que pouco terão que ver com trocas de mensagens. Eles surgem contextualizados nas supostamente defuntas práticas de *blogging*; todavia, e visto que a própria autora defende que se verifica a extensão e inclusão de certas características dos *blogs* nas redes sociais (p. 36), parece-nos legítimo testar algumas das suas hipóteses no nosso campo de estudo. Partindo então do texto de Dean, vamos dar especial atenção a duas das dimensões do “capitalismo comunicativo” evidenciadas no funcionamento dos *blogs* (e, por extensão, das redes sociais): a orientação reflexiva da comunicação e o primado dos afectos.

Dean, no seguimento do laciano Žižek, fala-nos de uma perda de “eficiência” do regime simbólico<sup>47</sup> no ciberespaço (pp. 7-9). Tal situação parece extremar-se na escrita dos *blogs*, que rompe com as pretensões de objectividade do jornalismo, ao mesmo tempo que se afirma irredutível a uma escrita diarística (na acepção que o senso comum faz da mesma), que deveria mediar a absoluta interioridade de um sujeito. Nos seus comportamentos *online*, o utilizador cativa a atenção do Outro e imagina-se a si próprio exercendo esse fascínio (p. 54). Esta é a condição passiva da sua actividade: *publico um texto, fotografia ou vídeo, na medida em que ele é fascinante*. Trata-se de um desdobramento na subjectividade e na linguagem que a constitui. Tal como se verifica a deslocação de um sujeito que vê para um sujeito que se vê a ser visto, também a linguagem perdem a sua função activa de legislar e “aderir” às coisas, passando agora a reflectir-se a ela mesma: a palavra “toma a forma espectacular da imagem” (p. 89), torna-se *palavra-chave* (absolutamente descontextualizada, valendo por si mesma). Daí se retira, portanto, a orientação reflexiva da comunicação na Web 2.0: “o que é comunicado, o conteúdo dos *blogs*, é secundário ou terciário para o facto da comunicação” (p. 46). O discurso das redes sociais, antes de significar, significa-se a si mesmo enquanto “contribuição” ou “participação” de um Eu. Aqui os aspectos métrico e cibernético do aparelho de captura mostram-se surpreendentemente ligados. Os importantes números de *likes*, *posts*, amigos ou seguidores não descrevem a *substância* das interacções que decorrem nos *social media* – eles simplesmente reflectem e quantificam a existência da comunicação. Algo está a ser comunicado dezenas, centenas, milhares, milhões de vezes, mas não importa o quê.

Este factor extensivo não pode, todavia, obscurecer a intensidade intrínseca a uma comunicação que se comunica a si mesma. Dean mostra-nos que a dimensão reflexiva das redes é posta ao serviço de economias afectivas. Um dos exemplos que

---

<sup>47</sup> Tal como a ameaça de castração tem efeitos castradores, o Significante-mestre depende da virtualidade e do intervalo para exercer a sua autoridade, para se exceder a si próprio. Ora, segundo os autores, o hipertexto abre possibilidades de instanciação de qualquer subtexto e não-dito: todas as fantasias se tornam, de súbito, realizáveis, directamente acessíveis ao utilizador. Se, como defendem Dean e Žižek, no ciberespaço, todos os intervalos e virtualidades do significante se vêem subitamente preenchidos e actualizados, então a ordem simbólica desabarará e entraremos no mundo pós-edipiano da ausência de significado. Ignorando neste argumento as premissas psicanalíticas (que mais adiante estaremos aptos para rejeitar), podemos concordar com a sua conclusão. O ciberespaço – seja o das ficções fantásticas dos MUDs, seja o dos milhões de *posts* do Facebook – vem aprofundar aquela que já era uma das tendências da literatura do século XX: dizer todos os possíveis até atingir um silêncio sem retorno, saturar a linguagem para a esvaziar de significado. Curiosamente, sucede que, tal como em boa parte da poesia modernista, esta comunicação incommunicante, que não significa, não pode senão voltar-se para si mesma, tornar-se reflexiva ao invés de transitiva.

nos dá é o da administração Bush (pp. 99-100), cuja estratégia de comunicações durante a Guerra do Iraque reduzia ao mínimo a significação e multiplicava exponencialmente o efeito afectivo. A repetição foi a grande arma das agências governamentais: os mesmos pontos de vista acerca do conflito eram constantemente reiterados através das mais dispersas plataformas mediáticas (espaços de comentário nos telejornais, *blogs* da direita política...). Evitando a noção algo obsoleta de “propaganda” (ainda demasiado presa às condições de significação), Dean torna a enfatizar a prioridade do facto da comunicação sobre aquilo que é comunicado: o afecto releva da experiência compulsiva do dizer, não da essência do que é dito.

Chegados a este ponto, devemos, porém, assinalar a nossa divergência com o quadro psicanalítico de *Blog Theory* no que concerne à teoria do inconsciente. Em termos muito sucintos, Dean retoma do pensamento de Lacan (via Žižek) a hipótese de o sujeito, nas suas (com)pulsões, retirar satisfação da experiência da falha, isto é, de ficar “aquém do objecto” (p. 40). Se o desejo descreve uma linha recta em direcção a algo inatingível, então o investimento pulsional define-se pela reflexividade de um círculo vicioso<sup>48</sup>, no qual o sujeito está permanentemente a atingir a ausência do objecto, a fazer da sua falha um sucesso. O inescapável prazer que o utilizador das redes sociais obtém ao partilhar, comentar, publicar vezes sem conta, mascara, assim, uma profunda *falta* ou *ausência*, a incapacidade de realizar o seu desejo. Ora, como já vimos, Deleuze e Guattari marcam uma ruptura com a concepção psicanalítica do inconsciente ao libertar o desejo de qualquer instância transcendente, de qualquer objecto que lhe falte ou que o torne irrealizável. Se quisermos pensar positivamente o desejo, teremos de investigar a sua natureza maquínica, que só em termos residuais pode referir-se a um sujeito e a um objecto. As teses de Dean são de grande pertinência para a compreensão da comunicação *reflexiva* e *afectiva* que define as redes sociais. Porém, há que resgatar as suas conclusões da argumentação psicanalítica que as sustenta. Os problemas dos circuitos cibernéticos e da economia de afectos estão muito para além do sujeito: pertencem à máquina de guerra posta ao serviço do aparelho de captura.

---

<sup>48</sup> Esta noção deficitária da repetição (*estar condenado a repetir*) era já criticada por Deleuze a propósito de Freud: “Em todos estes casos, para se dar conta da repetição, invoca-se a forma do idêntico no conceito, a forma do Mesmo na representação (...) aquilo que repete só o faz à força de não “compreender”, de não se lembrar, de não saber ou de não ter consciência. E é sempre a insuficiência do conceito e dos seus concomitantes representativos (memória e consciência de si, rememoração e reconhecimento) que é tida como capaz de dar conta da repetição. É este, pois, o defeito de todo o argumento fundado na forma da identidade no conceito: estes argumentos só nos dão uma definição nominal e uma explicação negativa da repetição.” (1968/2000, pp. 62-63)

Em *Mil Planaltos*, o afecto é separado do sentimento e chega mesmo a opor-se a ele: “o afecto é a descarga rápida da emoção, a resposta, enquanto o sentimento é uma emoção continuamente deslocada, retardada, resistente” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 510). Os sentimentos são de natureza introceptiva, implicam um “regime do trabalho” que “é inseparável de uma organização e de um desenvolvimento da Forma, aos quais corresponde uma formação do sujeito” (p. 509). Já os afectos são projecteis, denotam velocidades e, fundamentalmente, descodificações, destruições. Nenhuma interioridade lhes resiste – podemos aproximá-los às *armas* dos guerreiros (por oposição aos utensílios dos homens de Estado). Nas redes sociais, os afectos destabilizam esse lento jogo da subjectivação do utilizador. O Eu trabalhador, que cuidadosamente se ocupa da curadoria do seu perfil, é a todo o momento invadido pelo Fora. Para além das crises induzidas pela actualização de publicações e notificações, o sujeito também se encontra desprotegido das (e completamente imerso nas) janelas de *chat*, que se encontram na esmagadora maioria das redes sociais, e que exigem uma escrita compulsiva e oralizada, contrária à reclusão e ao “cultivo” romântico de uma subjectividade. Já vimos que a actividade do utilizador é filtrada por gramáticas de acção; mas seria preciso estudar a economia de afectos que lhe está subjacente, a inumana velocidade deste agir, radicalmente anterior ao dispositivo da opção. No aspecto cibernético do modelo da captura, deparamo-nos com *contágios* em vez de escolhas.

O desconhecimento desta imensa circulação de afectos está na base dos equívocos que surgem em torno do (já de si bastante equívoco) conceito de *pós-verdade*. Aqueles que alimentam diariamente, com as suas contribuições *online*, narrativas descredibilizadas pelo discurso científico e jornalístico, dificilmente serão demovidos por práticas de verificação de factos. Na sua análise espinosista do fenómeno, Ignas Kalpokas (2018) defende que a percepção da verdade de uma narrativa depende da tendência da mesma para produzir *efeitos afectivos positivos* no indivíduo. Ou seja: é “verdade” aquilo que, afectando-me, aumenta as minhas capacidades de afectar. É “verdadeira” a narrativa que, ligando-se a mim de forma emocional, não me torna puramente passivo; pelo contrário, ela aumenta a capacidade que Eu tenho de “agir”, isto é, de me estabelecer enquanto causa de novas interacções com o ambiente que me rodeia. Nos *social media*, este ambiente é composto, pois claro, por amigos e seguidores; essencialmente, relações informais de afinidades e influências. Se uma

determinada narrativa *funciona* para uma determinada rede – se se torna condição de existência das relações que estabeleço com os meus amigos ou seguidores –, então ela será irrefutável. Por mais irracional, anti-científica ou ideológica que seja, estará para além da verdade ou da mentira: terá adquirido a consistência do mundo que habito. O *fact-checking* é aqui uma estratégia demasiado gravítica, demasiado lenta. Pretende-se explicar a um vírus que o seu plano de existência é perfeitamente falso, mostrar-lhe que não será, de facto, um ser vivo “verdadeiro” – como se isto fosse capaz de o deter.

É inevitável que regressemos à componente reflexiva da comunicação nas redes sociais. Quando se afere a verdade de uma narrativa pela sua eficiência na mobilização de afectos (potências de *afectar* e de *ser afectado*), o dito perde terreno, mais uma vez, para a propagação de um dizer. É esta dimensão contagiante da captura que importa agora esclarecer. Nick Land será talvez o autor que trabalha a questão com maior clareza, retomando-a, aliás, do pensamento de Deleuze e Guattari. Como eles, Land empreende uma abordagem eminentemente pragmática ao fenómeno da comunicação: comunicar não será significar, representar, ou sequer informar, mas sim efectuar actos imanes aos enunciados, que só serão subjectivados, atribuídos a um Eu, porque “um agenciamento colectivo impessoal o exige e determina” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 113). É de grande relevância o desenvolvimento anti-humanista que o filósofo britânico dará a esta definição. Para Land, esta comunicação determinada pela impessoalidade não é senão a transmissão e replicação de um código *viral*. E não se entenda isto como metáfora (nem tão-pouco a linguagem de um vírus consente a função metafórica): segundo a hipótese landiana, a lógica produtiva (ou pós-representacional) dos novos *media* vem, de um modo absolutamente literal, infectar os utilizadores/jogadores/experimentadores, “dissolver o ser em actividade” (1995/2012, p. 386). Seja nas técnicas de *cut-up* de William Burroughs (p. 388), seja na arbitrariedade do teclado QWERTY (2004/2012, p. 585), Land observa um único “tropismo inconsciente”: a invasão do humano por uma inumanidade primordial e desterritorializante, que ignora as formas do Estado, do necessário, do transcendente e do Uno.

Neste ponto da nossa investigação, já dispomos de razões suficientes para afirmar que a esquizofrenia antecipada por Land se encontra relativizada nos recentes desenvolvimentos do ciberespaço. A imunopolítica das redes sociais parece *conter*, no sentido anti-epidémico da palavra, a desterritorialização dos utilizadores enquanto

função (típica dos MUDs e dos videogames), estimulando para isso toda a espécie de reterritorializações sobre o particular, sobre as preferências e os consumos de cada Eu. Todavia, como se explica a crescente abundância e importância de fenômenos virais em plataformas tão determinadas pelo aparelho de captura? E por que motivo essa mesma viralidade produz sincronizações (das consciências e dos inconscientes) ao invés de singularidades? Sem dúvida porque a comunicação reflexiva e afectiva que temos vindo a definir, longe de configurar uma esquizofrenia *absoluta*, pertence plenamente à nova megamáquina no seu aspecto cibernético, que devemos finalmente especificar no âmbito do pensamento anti-humanista landiano.

A tese *aceleracionista*, tal como ela nos surge nos escritos de Land (porventura o seu maior teorizador<sup>49</sup>), atribui centralidade aos mecanismos de *retroalimentação positiva* que impulsionam o inconsciente maquínico. A desregulação crescente do tecnocapitalismo e a dissolução social que este promove são as consequências observáveis de um maquinismo “imaneante ao real” (1992/2012, p. 297), que não pode senão acelerar-se a ele mesmo e ultrapassar o humano. É sabido que a cibernética wieneriana tende a privilegiar os processos cibernegativos, isto é, os processos homeostáticos e sedentários onde o *efeito contraria a causa*. Aí “o comportamento do objecto é controlado pela margem de erro na qual ele se situa num dado momento em referência a um objecto específico” (Rosenbleuth, Wiener, Bigelow, 1943, p. 2) – nesses casos verifica-se, portanto, a existência de um limite relativo interno. Land, por sua vez, detém-se em fenômenos de catastróficas velocidades, que atestam a existência de uma ciberpositividade nomádica cujo funcionamento “reforça a diferença e escapa ao equilíbrio” (1993/2012, p. 330). Em todos eles se coloca a questão de uma comunicação reflexiva e afectiva. Um exemplo cultural que Land nos dá é o do *hype*: produtos de mercado que cumprem a sua própria profecia, criando ondas de expectativas e ansiedade que se traduzirão, inevitavelmente, no sucesso de vendas – em suma: antecipar uma tendência contribui para a acelerar (1995/2012, p. 384). Outro exemplo é o do modelo da adição, por oposição ao da ganância:

---

<sup>49</sup> O que não significa que não encontremos, de Marx a Sloterdijk, várias aproximações ao aceleracionismo. A formulação que terá sido mais determinante para o pensamento de Land (e que, de resto, é citada pelo próprio), como não podia deixar de ser, pertence a Deleuze e Guattari: “Talvez que - e do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos altamente esquizofrénica - os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados, decodificados. Aguentar-se no processo, ir mais longe, “acelerar o processo”, como dizia Nietzsche: na verdade, nós ainda não vimos nada” (1972/2004, p. 249).

A categoria psicológica obsoleta da “ganância” privatiza e moraliza a adição, como se o tropismo orientado-para-o-lucro de um capitalismo transnacional que se propaga a si mesmo através de consumismo epidémico fosse inteligível em termos de traços pessoais subjectivos. Querer mais é o índice de entrelaçamento com processos maquínicos ciberpositivos, e não a expressão da idiossincrasia privada.

(1993/2012, p. 337)

Na visão landiana, o impulso para a comunicação incessante das redes sociais (a urgência de publicar mais, partilhar mais, “gostar” mais...), não se deverá à transcendência de uma falta privatizada, como defendia Dean; dever-se-á, isso sim, à integração dos utilizadores num totalmente impessoal processo de aceleração do tecnocapital. Levado às suas últimas consequências, o anti-humanismo de Land prescreve a imersão do indivíduo – sem reservas, sem Édipos – nesta tendência destrutiva, que “subordina a reprodução social à replicação tecno-comercial” (p. 340). É sob este aspecto que a (pós-)política do aceleracionismo (quer nas suas variantes de direita, quer nas de esquerda) se distingue fundamentalmente da crítica marxista – mesmo a de Dean, que, denunciando a existência de circuitos ciberpositivos nos novos *media*, apela por isso à exterioridade ascética dos “*hackers* comunistas” (2010, p. 126). Para o aceleracionismo nada fica de fora, há apenas o Fora como dado, o tecnocapitalismo a-histórico que tudo integra, incluindo os movimentos sociais que o contestam (note-se, a esse propósito, a migração do activismo para as redes sociais, e os paradoxos que resultam do uso de plataformas altamente policiadas para organizar manifestações, ocupações e outras acções de protesto). Não procurar uma alternativa inconcebível, mas acelerar a máquina de modo a dissolver os seus fascismos internos, tudo o que nela houver ainda de demasiado humano... Este é a pretensa “esquizo-política” aceleracionista.

Hoje todos exprimem, porém, grandes reservas quanto a essa promessa *cyberpunk* dos anos 90. O próprio Nick Land, que não abandonou por completo este projecto, deu recentemente uma entrevista na qual concedeu ter havido uma “época de desilusão” que se seguiu a esses tempos de virtualidade e experimentação: para alguém que conheça a obra de Deleuze e Guattari, “é quase comicamente horrível que uma coisa chamada “Facebook” seja o representante dominante do ciberespaço” (2018). É certo que o corpo sem órgãos landiano não se estratificou irreversivelmente. Sejam os optimistas: continuam em jogo forças desterritorializantes de cada vez que um *tweet* escapa ao seu autor e à sua própria significação para se tornar viral, para ser

infinitamente *retweetado* e cumprir uma função à escala mundial, libertar intensidades pré-pessoais ao invés de se prestar a territoriais interpretações. A dessubjectivação *cyborg* também espreita num certo uso das várias plataformas de *social media*, que descobre nelas intensidades e que faz delas partes sem todo. Por exemplo, nas redes sociais que partilham com os seus pais, muitos adolescentes, conscientemente ou não (pouco importa), entram em performances impessoais e assignificantes – este “não dar nas vistas”, por si só, não será ainda o devir-imperceptível, que implicaria “eliminar o visto-demais”, tornar-se “linha abstracta” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 356), mas também já não se tratará de uma mera questão de facetas, de querer mostrar a melhor ou a mais correcta; verifica-se, pelo contrário, um desinvestimento, uma auto-destruição, um não querer ser nem significar. Para esses jovens, entre estas redes silenciosas e as demais (as lúdicas, as amorosas, as dos amigos...) surgem incomensurabilidades irreduzíveis ao princípio identitário do diverso.

E no entanto, a chave da especulação *cyberpunk*, a ciberpositividade da produção desejante que Land tão bem soube descrever, foi capturada e tornou-se ela mesma um aspecto da captura. Contrariamente ao que previam os tecno-entusiastas, os circuitos de retroalimentação positiva nos *social media* não reforçam a diferença, mas sim a *acumulação*. Num regime capitalista que faz dos disfuncionamentos parte do seu próprio funcionamento (Deleuze & Guattari, 1972/2004, p. 156), a lógica ciberpositiva vai extremar catastroficamente as contradições internas ao sistema, esquizofrenar para lá do social, mas nem por isso deixará de desenvolver reterritorializações e representações despóticas, nem por isso vai dispensar o capturado do sujeito (aliado à forma da propriedade privada). Sabemos que as dimensões de uma multiplicidade não podem crescer sem que ela mude de natureza; mas nesta voragem capitalista-comunicacional, *mais* traduz-se em *mais do Mesmo*, atendendo ao facto de a repetição ser extensiva e simétrica. Daí que o *lixo* – precisamente o assimétrico – seja constantemente produzido na esquizofrenia relativa: falhando a identidade, ele é ainda determinado por ela. As suas grandes quantidades exprimem, de uma só vez, a velocidade do aspecto cibernético da captura (*comunicar não importa o quê, comunicar a comunicação, afectar e ser afectado, devir-viral*), e a lentidão do aspecto métrico (*gramatizar, calcular, particularizar, ser Eu*). Este *tweet* não sou Eu, falhou a gramática

(em todos os sentidos da palavra<sup>50</sup>), não obteve suficientes *likes* – mas por que razão o escrevi, porque é que o “meu” desejo me escapou e passou por aí? Na dúvida, melhor será apagar. O lixo cresce proporcionalmente ao capturado. Não será sequer um lixo desfuncionalizado, tornado objecto estético – pois também das montanhas de textos, fotografias e vídeos rejeitados poderão ser extraídos dados, e poderão ser reconstituídos rostos.

Na rede social, a máquina de guerra é reconvertida pela captura, posta ao serviço de maiorias cada vez maiores. O viral desterritorializa mobilizando intensidades pré-ressoais, mas precipita-se invariavelmente em direcção ao já visto. Sofre uma última reterritorialização sobre a métrica: é dado a ver, enquanto objecto, a um número crescente de utilizadores que confirmam e aceleram a sua relevância algorítmica – *likes* atraem *likes*, visualizações atraem visualizações. Assim, o viral encontra-se esvaziado do seu poder dessubjectivante, da sua derradeira viralidade, ao tornar-se um infinito enumerável. Nestas condições, só uma *minoría* pode resistir à métrica-cibernética da captura. Não se entenda isto como um elitismo: a minoría “pode ser numerosa ou mesmo infinita”, mas a sua força reside no facto de constituir um conjunto vago, uma “multiplicidade de fuga ou de fluxo” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, p. 598). A minoría não se opõe à maioria no número dos seus elementos, pelo que, para resistir ao maioritário, não basta particularizar e ser-se particular, não basta ligar-se a coisas específicas (amigos, opiniões políticas, objectos culturais como músicas e filmes...), não basta demarcar-se do “comum” e tender para o obscuro. Uma minoría distingue-se, isso sim, ao afirmar-se *inumerável*. Nem um nem dois, nem Eu nem Eus. Só aí se torna pensável a deriva de que foi privada a ciberpositividade no aparelho da captura. Só aí emerge, por fim, a diferença como única razão de si mesma.

---

<sup>50</sup> Num estudo que acompanhou a actividade de um conjunto de 292 mil utilizadores do Twitter durante uma semana (Almuhimedi et al, 2013), registou-se a publicação de 67,295,171 *tweets* e a eliminação de 1,617,672 (2,4% dos publicados). Pôde aferir-se que cerca de 17% dos *tweets* eliminados continham erros linguísticos (ortografia e gramática) ou foram refraseados (p. 901).

## Conclusão

Este texto não teve, não tem a ambição de *reproduzir*, de ser espelho. Se o é, por puro erro ou acaso, então deveremos atravessá-lo em vez de o contemplar (e de nos contemplarmos nele). Do outro lado, espera-nos não uma imagem íntegra e inequívoca, mas uma pergunta insistente, em tom de resposta: *que fazer?* É o destino de qualquer analítica: que fazer? Depois de dissecada, decomposta até ao que se julga ser os seus elementos últimos, pode a megamáquina da captura ser reformada, desacelerada, ou até desligada? Será ainda admissível um agir humano, imperiosamente exterior a estes circuitos, que pudesse modificá-los sem sofrer ele próprio modificações? Como resistimos à rede se existimos nela?

O suicídio é, num primeiro momento, o único modo de acção que se apresenta como sendo verdadeiramente consequente. Mas devemos ser mais específicos. Falamos do suicídio não-optável, aquele que constitui uma transição impossível para a inexistência, e que por isso mesmo será agramatical, impensável a partir de um plano de existência que coincide em absoluto com o enredo da captura. Falamos do suicídio que surpreende o suicida ele mesmo, um acontecimento que o lança para fluxos impróprios, *imundos*: “e eu que me esqueci de cultivar: família, inocência, delicadeza / vou morrer como um cão deitado à fossa!” (Herberto Helder). Na rede social, pouco nos interessa, pois, o suicídio conservador da desactivação da conta. Aí entra-se como Eu e sai-se como Eu. Vai-se da visibilidade à invisibilidade num processo cómodo e reversível – obviamente, o Facebook, o Twitter, o Instagram, permitem e recomendam a desactivação temporária. Mas se o que este suicídio conquista é a invisibilidade, temos dúvidas de que seja mais eficaz que o simples pudor, manter a conta e simplesmente não publicar, não gostar, não partilhar. Em última instância, a conta desactivada e a conta inactiva têm o mesmo efeito sobre o enredo da captura: nenhum. Haverá mesmo quem dê pela nossa falta? A megamáquina parece funcionar bem com o silêncio de muitos e o ruído de alguns – de acordo com um estudo recente (Wojcik & Hughes, 2019), no Twitter norte-americano, a grande maioria dos tweets (80%) é feita por uma pequena fatia da população total de utilizadores (10%).

Voltemo-nos, por isso, para a imundície de um suicídio não-optável, que não poderá ser seleccionado nas definições do perfil. Sean Dockray (2010) define com clareza os termos da sua realização: “as redes sociais precisam de um suicídio social. (...) A resposta não é o silêncio, mas o ruído!” Apela-se à consciência terrorista de cada cidadão, às fantasias fusionais de cada indivíduo. Pretende-se fazer do complexo utilizador-perfil um bombista suicida, que cumpre a sua missão desintegrando-se, atentando em primeiro lugar contra si próprio, contra o Eu e o seu segredo. Dockray enumera com maior detalhe alguns dos actos terroristas susceptíveis de serem adoptados:

Apanha tantos vírus quanto possível; clica em tantos botões de *like* quanto possível; entra em tantos grupos quanto possível; faz tantos pedidos de amizade quanto possível. Onde quer que haja possibilidade de acção, toma proveito dela (...) sem qualquer pensamento. Torna-te numa máquina de clicar. Cada clique dissolve o duplo virtual que o Facebook criou para ti.

Dockray define, deste modo, um programa de oposição ao aparelho de captura que acarreta a destruição do Rosto. Como notam Deleuze e Guattari (1980/2007, pp. 231-232), a máquina abstracta da rosticidade procede, ao nível dos elementos, segundo relações biunívocas para a reconstituição de um rosto (“é um homem *ou* uma mulher, um rico ou um pobre, um adulto ou uma criança”...), e ao nível das “escolhas”, segundo selecções binárias do tipo sim-não: “sendo dado um rosto concreto, a máquina julga se passa ou não passa, se vai ou não vai, segundo as unidades de rosto elementares (...) A máquina rejeita rostos não conformes ou com estrabismo”. Destruir o Rosto é um devir, e no terrorismo de Dockray essa destruição depende justamente da produção de rostos terrivelmente estrábicos, rostos que vão do sim ao não e do não ao sim num único instante, que por isso não se adequam às unidades elementares e sobrecarregam o nível da selecção. É certo que a máquina da rosticidade tenta acompanhar o utilizador desenvolvendo arborescências selectivas cada vez mais complexas (não é adulto nem criança – é adolescente; mas afinal não é adolescente, nem é criança – é pré-adolescente...). Sabemos, como aliás refere Dockray, que cada opção deliberada do utilizador das redes sociais contribui para aprofundar a filtragem algorítmica da informação e fazer dele um Eu-produto consumidor de si próprio. Mas quando clicamos em tudo, quando nos ligamos a absolutamente tudo, sem quaisquer reflexões ou cálculos envolvidos, aplicamos uma desfiguração grotesca sobre o rosto. A informação torna-se ruído, o complexo de sujeição-subjectivação entra em colapso, e o trabalho dá lugar ao terrorismo digital. Não pode ser especificado um rosto concreto pois

adquirimos a pura cinética de um *bot*. Por mais oposições biunívocas que a máquina invente, ela não será capaz de rostificar estes fluxos que já não são sequer os de uma escrita automática surrealista. É a contigência de uma viralidade, um devir-imperceptível descoberto no interior da megamáquina.

E todavia, o suicídio – bombista ou conservador – coloca a ênfase das estratégias de resistência no utilizador enquanto mestre de uma ferramenta. Ou seja, esta solução assenta ainda num agir que, num primeiro momento, tem de ser conquistado transcendentemente pelo indivíduo “operador” – mesmo que, no caso de Dockray, ele se destine a avariar o aparelho de captura na sua imanência, a desfuncionalizá-lo partir das suas próprias condições de funcionamento. A transcendência deste sujeito que se remove autonomamente do processo, ou que o perverte, parece esconjurar uma outra instância transcendente: a do Estado, que poderia intervir como regulador de conteúdo nas plataformas de *social media*<sup>51</sup>. Se a resistência à captura for do domínio exclusivo das práticas individuais, em que medida nos afastamos do discurso de auto-regulação que tem dominado as redes sociais (pelo menos no mundo ocidental) até ao momento? A situação é evidentemente mais complexa que uma mera questão de bons ou maus usos e de bons ou maus utilizadores. Desde logo porque, como vimos, subjacentes a todo o Eu-produto, encontram-se maquinismos da produção desejante, investimentos moleculares de todo o género, e também subjectivações de grupos e de massas. É verdade que isto desmistifica o heroísmo pessoalizado do utilizador, mas será preciso notar que um projecto de Estado não-neoliberal, que promova a reterritorialização sobre os valores democráticos (ainda que estes realizem, à sua maneira, a axiomática capitalista), irá deparar-se inevitavelmente com semelhantes dificuldades, pois estará a opor a sua lentidão gravítica à velocidade da máquina de guerra nas redes sociais. Diríamos até que uma regulação, a ser executada, situa-se num plano incoincidente com o da captura. Quando se legisla, legisla-se sobre os conteúdos publicados – *cyberbullying*, fraude, violência, pornografia, etc. –, sendo o fenómeno comunicacional entendido enquanto mediação de representações; porém, a captura na rede social baseia-

---

<sup>51</sup> Diga-se de passagem que a intervenção estatal é também bastante limitada pela “metaforização do ciberespaço enquanto lugar” (Olson, 2005). Sendo útil para o enquadramento legal das questões levantadas pelos *media* digitais, esta metáfora contribuiu ao mesmo tempo para privatizar o ciberespaço, e encontramos-na na base de tímidos modelos de regulação. Basta ver como, no caso do Reino Unido, Lorna Reeds e William Perrin (2019) propõem um regime regulatório assente no “dever de cuidar” [*duty of care*]. Neste modelo, as plataformas de social media deverão ser tidas como responsáveis pelo espaço que “criam”, “tal como são os proprietários ou operadores no mundo físico”, podendo ser alvo de multas pelas entidades reguladoras caso falhem os testes de níveis de danos/ofensas (como o assédio, danos emocionais, ofensas à segurança nacional...), análogos a testes de níveis de poluição.

se, como aqui dissemos, numa comunicação de contágio, inconcebível num quadro legislativo que atribui prioridade ontológica às substâncias sobre as relações.

Por estas e por certamente muitas outras razões, não podemos nem devemos indicar uma tomada de posição absoluta sobre o problema aqui descrito. No entanto, é certo que quer ao nível do utilizador, quer ao nível do Estado, todos os modos de agir que derivem de uma subjectividade autónoma, deliberativa e central, ignoram uma parte decisiva da megamáquina, aquela que conquista a imanência da produção desejante. Talvez seja por isso que a estratégia de Sean Dockray nos pareça, até ao momento, a mais convincente: porque, partindo do Eu e do seu território, avança para uma desterritorialização radical dos fluxos, que subverte o aspecto métrico da captura e acelera o ciberpositivo para lá da identidade. Trata-se, sem dúvida, de uma forma aceleracionista de resistência (por mais paradoxal que isso possa soar). Resiste-se aderindo sem reservas ao jogo dos cliques; resiste-se através de um entendimento literal da promessa de “participação total”; resiste-se desfazendo os estratos da subjectivação e da significância. Mas é ainda justo que se pergunte: no que ao estrato do organismo diz respeito, não representará esta disposição terrorista um retrocesso? Não estará o utilizador a avariar a máquina com o único propósito de se distinguir dela, e reclamar a sua unidade humana, independente das constantes e parciais actualizações de um perfil virtual? A nossa resposta a esta objecção é bastante simples: as redes sociais, tal como as conhecemos hoje, não esgotam as hipóteses de povoamento das máquinas técnicas. A promessa de uma vida de partes sem todo, vida *cyborg*, não se cumpre na dicotomia estéril do real-virtual, menos ainda quando esta se vê aplanada, regularizada por processos de captura.

Há que repetir: este trabalho não pretende ser espelho – não cabe nele a imagem total de um presente empírico, muito menos a de um presente por vir. Seremos, pois, incapazes de indicar as acções micro/macro/esquizo-políticas a tomar. Mas tal não impede que esta descrição da captura identitária nas redes sociais, evidentemente incompleta e intempestiva, possa animar *a necessidade de agir*. Descrever é criticar: no Eu-produto há algo de tão profundamente contrário ao desejo e às exigências da liberdade, que basta olhá-lo de perto para ter a certeza de que ele não sobreviverá às forças inconscientes da produção, pelo que a questão imperativa da acção passará por saber como afirmar, aprofundar, ou enfim, acelerar o inevitável. Na megamáquina, ou no “sistema de escravidão universal”, como lhe chama Boris Groys (2020), “quando

desligamos a função informacional, nada permanece”. Devemos entender isto como um desafio. Pode uma plataforma de *social media* basear-se noutra princípio que não o da pura utilidade? E como poderemos nós resistir ao grande projecto (pós-)político de obtenção e gestão de dados, sem para isso cair no vazio, na absoluta negatividade do tanatropismo viral antecipado por Land?

Procurou-se, em suma, penetrar no processo moderno da captura identitária e alcançar os seus termos heterogéneos últimos. Num primeiro momento, foi necessário relativizá-lo, revelá-lo como *uma* de entre muitas políticas possíveis para o ciberespaço, e nesse sentido, contrastámo-lo com as fantasias de alteridade e fragmentação do Eu que caracterizavam os MUDs. Num segundo momento, o da descrição do processo em si mesmo, foram expostas as dinâmicas de sujeição, subjectivação e trabalho envolvidas na produção do capturado, o “Sujeito que se liga a si próprio”. Por fim, num terceiro momento, fez-se a distinção de dois aspectos deste processo, o métrico e o cibernético, sendo que no primeiro estão implicadas forças de *gramatização* (representação e particularização do Uno), e no segundo forças de *propagação* (maquinismo e comunicação do Mesmo). Com as devidas adequações, acreditamos que este modelo é aplicável às redes sociais concretas (Facebook, Twitter, Instagram, mas também os casos relativamente “outros” do Youtube ou do Reddit, cuja pertença ao domínio dos *social media* é objecto de discussão). Basta notar que a lógica dominante de funcionamento das mesmas depende das unidades transcendentais de contagem (*likes*, visualizações, publicações...) e dos circuitos ciberpositivos que, articulados com a técnica algorítmica, cumprem profecias de acumulação e amplificação. Verifica-se, necessariamente, uma interpenetração destes dois aspectos, que configura a mistura das potências próprias de uma máquina de guerra com as homogeneidades da forma-Estado. A nova megamáquina será, assim, não apenas “permeável” ao Fora, mas atravessada estruturalmente por este, interiorizando-o. Do seu funcionamento resultam fenómenos de particularização e repetição “horizontal” (repetição do Mesmo), que esmagam singularidades e extraem sujeitos pessoalizados de intensidades pré-pessoais. Assim, a produção desejante ver-se-á bloqueada no Eu-produto, expressão última de uma esquizofrenia assimilada – já não um Eu ideal (cosmético), mas um Eu fascinante, desterritorializado e desterritorializante, inteiramente investido no cumprimento da sua profecia de subjectivação. Num tal processo, a finalidade ou o limite relativo (permanentemente atingido e adiado segundo uma lógica de modulação e

aperfeiçoamento) não poderá ser outro que não *a plena imanentização do utilizador com os mercados digitais*.

\*\*\*\*\*

É verdade que um texto se mede pelo que deixa em branco, pelo silêncio que emana da opacidade do dito e da transparência do não-dito. Sobre o que aqui dissemos, haveria ainda certamente muito para clarificar. Porém, predicar em demasia, dar aos termos uma especificidade quase matemática, seria pura e simplesmente matar uma investigação que vive de conceitos relacionais e cristalinos – sendo que cada um deles deverá reflectir todos os outros e, ao mesmo tempo, reter a sua potência distinta e descentrada. A força das palavras aqui ditas reside, evidentemente, nesses lugares extremos aos quais seremos capazes de as levar, as absolutas periferias da definição. Já sobre o que aqui não soubemos ou não pudemos dizer, resta apontar para possíveis desenvolvimentos interdisciplinares das teorias da captura. Uma abordagem genealógica (histórica sem ser “historicista”, no sentido convencional do termo) poderá trazer para o primeiro plano as contingências, os *acidentes* (Foucault, 1971/1977, p. 146) que determinaram (e ainda determinam) a afirmação hegemónica do modelo político da captura – é urgente desnaturalizá-lo, revelar as condições específicas, diacrónicas e sincrónicas, deste projecto de reterritorialização do ciberespaço. Por sua vez, a um estudo sociológico caberá dar conta da prioridade dos investimentos sociais sobre as neuroses ditas “privadas” (Deleuze & Guattari, 1972/2004, p. 288), e identificar as novas dinâmicas de sujeição cruciais para o processo da captura, que porventura estarão incluídas nessa “cultura de destruição criativa” a que Castells chamou “o espírito do informacionalismo”<sup>52</sup> (1996/2011, p. 258). Por fim, e para nos ficarmos apenas por três exemplos de desenvolvimentos futuros deste conjunto heterogéneo de teorias, seria de extrema pertinência a elaboração de um pensamento sobre a *estética* da captura. Já encontramos uma primeira aproximação a esta questão nas reflexões de Rosalind

---

<sup>52</sup> O autor busca “o espírito do informacionalismo” num trabalho análogo ao celeberrimo empreendido por Max Weber em torno do fundamento ético do capitalismo. Castells nega que se trate quer de um novo sistema de valores (dado que a estrutura reticular rejeita culturas de tipo tradicional e unificador), quer de um novo conjunto de instituições (dada a diversidade de ambientes institucionais em que a empresa em rede se desenvolve). “Mas, sem dúvida, há um código cultural comum nos diversos mecanismos da empresa em rede. (...) É de facto uma cultura, mas uma cultura do efémero, uma cultura de cada decisão estratégica, uma colcha de retalhos de experiências e interesses, em vez de uma carta de direitos e obrigações” (p. 258).

Krauss (1976) sobre o narcisismo enquanto *medium* da vídeo-arte<sup>53</sup>; porém, exige-se agora uma formulação cibernética, e se possível, esquizo-analítica do problema da reflexividade, que supere os lugares-comuns psicanalíticos do ego e do objecto.

Há um significado fatalista na captura – sem dúvida imposto, sem dúvida “vindo de cima”, porque ela mesma nada significa. Isto é, diríamos que a captura será vivida (humanamente, pois claro) como realidade, *a única* realidade, aquela que coincide com os limites do pensável, que serão por sua vez os do possível. Perante uma operação que, em toda a sua inumanidade, se apresenta sempre como “mágica”, “já feita”, “inevitável”, “original”, os termos humanos com os quais articulamos a nossa experiência não podem senão exprimir, e na mesma medida cultivar, um profundo sentimento de impotência. É verdade que os nossos rostos sempre foram reconhecíveis, que sempre foi contra eles que nos batemos, e apesar deles que nos movemos. A rede social veio, porém, estender o domínio da representação a zonas anteriormente obscuras, assignificantes e asubjectivas: os nossos movimentos tornam-se agora extensos, perceptíveis. A mais moderna forma de captura não obriga à territorial quietude dos utilizadores; pelo contrário, ela vive precisamente das incessantes interacções, das paixões desterritorializantes da subjectivação. Mas vive delas ao introduzir nelas ínfimos números numerados, ínfimos “hiatos de desvio” (Deleuze & Guattari, 1980/2007, pp. 232-233), que integram “em ondas cada vez mais excêntricas e atrasadas os traços que não são conformes”. A propósito das rostificações desencadeadas por esta nova megamáquina, parece que o fenómeno do racismo apresenta, ao mesmo tempo, a irredutibilidade de um caso-limite específico, aplicável a comunidades concretas, e a generalidade de um princípio de funcionamento, definidor de todas as eugenias por vir: “do ponto de vista do racismo, não há exterior, não há

---

<sup>53</sup> Intriga-nos especialmente a análise de Krauss a um projecto do artista norte-americano Richard Serra, intitulado *Boomerang* (1974). Nele é filmado o discurso improvisado de outra artista, Nancy Holt, que se vê integrada num curioso dispositivo sonoro: a sua própria voz é-lhe devolvida com um ligeiro atraso temporal, num mecanismo de reverberação permanente. Esta duplicação distrai a locutora, dificulta a articulação do pensamento com a fala. Com grande perspicácia e no “tempo real” da própria experiência, Holt afirma que uma tal situação “coloca uma distância entre as palavras e a sua apreensão”, e confessa sentir-se “cercada por si mesma” – “não há escapatória”. Não invocamos este vídeo como metáfora ou analogia para as tão criticadas “câmaras de eco” que encontramos nas redes sociais. Interessa-nos antes a inesperada força regressiva deste dispositivo reflexivo. Holt liga-se à máquina, mas não constrói um corpo sem órgãos; muito pelo contrário, ela experimenta o lugar de uma subjectividade que se torna isolada porque *espelhada*. É a caricatura terminal de um Eu auto-suficiente, que, como descreve Krauss, está desligado do *tempo* e do *texto* (a própria Holt será a primeira a dizê-lo: “por vezes (...) sinto que não consigo dizer bem uma palavra porque ouço a primeira parte regressar e esqueço a segunda parte, ou a minha cabeça é estimulada numa nova direcção pela primeira parte da palavra”). No dispositivo proposto por Richard Serra, o *medium* não induz um devir-*cyborg* – mas produz a insistência (neste caso ruidosa) da captura.

gente de fora. Só há gente que devia ser como nós, e cujo crime é não o ser” (p. 233). Nenhuma alteridade, apenas um utilizador *menos sujeito*, e como tal, *menos produto*. O único desfecho possível da propagação de uma métrica particularista e condicional, intrínseca à axiomática capitalista, será a selecção do próprio e a extinção do impróprio. Desta vez, e ainda que possam evidenciar-se pontualmente, não serão necessárias as forças disciplinares do confinamento, do corte abrupto, para se realizar o segredo obscuro da Identidade, que já nem é, de todo, secreto. Hoje, ele pesa aberta e continuamente sobre os corpos e os cliques dos utilizadores, com a intensidade de uma promessa, a promessa da plena “relevância”, da plena coincidência, do saciar de todo o desejo. Este foi o sonho que nos permitimos sonhar, em tempos de captura.

## Bibliografia

- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos.
- Agre, P. (2003). Surveillance and Capture: Two Models of Privacy. Em N. Montfort, & N. Wardrip-Fruin, *The New Media Reader* (pp. 740-760). Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Almuhimedi, H., Wilson, S., Liu, B., Sadeh, N., & Acquisti, A. (2013). Tweets are forever: A large-scale quantitative analysis of deleted tweets. *CSCW 2013 - Proceedings of the 2013 ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work*, (pp. 897-907).
- Babo, M. A. (2019). *Culturas do Eu - Configurações da subjectividade*. Lisboa: ICNOVA – Instituto de Comunicação da Nova .
- Barlow, J. P. (1996). *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. Obtido de Electronic Frontier Foundation: <https://www.eff.org/cyberspace-independence> . Última consulta em: 20/04/2020
- Bataille, G. (1987). *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM. (Obra originalmente publicada em 1957)
- Baudrillard, J. (2013). *Screened Out*. Londres: Verso Books. (Obra originalmente publicada em 2002)
- Bergson, H. (2018). *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70. (Obra originalmente publicada em 1889)
- Bump, P. (2019). President Trump, your problem isn't bias by Twitter. It's that you tweet too much. *The Washington Post*. Obtido de <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/07/12/president-trump-your-problem-isnt-bias-by-twitter-its-that-you-tweet-too-much/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Castells, M. (2011). *A sociedade em rede - Volume I*. São Paulo: Paz e Terra. (Obra originalmente publicada em 1996)
- Cherpillod, A., Mintchev, S., & Floreano, D. (2019). Embodied Flight with a Drone. *2019 Third IEEE International Conference on Robotic Computing (IRC)*, (pp. 386-390). doi:10.1109/IRC.2019.00070
- Crary, J. (2013). *24/7 - Late Capitalism and the Ends of Sleep* . Londres: Verso.
- Dance, G. J., LaForgia, M., & Confessore, N. (2018). As Facebook Raised a Privacy Wall, It Carved an Opening for Tech Giants. *New York Times*. Obtido de <https://www.nytimes.com/2018/12/18/technology/facebook-privacy.html> . Última consulta em: 20/04/2020
- Dean, J. (2010). *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. Nova Iorque: Columbia University Press. (Obra originalmente publicada em 1969)

- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *OCTOBER* 59, pp. 3-7.
- Deleuze, G. (2000). *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água . (Obra originalmente publicada em 1968)
- Deleuze, G. (2006). *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Nova Iorque: Semiotext(e).
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* Nova Iorque: Columbia University Press. (Obra originalmente publicada em 1991)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim. (Obra originalmente publicada em 1972)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2007). *Mil Planaltos*. Lisboa: Assírio e Alvim. (Obra originalmente publicada em 1980)
- Dockray, S. (2010). The Facebook Suicide Bomb Manifesto. Obtido de <https://www.wired.com/2010/05/the-facebook-suicide-bomb-manifesto/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Dubrovsky, N., & Graeber, D. (2019). Another Art World, Part 2: Utopia of Freedom as a Market Value. *e-flux*(104). Obtido de e-flux journal: <https://www.e-flux.com/journal/104/298663/another-art-world-part-2-utopia-of-freedom-as-a-market-value/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Foucault, M. (1977). Nietzsche, Genealogy, History. Em D. F. Bouchard, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (pp. 139-164). Nova Iorque: Cornell University Press. (Ensaio originalmente publicado em 1971)
- Foucault, M. (1984). Of Other Spaces, Heterotopias. *Architecture, Mouvement, Continuité*(5), pp. 46-49. (Palestra dada em 1967)
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes. (Curso leccionado entre 1978 e 1979)
- Foucault, M. (2018). *Vigiar e punir*. Lisboa: Edições 70. (Obra originalmente publicada em 1975)
- Fuchs, C. (2014). *Social Media: a critical introduction*. Londres: SAGE Publications.
- Fuchs, C. (2015). The Digital Labour Theory of Value and Karl Marx in the Age of Facebook, YouTube, Twitter, and Weibo. Em E. Fisher, & C. F. (eds.), *Reconsidering Value and Labour in the Digital Age* (pp. 26-41). Londres: Palgrave Macmillan.
- Fuchs, C. (2018). Propaganda 2.0: Herman and Chomsky's Propaganda Model in the Age of the Internet, Big Data and Social Media. Em D. B. Joan Pedro-Carañana, *THE PROPAGANDA MODEL TODAY: Filtering Perception and Awareness* (pp. 71-92). Londres: University of Westminster Press.
- Galloway, A. R. (2010). Networks. Em W. J. Mitchell, & M. B. Hansen, *Critical Terms for Media Studies* (pp. 280-296). Chicago: University of Chicago Press.

- Galloway, A. R., & Thacker, E. (2007). *The Exploit: A Theory of Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gebhart, G., & Williams, J. (2018). *Facebook Doesn't Need To Listen Through Your Microphone To Serve You Creepy Ads*. Obtido de Electronic Frontier Foundation: <https://www.eff.org/deeplinks/2018/04/facebook-doesnt-need-listen-through-your-microphone-serve-you-creepy-ads> . Última consulta em: 20/04/2020
- Gil, J. (2018). *Caos e Ritmo*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Gillespie, T. (2014). The Relevance of Algorithms. *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*, pp. 167-194.
- Grossman, L. (2006). You — Yes, You — Are TIME's Person of the Year. *Time*. Obtido de <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1570810,00.html> . Última consulta em: 20/04/2020
- Groys, B. (2020). The Museum as a Cradle of Revolution. *e-flux*(106). Obtido de e-flux journal: <https://www.e-flux.com/journal/106/314487/the-museum-as-a-cradle-of-revolution/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Haraway, D. J. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. Em D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women* (pp. 149-181). Nova Iorque: Routledge. (Ensaio originalmente publicado em 1985)
- Hayles, N. K. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Higgins, S. (2019). *Crisis Mode - Platforms thrive on making you feel bad*. Obtido de Real Life: <https://reallifemag.com/crisis-mode/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Hill, K. (2017). *Facebook Figured Out My Family Secrets, And It Won't Tell Me How*. Obtido de Gizmodo: <https://gizmodo.com/facebook-figured-out-my-family-secrets-and-it-wont-tel-1797696163> . Última consulta em: 20/04/2020
- Ippolita. (2015). *The Facebook Aquarium: The Resistible Rise of Anarcho-Capitalism*. Amsterdão: Institute of Network Cultures .
- Johnston, M. (2020). *How Facebook Makes Money*. Obtido de Investopedia: <https://www.investopedia.com/ask/answers/120114/how-does-facebook-fb-make-money.asp> . Última consulta em: 20/04/2020
- Jorge, A. (2019). Social Media, Interrupted: Users Recounting Temporary Disconnection on Instagram. *Social Media + Society*. Obtido de <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2056305119881691> . Última consulta em: 20/04/2020
- Kafka, F. (2012). *Parábolas e Fragmentos*. Lisboa: Assírio & Alvim. (Texto originalmente publicado em 1908)
- Kalpokas, I. (2018). Affective Capacity in Post-Truth Politics: Rereading Spinoza's Ethics. *PSA Annual International Conference* . Obtido de <https://www.psa.ac.uk/conference/psa->

annual-international-conference-2018/politics-truth-post-truth . Última consulta em: 20/04/2020

- Kane, C. L. (2014). The Tragedy of Radical Subjectivity: From "Radical Software" to Proprietary Subjects. *Leonardo*, 47(5), pp. 480-487.
- Koepsell, D. R., & Rapaport, W. J. (1995). *The Ontology of Cyberspace: Questions and Comments*. Tri-State Philosophical Association Meeting, St. Bonaventure University, 22 de Abril.
- Krauss, R. (1976). Video: The Aesthetics of Narcissism. *October*, 1, pp. 50-64.
- Lambach, D. (2019). The Territorialization of Cyberspace. *International Studies Review* S., pp. 1-25. Obtido de <https://doi.org/10.1093/isr/viz022> . Última consulta em: 20/04/2020
- Land, N. (2012). *Fanged Noumena: Collected writings, 1987-2007*. Falmouth: Urbanomic. (Ensaíos citados: "Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production" (1993) [pp. 261-288]; "Cyberspace Anarchitecture as Jungle-War" (1995) [pp. 401-410]; "Hypervirus" (1995) [pp. 383-390]; "Introduction to Qwernomics" (2004) [pp. 583-590]; "Circuitries" (1992) [pp. 289-318]; "Machinic Desire" (1993) [pp. 319-344])
- Levine, Y. (2018). Google's Earth: how the tech giant is helping the state spy on us . *The Guardian*. Obtido de <https://www.theguardian.com/news/2018/dec/20/googles-earth-how-the-tech-giant-is-helping-the-state-spy-on-us> . Última consulta em: 20/04/2020
- Li, S. (2019). The Art of Eyeball Harvesting: Shengwu Li on Online Advertising. *Logic*(6). Obtido de <https://logicmag.io/06-the-art-of-eyeball-harvesting/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Lovink, G. (2011). *Networks Without a Cause: A Critique of Social Media*. Cambridge: Polity Press.
- Ma, X., Hancock, J., & Naaman, M. (2016). Anonymity, Intimacy and Self-Disclosure in Social Media. *Proceedings of the 2016 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, (pp. 3857-3869). Obtido de <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2858036.2858414> . Última consulta em: 20/04/2020
- Miranda, J. B., & Magalhães, M. (2017). Democracia e comunicação nas redes sociais digitais: o net-ativismo para além da participação sem partidos. *PAULUS: Revista de Comunicação da FAPCOM*, 1(2). Obtido de <https://fapcom.edu.br/revista-paulus/index.php/revista-paulus/article/view/56> . Última consulta em: 20/04/2020
- Olson, K. (2005). Cyberspace as Place and the Limits of Metaphor. *Convergence*, 11(1).
- O'Reilly, T. (2005). What Is Web 2.0 - Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software. Obtido de <http://www.oreillynnet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html> . Última consulta em: 20/04/2020

- Reiff, N. (2020). *How Twitter Makes Money*. Obtido de Investopedia:  
<https://www.investopedia.com/ask/answers/120114/how-does-twitter-twtr-make-money.asp> . Última consulta em: 20/04/2020
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rosenblueth, A., Wiener, N., & Bigelow, J. (1943). Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 10(1), pp. 18-24.
- Shapiro, G. (2006). Nietzsche on Geophilosophy and Geoaesthetics. Em K. A. (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 477-494). Nova Jersey: Blackwell Publishing.
- Simon, E. (2019). *How Instagram Makes Money*. Obtido de Investopedia:  
<https://www.investopedia.com/articles/personal-finance/030915/how-instagram-makes-money.asp> . Última consulta em: 20/04/2020
- Sloterdijk, P. (2000). *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Smith, Z. (2010). *Generation Why?* Obtido de The New York Review of Books:  
<https://www.nybooks.com/articles/2010/11/25/generation-why/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Stiegler, B. (2018). *Da miséria simbólica - I. A era hiperindustrial*. Lisboa: Orfeu Negro. (Obra originalmente publicada em 2004)
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Truffaut, F. (Realizador). (1960). *Tirez sur le pianiste* [Filme].
- Turkle, S. (1995). *A Vida no Ecrã*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Vastabrupt. (15 de Agosto de 2018). *Ideology, Intelligence, and Capital: An Interview with Nick Land*. Obtido em 20 de Novembro de 2018, de Vast Abrupt:  
<https://vastabrupt.com/2018/08/15/ideology-intelligence-and-capital-nick-land/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Wertheim, M. (1999). *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company.
- Wojcik, S., & Hughes, A. (2019). *Sizing Up Twitter Users*. Pew Research Center.
- Woods, L., & Perrin, W. (2019). *Internet Harm Reduction: A Proposal*. Obtido de Carnegie UK Trust: <https://www.carnegieuktrust.org.uk/blog/internet-harm-reduction-a-proposal/> . Última consulta em: 20/04/2020
- Zimmer, M. (2010). *Facebook's Zuckerberg: "Having two identities for yourself is an example of a lack of integrity"*. Obtido de Michael Zimmer:  
<https://www.michaelzimmer.org/2010/05/14/facebooks-zuckerberg-having-two-identities-for-yourself-is-an-example-of-a-lack-of-integrity/> . Última consulta em: 20/04/2020

Žižek, S. (2006). *Elogio da Intolerância*. Lisboa: Relógio D'Água. (Obra originalmente publicada em 1998)

Žižek, S. (2014). *Event: Philosophy in Transit*. Londres: Penguin Books.

Žižek, S. (2017). The Obscene Immortality and its Discontents. *International Journal of Žižek Studies*, 11(2). Obtido em 27 de Dezembro de 2018, de International Journal of Žižek Studies: <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/1016> . Última consulta em: 20/04/2020

**Nota:** À exceção dos textos cuja edição portuguesa surge referida na bibliografia, todas as citações presentes são traduções da minha autoria, pelo que me responsabilizo por qualquer imprecisão que a elas possa estar associada.