

CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO E O CORPO SENSÍVEL

Notas sobre estratégias de poder e dissidências

Luiz Fernando Wlian

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade

Estadual Paulista – Júlio de Mesquita Filho.

luizwlian@gmail.com

Simpósio Temático nº 20 – ESTUDOS CONTRACANÔNICOS EM LITERATURAS E CULTURAS

RESUMO

O corpo, em suas dimensões sensíveis, tem lugar de interesse especial nas estratégias de poder do capitalismo contemporâneo. De que formas podemos observar esse interesse como uma possível *vontade de saber* – como descreve Michel Foucault – empreendida pela economia política de nossos tempos? O presente texto, de natureza teórica e ensaística, busca trazer apontamentos que demonstrem como as lógicas dominantes contemporâneas se valem das novas tecnologias midiáticas e imagéticas para incitar sujeitos ao discurso, bem como, por meio dessas tecnologias, buscam regular, controlar e produzir novas formas de corpo e de sensibilidade regidos pelo capital. Baseamo-nos em teóricos como Michel Foucault (2013), Gilles Deleuze (2000), Muniz Sodré (2006; 2021), Paul B. Preciado (2017), e Patricia Clough (2008). Diante desse cenário hegemônico, que se pretende generalista, se podemos conceber resistências às formas de controle, regulação e produção do corpo impostas, talvez seja o *corpo estranho*, ou uma “encarnação” dissidente das tecnologias contemporâneas na arte e na cultura, um caminho possível. O presente trabalho pretende discutir como corpo e tecnologia, quando reunidos, podem exercer forças inesperadas e dissidentes que contradizem a hegemonia capitalista.

Palavras-chave: Corpo, Estética, Capitalismo contemporâneo.

ABSTRACT

The body, in its sensitive dimensions, has a place of special interest in contemporary capitalism's power strategies. In what ways can we observe this interest as a possible will to knowledge – as Michel Foucault describes it – undertaken by the political economy of our times? This essay seeks to bring notes that demonstrate how the contemporary dominant logics use new media technologies to incite subjects to discourse, as well as, through these technologies, seek to regulate, control, and produce new forms of body and sensitivity governed by capital. We draw on theorists such as Michel Foucault (2013), Gilles Deleuze (2000), Muniz Sodré (2006; 2021), Paul B. Preciado (2017), and Patricia Clough (2008). Faced with this hegemonic scenario, which intends to be generalist, if we can conceive resistance to the imposed forms of control, regulation, and production of the body, perhaps it is the deviant body, or a deviant “embodiment” of contemporary

technologies, a possible way to do so. The present work intends to discuss how body and technology, when brought together, may perform unexpected and dissident forces that contradict capitalist hegemony.

Keywords: Body, Aesthetics, Contemporary capitalism.

INTRODUÇÃO

Corpos estranhos (LOURO, 2004) e subjetividades dissidentes, nos dias de hoje, ainda enfrentam contínuas – e cada vez mais sofisticadas – formas de opressão e violência, especialmente quando falamos de sujeitos desajustados das lógicas sociais e políticas dominantes – marcadas pela heteronormatividade (BERLANT, WARNER, 2002) e por valores neoliberais consonantes com o capitalismo global. Em contrapartida, crescem discursos sobre como nossos tempos se abrem para avanços nas lutas LGBTQIA+, estas que agora podem se ver representadas não apenas em parte da política institucional como também nas cada vez mais numéricas propagandas, anúncios e conteúdo publicitário divulgado em diversas mídias. Nos últimos anos, foi tão crescente a produção publicitária e mercadológica voltada a este público, que suscitou debates informados por um enunciado que podemos sumarizar: “Como o capitalismo se apropria de lutas políticas LGBTQIA+ para lucrar?”. Essa questão é capaz de animar acaloradas conversas, porém traz elementos que, muitas vezes, não são observados acuradamente. Elementos que envolvem um tenso jogo de forças no que tange as relações entre sujeitos dissidentes e o sistema político-econômico vigente; no que tange sujeitos inscritos nas lógicas de produção e consumo e sujeitos deixados à parte dessas lógicas; no que tange métodos e tecnologias contemporâneos dos quais esse sistema político-econômico lança mão atualmente. Compreender essas tecnologias, de caráter hegemônico, é fundamental para pensarmos de que lugar sujeitos dissidentes podem se comunicar, de que lugar podem produzir presença no mundo contemporâneo.

O presente texto, de natureza teórica ensaística, busca destrinchar a ideia de “apropriação pelo capitalismo” para observar quais possíveis interações e produções discursivas se dão no bojo das tecnologias contemporâneas, e como estas, em seu caráter complexo, multifacetado e repleto de tensões e ambiguidades, podem dar pistas mais sólidas sobre as relações entre capitalismo e dissidências na contemporaneidade. Para tanto, utiliza-se teorias e conceitos que informam sobre capitalismo contemporâneo, sobre

discursos e tecnologias e, sobretudo, sobre corpo. Nesse ínterim, instrumentalizamos uma ideia central do pensamento de Michel Foucault (2013): a *vontade de saber*.

Trazida no primeiro tomo de sua obra *História da Sexualidade*, a *vontade de saber* expressa as relações entre poder e produção discursiva sobre sexo no período da modernidade ocidental. Para Foucault, é através do saber, de conhecimentos, que o poder desenvolve ferramentas para regulação e controle dos corpos; ou seja, é o saber e o conhecimento que produzem os instrumentos – e a justificação – utilizados pelo poder. Assim, criam-se formas de saber-poder que visam a produção de determinados tipos de sujeito, de corpo e de sociedade. Em nome desse saber-poder, legitimam-se e viabilizam-se práticas disciplinares, de monitoramento, gestão dos corpos e dos desejos. É também no centro de formação dessas formas de saber e poder que se opera uma lógica na qual os sujeitos são observados, suas práticas são postas em discurso, para que então possam ser compreendidas, geridas e reguladas. Ou seja, desses sujeitos e corpos são extraídos saberes que serão parte das estratégias de poder e controle. Daí a “vontade de saber” que, longe de ser meramente repressiva em relação ao sexo, incitava-o ao discurso para melhor compreendê-lo e geri-lo. De que maneira podemos transferir esse pensamento para as dinâmicas contemporâneas do capitalismo?

O capitalismo contemporâneo – capitalismo tardio, capitalismo da era hipermoderna, entre outras nomenclaturas usadas por autores como Fredric Jameson (2007), Jonathan Crary (2016), Muniz Sodré (2006), Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2015), entre outros – é um capitalismo que, para além de seu caráter financeiro, global, neoliberal, é um capitalismo midiático que tem no corpo – e seu aparato sensível – seu foco de interesse. Muniz Sodré (2006) nos diz que vivemos uma “época estética”, uma época na qual o poder seria exercido sobre o plano do sentir, sobre o sensível do corpo. Lipovetsky e Serroy (2015) concordam, ao afirmar que vivemos na era do “capitalismo artista”, que se vale da estética e do sensível para se reproduzir. Segundo os autores, as lógicas produtivas do sistema capitalista mudaram. Estamos em um tempo em que os sistemas de produção, de distribuição e de consumo são tomados e remodelados por operações de natureza fundamentalmente estética. O sensível fundamenta o modo de produção do capitalismo de hiperconsumo, o que acarreta a mobilização de gostos, sensibilidades, modos de ser que se tornam cada vez mais imperativos nas estratégias mercadológicas atuais. E por “sensível”, não se trata de um capitalismo que abriu mão da racionalidade contábil, mas sim de uma exploração racional e generalizada das dimensões

afetivas e sensoriais dos corpos em vista do lucro e da conquista dos mercados. Para tanto, faz-se fundamental abrir espaços para que sujeitos falem de si, mostrem-se, produzam discurso sobre seus gostos, seus desejos, suas formas de ser e fazer.

Portanto, colocamo-nos diante do corpo sensível como objeto de interesse do poder. Esse corpo que, por vezes, é encarnado por sujeitos dissidentes e que, nessa conjuntura, acaba por entrar na conta do sistema, na perspectiva do poder vigente.

Esse corpo acabou sendo interpretado pelos estrategistas de mercado em função do consumo. O consumo libera o corpo para torná-lo disponível a ofertas pré-programadas. Então você tem o corpo do sexo, você tem o corpo *smart-fit*... É o corpo definido como se fosse um suporte da carne. Um suporte carnal para um 'mais desfrutar'. É um corpo para o qual o consumo diz: 'Aumente a sua performance, igual às imagens'. Portanto, você tem o corpo inerte e o corpo em movimento. É isso que a cultura de consumo racionaliza (SODRÉ, 2021).

O capitalismo contemporâneo implica interesse mercadológico no corpo, nos sujeitos e suas sensibilidades, com investimentos tecnológicos que buscam, especialmente pela via das novas tecnologias midiáticas, incitar esses sujeitos a criarem imagens de si, a se colocarem não apenas em discurso, mas também – e, principalmente – em imagem. Incitação dos corpos, da exibição virtual de sua superfície física, da exibição de seus desejos, seus prazeres. Mais que isso, interesse nas dinâmicas afetivas dos corpos, em suas qualidades, capacidades, potências, e por que métodos melhor observá-los para melhor produzi-los por meio das mais diversas tecnologias contemporâneas. Dessa forma, a premissa da “apropriação do capitalismo” pode ser mais bem elaborada na medida em que percebemos como o próprio capitalismo e suas tecnologias agem na incitação de discursos e imagens, agem na incitação de produção discursiva – estética, política – sobre os corpos e sujeitos. Em nosso caso específico, como o próprio capitalismo e suas tecnologias podem incitar determinadas produções dissidentes, com fins de conhecimento, com fins de saber para melhor gerir esses corpos e subjetividades.

Tratar-se-ia, portanto, de uma *vontade de saber*? De uma estratégia de poder que, mais do que “fazer falar”, pauta-se no “fazer mostrar”? Qual o papel das novas tecnologias midiáticas – que seguem sob a égide do capital – na mediação desse “fazer mostrar”, desse jogo de saber-poder no qual sujeitos constroem discursos imagéticos

sobre si? Como podemos conceber bolsões, resistências, possíveis disputas que remexam no módulo de força do poder vigente?

Ao entendermos corpo como foco da economia política, reverberamos as palavras de Foucault (2013, p. 15): “gostaria de passar em revista não somente esses discursos, mas ainda a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta”.

Para lançarmos essas notas teóricas, valemo-nos de uma obra audiovisual: o filme *A Seita* (André Antônio, 2015). Na narrativa, que se passa no ano de 2040, nas ruas destruídas e vazias de uma cidade grande abandonada, corpos estranhos se encontram. Se encontram, transam, tomam chá em xícaras ornamentais, têm momentos de prazer regados de delicadeza e de conjecturas sobre possibilidades outras de vida, para além do hegemônico e limitante estilo de vida das colônias espaciais, nova morada das classes dominantes. Na Recife de *A Seita*, longa-metragem *queer* do coletivo audiovisual pernambucano *Surto e Deslumbramento*, vemos encenada uma realidade distópica na qual nosso mundo já não basta. E esse “não basta” guarda mais de um significado. Um mundo destruído e de poucos recursos ao gosto hegemônico, trocado por colônias nas quais o “improdutivo” ato de dormir já não existia mais. Graças às avançadas tecnologias científicas e discursivas, o sono agora era um curioso e arcaico hábito de civilizações passadas, de um mundo que não bastava mais às demandas de seu sistema político-econômico. Aos habitantes “deixados para trás”, os corpos estranhos da cidade vazia, restavam escombros, cacos daquilo que poderia vir a ser um mundo regido por lógicas outras, uma vez que aquele mundo também não lhes bastava. *A Seita*, em suas muitas metáforas e críticas que brincam em cena com teoria *queer*, cinema de gênero e estética, convida-nos a pensar sobre como é possível sonhar nos escombros, sobre como é possível sentir – e criar – novas formas de vida diante das tecnologias e dispositivos que temos em nosso contexto político, econômico, social, cultural. Se é nos escombros de um mundo devastado pelo capital que corpos estranhos transam e sonham, talvez seja nos meandros e brechas das mídias contemporâneas que torções, fraturas e coisas outras possam sinalizar novas possibilidades para além da instrumentalização capitalista dos corpos sensíveis. Assim, esse filme recifense nos seguirá nessa investigação que, longe de buscar análises e respostas conclusivas, busca abrir caminhos, mobilizar provocações.

O CORPO MIDIÁTICO

Em *A Seita*, a personagem principal, um jovem afeminado com ares de dândi, muda-se das colônias espaciais de volta para a cidade de Recife, na contramão do progresso hegemônico de seu tempo e de sua classe social. Sozinho na cidade abandonada, cercado de ornamentos e objetos de decoração de um antigo apartamento, seu corpo é uma superfície desnuda entregue a novas possibilidades de vida e prazer diante dos restos do que fora aquele lugar. Não apenas o prazer sexual, manifestado nos diferentes encontros, transas e conversas encenadas entre xícaras de chá e taças de vinho. Mas também o prazer do descanso, o prazer de dormir. Quiçá, o prazer de sonhar. Prazeres esses que eram difíceis de viver, dada a impossibilidade tecnológica imposta ao sono. A cidade abandonada pelas classes dominantes, nesse contexto, apresentava-se como uma heterotopia. Nos termos de Foucault (2009), uma heterotopia na qual os corpos dissidentes haviam sido deixados à parte. Uma heterotopia onde as brechas do poder hegemônico se apresentavam mais largas, com mais espaço para possibilidades outras que burlassem ou ultrapassassem as tecnologias vigentes.

Talvez este filme, como tantas obras audiovisuais contemporâneas, seja proeminente em apresentar uma heterotopia, um lugar outro em que coisas diversas a nosso mundo podem acontecer. Imagens e sons têm inerente caráter criador de “mundos outros”, mundos encenados em um “lado de lá” da tela. Caráter esse que se desenvolveu bastante historicamente, que está no seio de extensa teoria cinematográfica e comunicacional e que chega aos dias de hoje incorporado nas mais variadas telas, nos mais variados dispositivos tecnológicos. Questões relevantes, que informam inclusive parte das teorias aqui trazidas (SODRÉ, 2006; CLOUGH, 2008; CRARY, 2016), tratam das conjunturas políticas, econômicas, sociais e culturais em que essa qualidade das imagens e sons está inserida, e quais seus possíveis usos e consequências. Questões sobre como o audiovisual – e as novas mídias nas quais ele é veiculado – pode, de fato, ser um dispositivo por meio do qual se erige não apenas um “mundo de imagens e sons”, mas um jogo complexo de formas de conhecimento e de mobilização de afetos. Como as novas mídias podem apreender, selecionar e modular sensibilidades, e como buscam, por esse processo, regular corpos e sujeitos.

A regulação do corpo e da vida é algo patente na teoria foucaultiana, que observa profundamente a manifestação do poder sobre a vida com fins de administração e

construção de estratégias para regular corpos e populações. Esse *biopoder* – nos termos de Foucault – terá dois grandes polos complementares, duas formas de operação: a *anátomo-política do corpo* e a *Biopolítica*.

A anátomo-política do corpo se volta para o corpo em si, como unidade. Está diretamente ligada ao disciplinamento dos corpos, ao seu “adestramento”, tendo em vista a produção de determinados corpos: corpos úteis a atender às demandas das formas de saber-poder vigentes na sociedade. E o corpo se torna mais útil na medida em que for mais disciplinado e dócil. Essa forma de biopoder opera, assim, na produção de corpos dóceis. A Biopolítica, o polo complementar, apresenta-se como uma visão generalista do biopoder, que busca observar e regular a vida dos corpos em sociedade, das populações. O objeto da Biopolítica é a população de homens viventes e os fenômenos a ela subjacentes.

Anátomo-política do corpo e Biopolítica, polos individualizante e massificador, não operam de forma isolada. Pelo contrário, um é totalmente engendrado ao outro e da intersecção formada pelo cruzamento de suas linhas de força temos aquele que é um dos tópicos centrais dos estudos de Foucault – a sexualidade. Enquanto um elemento político e vital, a sexualidade dizia respeito tanto ao humano em sua dimensão corporal, quanto ao humano como pertencente a uma população, como um ser que reproduz. A sexualidade, portanto, dizia respeito tanto ao corpo do indivíduo quanto à população humana. Um fenômeno corpóreo e social que tem lugar privilegiado ao pensarmos em biopoder. E, como já dito, o poder se ocupa da sexualidade não para reprimi-la. Mas sim para suscitá-la, com fins de observação, conhecimento, produção e regulação. Por meio da verbalização, do permanente “fazer falar”, das “confissões da carne”, incorporadas pela pastoral católica e, posteriormente, pela medicina, psiquiatria, entre outras instituições de saber-poder. “Criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva” (FOUCAULT, 2013, p. 15). Que dimensões ganha um fenômeno do corpo – como o sexo – quando é extensivamente colocado em discurso? Indo além, pensemos que dimensões o corpo – seus sexos, desejos, prazeres, manifestações estéticas, políticas, entre outros fenômenos – pode ganhar quando é extensa e permanentemente incitado a se colocar em discurso, a se colocar em imagem, a se (re)construir em existências discursivas-imagéticas dotadas de qualidades, aparências e texturas próprias. O que acontece com os corpos quando eles são o principal vetor dos

“mundos outros” do audiovisual? Especialmente quando as telas, em sua crescente variedade, estão cada vez mais presentes dentro do espaço privado, da esfera doméstica que, bem como os corpos, também se tornam imagem?

Já se sabe que as novas mídias impõem desafios aos estudos de comunicação, porém não tanto se produz sobre a incidência dessas novas mídias por sobre corpos marcadamente dissidentes, pensando de que formas elas também são agentes de poder que incitam produção discursiva e que, por esse meio, apreendem, selecionam e regulam. Possivelmente, separam o que interessa ao mercado e que pode ser convertido em produtos e publicidade voltados à “diversidade”, daquilo que não é interessante e que deve, portanto, ser corrigido ou silenciado. Separam quem merece “ir às colônias espaciais” e quem deve “ficar na cidade abandonada”.

É evidente que, ao olharmos nossa sociedade contemporânea, pode ser arbitrário dizer que ela age de forma transparente ou rigorosamente reguladora, tal como a sociedade moderna analisada por Foucault (sobre a qual recaiu a ideia de *hipótese repressiva*). O controle da sociedade atual se modula mais pela observação do que pela imposição reguladora. Como se nossos tempos “dessem mais corda” aos sujeitos se manifestarem. Essa ideia se baseia não apenas na *sociedade de controle* descrita por Gilles Deleuze (2000), mas também em um próprio refinamento do biopoder em Foucault, ao abordar as técnicas de segurança e os novos dispositivos de observação dos corpos.

Nesse ínterim, não era mais o interior das instituições o espaço privilegiado do poder, uma vez que não se fazia mais suficiente apenas vigiar e adestrar os corpos, diante do crescimento das cidades. Fazia-se necessário um aprofundamento em outros fenômenos e aspectos da vida biológica. Daí depreendem-se as técnicas de segurança, essas que não serão pautadas na proibição ou repressão de fenômenos, mas sim em sua observação, sua incitação, seu controle e mitigação. São técnicas de gestão das populações que vão além da anátomo-política do corpo e da Biopolítica da população. Enquanto estas se encarregavam, de forma mais direta, do disciplinamento e da produção de corpos dóceis, adequando indivíduos a normas e modelos pré-estabelecidos, as técnicas de segurança permitem o livre funcionamento dos sistemas naturais e sociais, operando na identificação e enquadramento de padrões da realidade, compreendendo-os e gerindo-os de forma a controlar e mitigar suas manifestações, identificar “normalidades” e “anormalidades”.

Por sua vez, a sociedade de controle em Deleuze, bastante alinhada a uma forma tardia de capitalismo, coloca em xeque o papel disciplinar das instituições – a escola, o hospital, entre outras – ao afirmar que as próprias instituições, em si, estão em crise, bem como seus métodos. Em decorrência, o sujeito se encontra em reconfiguração, uma que visa a atender às novas demandas sociais e ao novo modelo de capitalismo. E esse novo capitalismo solicita outras formas de trabalhador, de consumidor, de sujeito. Não mais um sujeito fixo, estável, mas sim um sujeito fragmentado, divisível, em mutação. Enquanto a fábrica moderna, como espaço de confinamento, produzia indivíduos em um só corpo, de fácil identificação tanto para o patronato (que o identificava como um elemento na massa) quanto para os sindicatos (que mobilizavam massas de resistência), a empresa e as novas formas de capitalismo estimulam a competitividade, operam na construção de indivíduos que emulam e rivalizam entre si, indivíduos que não apenas se dividem entre si mas são eles próprios divisíveis em si mesmos, enquanto sujeitos. Nesta sociedade, o indivíduo já não pode ser mais disciplinado pelas instituições porque não só estas, mas os próprios indivíduos, estão em crise. Os indivíduos tornaram-se divisíveis, ondulantes, mais difíceis de apreender de forma generalista. Por conseguinte, as massas tornaram-se mercados também ondulantes. Nesse contexto, as estratégias de poder também requerem adequações. Possivelmente, adequações que se valem de tecnologias de comunicação que incitem a exposição dos sujeitos.

As proliferantes imagens das diversas “telas luminosas” geram novas relações entre corpo e imagem. Não apenas a relação do corpo com a imagem, mas também do corpo como imagem. Ambas essas relações – que, não necessariamente, esgotam-se em duas – corroboram para o desenvolvimento de novas e complexas formas de compreendermos a comunicação contemporânea e os jogos de poder a ela imbuídos. A forma como os corpos são, como estão, como trabalham e consomem, toda sua existência gera interesse, gera “vontade de saber” e estratégias de regulação e controle, e isso não se dilui em nossos tempos que, por vezes (ou, por profusão de imagens e discursos), parecem mais “abertos” e dinâmicos em relação à “diferença”. Pelo contrário, a contemporaneidade e seu poder hegemônico parecem bastante alertas sobre como observar, gerir e produzir essa “massa ondulante” de corpos “divisíveis” que se mesclam cada vez mais com as tecnologias e que fazem de sua matéria sensível parte integrante dos simulacros digitais. Corpos que transferem suas potências afetivas aos *bits* e que, em retorno, são mobilizados e sensivelmente alterados por eles. As tecnologias não são

neutras, elas surgem e ascendem em contextos de saber-poder específicos que demandam determinados tipos de corpo e de sujeito. Talvez não surpreenda que, numa sociedade que vive numa chamada “época estética”, os sujeitos se valham das tecnologias para estetizar seus corpos e existências. As possibilidades dissidentes desse amálgama tecnológico nos incitam a análises e inferências que buscaremos fazer no presente texto.

Sobre essa relação entre corpo e imagem, ou, dito de outra forma, entre corpo e mídia, há dois conceitos que nos informam e que nos ajudam a compreender o papel das novas tecnologias de comunicação como paradigmáticas da produção e regulação dos corpos pelo poder hegemônico: o *bios midiático* (SODRÉ, 2006) e a *biomídia*, ou o *corpo biomediado* (CLOUGH, 2008). Conceitos que, além de guardarem semelhanças entre si, podem dialogar com a proposta biopolítica de Foucault.

Ao enunciar o que chama de *bios midiático*, ou *bios virtual*, Muniz Sodré se debruça sobre uma nova dimensão da vida e da existência, uma que é propiciada, precisamente, pelas tecnologias contemporâneas. Uma nova espécie de ecossistema, que busca englobar a vida como um todo – incluindo aí os corpos e suas manifestações – e transferi-la para um “duplo” virtual. Em suas palavras: “Hoje se torna claro que esse espaço social é uma verdadeira forma de vida, não limitada ao escopo televisivo. Na ‘objetualização’ do comum emerge hoje como duplo exteriorizado, ou ecossistema tecnológico, uma forma virtualizada de vida, a que chamamos de ‘bios virtual’ (cuja manifestação mais evidente é a dimensão midiática)” (SODRÉ, 2006, p. 99). Uma nova e remodelada forma de vida e de realidade, regida pela virtualidade, pela tecnologia, pela mídia. *Bios* é retomado do conceito aristotélico que denota a esfera existencial ou vida ético-social no interior da pólis. No bios midiático, a esfera existencial é circunscrita pelas novas tecnologias e regida pelos ditames midiáticos. Um *bios* que pode ser compreendido, portanto, como uma espécie de comunidade afetiva de caráter técnico e mercadológico, onde impulsos digitais e imagens se convertem em prática social.

O bios virtual ou midiático de que falamos é mais do que o conjunto de atribuições e competências técnico-profissionais de um campo, porque se trata de uma “forma de vida” duplicada, que engloba o profissional e seu público, instaurando um novo tipo de relacionamento com o real. Essa nova forma de vida implica uma intervenção profunda na dimensão espaço-temporal clássica: se retirarmos daquilo que chamamos de real o espaço e o tempo, teremos o virtual. O bios virtual, portanto, não se alinha de modo neutro ao lado dos campos sociais, uma vez que participa ativamente da luta pelo controle das representações

do real, afetando ontologicamente a própria ideia moderna do social e do exercício de poder (SODRÉ, 2006, p. 100).

Trata-se, portanto, de uma esfera de práticas discursivas-imagéticas, sociais, culturais, políticas e estéticas que é ativada por processos tecnológicos de comunicação. As formas de ser corpo, nessa conjuntura, são necessariamente mediadas, certamente assistidas (nas duas concepções de “assistir”). Dessa forma, na medida em que o corpo está inscrito nesse *bios*, em que sua agência é mobilizada por esses processos tecnológicos e midiáticos, em que suas práticas são incitadas para gerar mais imagens, não há um “retorno” isento a uma realidade anterior. O corpo se expõe ao *bios*, e o *bios* não apenas o observa, mas o modifica concomitantemente. O bios midiático produz novos corpos. Pela via da mediação, ele busca operar sua regulação dos corpos, e é nesse sentido que nos aproximamos da ideia de *corpo biomediado*, como proposta por Patricia Clough (2008).

Estudiosa da chamada “virada afetiva”, uma leva de teorias que se deitam sobre os afetos e as potências do corpo de forma a amplificar e refinar estudos pós-estruturalistas, Clough se vale da *biomídia* para descrever processos nos quais vida e mídia se amalgamam e redefinem a experiência do que é ser corpo. Redefinição essa que, longe de ser isenta, é largamente instrumentalizada pelo capital.

Como o corpo-organismo, o corpo biomediado é um modo de organização das forças materiais historicamente específico, investido pelo capital sobre o ser, bem como elaborado através de vários discursos [...], reconfigurando corpos, trabalho e reprodução. O corpo biomediado é uma definição do corpo e do que ele pode fazer – sua afetividade – que aponta para o investimento político-econômico e teórico na auto-organização inerente à matéria ou na capacidade da matéria de ser (in)formativa, de dar forma corporal (CLOUGH, 2008, p. 2).

O corpo biomediado é um corpo que resulta da interação entre corpo e tecnologia. Esta age na expansão técnica dos sentidos daquele. Mais que isso, uma vez manuseada como estratégia de poder, a tecnologia torna possível a produção em massa de “material genético”, ou seja, a produção em massa de corpos regulados. O corpo biomediado, entretanto, desafia o “corpo-organismo”, desafia a existência delimitada do corpo, desafia o corpo como uma autopoiese. O corpo biomediado é um corpo ampliado, que borra as

fronteiras de sua carne com as próteses tecnológicas que são contíguas a ele, algo que pode gerar certa zona de indiscernibilidade.

O corpo biomediado não é meramente tecnológico, ao todo. Mais importante, o corpo biomediado expõe como as tecnologias digitais, a biomídia e as novas mídias, se ligam e expandem o substrato informativo da matéria corporal e da matéria em geral e, assim, marcam a introdução de um “limiar pós-biológico” na “própria vida em si” (CLOUGH, 2008, p. 2).

A tecnologia midiática, em suas diversas ferramentas e manifestações, produz vida; incita vida, corrobora com a regulação de novas formas de vida e de corpo. Exerce, portanto, algo que não se distancia muito da Biopolítica descrita por Foucault.

O capitalismo contemporâneo – o mercado global, a tecnociência, as grandes corporações – estão comprometidos com a reorganização do mundo e da vida pela tecnologia, pela virtualidade e pela remodelação dos corpos, da experiência humana, dos afetos e do sensível, de forma que todos entrem em congruência com os interesses do capital. Por isso, talvez, seja possível afirmar que nossos tempos são regidos por uma estetização hipermoderna – mais “hipermoderna” que “pós-moderna”, segundo Lipovetsky e Serroy (2015), uma vez que se utiliza de dinâmicas econômicas modernas fundadas pela otimização de resultados. O capitalismo tardio, criativo, transtético (LIPOVETSKY; SERROY, 2015), parece prever e lidar bem com “diferenças”, mas somente na medida em que é capaz de cruzar, sobrepor, criar gêneros e produtos diversificados. Na cultura mercantil pretensamente democrática do “divertimento”, em que há uma aparente proliferação de formas, estilos, experiências – nas quais sujeitos LGBTQIA+ podem, parcialmente, se engajar – tudo parece “cada vez mais”, “cada vez maior”, irradiando para a vida cotidiana os padrões de uma existência estética, bem como aquela construída por imagens virtuais; uma existência que vende prazer, emoção, entretenimento, mas que, no fundo, faz “mais do mesmo”.

O movimento de regulação dos corpos pelas tecnologias midiáticas passa também por uma tentativa de controle – e de certa homogeneização – da experiência estética. As “diferenças” só se fazem interessantes conforme podem compor eixos de mercado, conforme podem ser reguladas em moldes bem nomeados, de fácil identificação e manuseio, conforme não escapem por demais das propostas hegemônicas. Há, nesse movimento, um enclausuramento do devir. “Não há eventos, há a busca por deter o devir.

Trata-se da repetição do mesmo, do mesmo prazer da compra, do mesmo tipo de experiência” (MORICEAU; MENDONÇA; PAES, 2019, p. 185). Devir é problema, indiscernibilidade é problema, improdutividade é problema.

Nesse sentido, o capitalismo não se apropria, meramente, de lutas LGBTQIA+ para lucrar. De forma mais refinada, ele ajuda a produzir, via tecnologia midiática, o tipo de sujeito LGBTQIA+ com o qual ele se propõe a lidar. Um tipo de sujeito cujo corpo tenha “material útil”, mobilize coisas interessantes ao mercado, ao desenvolvimento de novas imagens, novos produtos; que tenha qualidade produtiva e agregue valor. Para não dizer, decerto, um tipo de sujeito que tenha poder de trabalhar e consumir, e que emule – ou não perturbe em demasia – padrões de vida notadamente heteronormativos.

Então, fica para nós a pergunta, que talvez nos ajude a conceber bolsões por entre as brechas desse esquema: quais seriam os corpos estranhos que não entram nessa conta?

OS EMBARAÇOS DA CARNE

Corpos estranhos, corpos com aparência, gestualidades, atitudes ruidosas, incômodas, ou mesmo aberrantes, também estão inseridos nas tecnologias. Mas o que fazem com elas? Como se fazem corpo a partir delas? Nos meandros delas? Como as torcem? Como as esfregam, lambem, introduzem no cu? Como se valem da indiscernibilidade? Como provocam o devir? Perguntas que não se esgotam, e respostas que ainda estão sendo inventadas.

Os corpos andarilhos e afeminados de *A Seita*, habitantes da cidade abandonada e dos restos deixados pelo poder hegemônico, não apenas transam. Não apenas profanam espaços públicos com suas taras, seu gozo, sua perversão. São corpos que maculam como podem as tecnologias hegemônicas vigentes. Num tempo em que o sono não existe mais e o ato de dormir foi banido por forças tecnológicas, eles promovem encontros, festas, reuniões secretas regadas de ritualidades específicas, onde desfilam suas máscaras, seus brilhos e paetês, seus corpos nus estilizados, e partilham do elixir: uma substância sonífera que lhes permite dormir e sonhar. O “grão-mestre” da perversa seita: um corpo não-conforme a gêneros masculino e feminino, mascarado com fitas douradas, capa vermelha, fita enrolada à cabeça compondo um chapéu ornamental. Em sua mão, de unhas pintadas, o cálice cujo líquido fará os presentes escaparem das imposições tecnológicas dominantes e sonharem – literalmente – com novas formas de vida.

Pouco tempo depois de o protagonista ter seu contato com a seita, esta é descoberta, e seu líder assassinado pelas forças policiais locais. Àqueles corpos, selecionados e preteridos pelo poder hegemônico – regidos por suas tecnologias, mas francamente deixados à periferia dessas – restava apenas a conformidade. A não-conformidade às tecnologias hegemônicas, por sua vez, resulta em violência e morte. É esse, talvez, o lugar designado aos corpos estranhos de nosso tempo. Corpos que “sobram” nas contas do capital, que não são produtivos, que não são úteis. Corpos que encarnam devir, indiscernibilidade, incoerência para com os parâmetros categorizadores do poder vigente. Corpos que, possivelmente, passam longe dos “rostos bonitos” dos LGBTQIA+ mobilizados pelas estratégias mercadológicas que se vendem como “acolhedoras à diversidade”.

Quando pensamos sobre qual será a “substância sonífera” de nossos tempos, o “elixir” capaz de burlar os interesses hegemônicos por trás das tecnologias midiáticas contemporâneas, trazemos mais uma vez ao jogo o corpo. O corpo que embaraça, que espanta, que não pode jamais ser totalmente contido. Como esse corpo, em sua relação intrínseca com as tecnologias, dá a ver e fazer coisas outras? As desconfianças teóricas são muitas. Fredric Jameson (2007), Jonathan Crary (2016) e Muniz Sodré (2006) são exemplares nesse sentido. Esse último dirá:

O que aciona a desconfiança nessa modalidade de encarnação por parte de um certo pensamento crítico da contemporaneidade é que, sob a regência neocapitalista das tecnologias da informação e da comunicação, a imagem torna-se o operador de uma visibilidade programática (derivada, aliás, da propaganda da Contra-Reforma), que comunica o tempo todo a mensagem unívoca do mercado. O médium de hoje não se define como um mero dispositivo técnico (embora esse suporte lhe seja necessário), nem como uma forma fechada em torno de uma gramática expressiva própria (tevé, cinema, jornal, etc.), e sim como o conceito de desdobramento tecnológico da Cidade Humana, uma espécie de prótese ontológica para o controle das relações sociais e das novas subjetividades por tecnologias informacionais (SODRÉ, 2006, p. 98).

Numa conjuntura em que a “vida em si” está imersa nessa nova “Cidade Humana” regida pelo capital via tecnologias midiáticas, parece sobrar pouco espaço para os “bugs”, para as panes no sistema, para as fissuras. Mais do que procurar fissuras, parece necessário forjá-las, cavar as brechas, fraturar o que está supostamente monolítico. E, defendemos aqui, que sejam justamente os afetos, as potências do corpo, a chave para

tanto. Como argumentam os próprios Lipovetsky e Serroy (2015) – cuja teoria também se deita em críticas pouco otimistas – há de se convir que o capitalismo acarretou uma certa “democratização” de um novo gênero humano, um *Homo aestheticus*, um ser de corpo híbrido com os aparatos tecnológicos e de grande capacidade sensível. Sabemos que se trata de uma sensibilidade que está no centro de tentativas reguladoras, produtoras, possivelmente homogeneizantes. Mas agarremo-nos, por ora, àquele coeficiente de indiscernibilidade do corpo biomediado, descrito por Patricia Clough.

Elaborar a economia política do corpo biomediado não é determinar o político-econômico como sua causa ou potencial. É, antes, oferecer uma análise retroformada das condições de possibilidade de se chegar a esse limiar – o que ajudará a mover o pensamento sobre economia política a partir de uma análise retroativa anterior e definir o cenário para a formulação de estratégias sobre o que deve ser feito. Embora o ganho político esperado pela virada afetiva – sua abertura, emergência e criatividade – já seja objeto da captura capitalista, à medida que o capital se desloca para acumular no domínio do afeto, [...] é importante lembrar o virtual no limiar. Além dele, sempre há uma chance para algo mais, inesperado, novo (CLOUGH, 2008, p. 19).

O limiar “pós-biológico” que se abre ao virtual, abre-se justamente para aquilo que não está dado, para o que é potência. Nas palavras de Muniz Sodré (2021), o virtual é potência de ser; em si, não é uma coisa, mas uma potência de ser. Instiga-nos o que pode ser esse “novo”, esse “inesperado” descrito acima, que vem no bojo dessa potência.

Apesar de sua visada bastante crítica, Sodré nos apresenta algumas pistas relevantes, das quais podemos nos apropriar. Compartilhando o conceito de *afeto* presente na virada afetiva (CLOUGH, 2008), entendendo-o como forças pré-individuais capazes de aumentar ou diminuir as potências do corpo, sua capacidade de agir, Sodré nos informa sobre um “si-mesmo do corpo”. Ao descrevê-lo, o teórico não enfatiza a delimitação orgânica do corpo, ou seu limite físico (tal como o corpo-organismo descrito por Clough), mas sim expressa uma autonomia do corpo em relação ao “si-mesmo da cabeça”, à consciência, ao intelecto. O “si-mesmo corporal” enquanto componente fenomenológico de experiência singular no mundo. Um “si-mesmo” que é irreduzível ao psiquismo e, inclusive, irreduzível à própria representação linguística. O corpo é capaz de funcionar, é capaz de agir sem que o “si-mesmo da cabeça”, a consciência, o “Eu” psíquico seja mobilizado. Contudo, é um corpo que, sozinho, não pode se perceber como um “todo” (os olhos perdem a percepção das partes internas do corpo, por exemplo). A percepção dessa ideia de “todo”, portanto, acaba sendo privilégio do “si-mesmo” psíquico, da

(auto)consciência. Nesse passo, vem o privilégio ao intelecto e à razão, notadamente valorizados pela cultura ocidental.

A cultura ocidental, historicamente, reduz o saber do corpo inerte à dissecação do cadáver pela medicina, e o saber do corpo em movimento e sua mecânica ao encargo das mais diversas abordagens discursivas e tecnológicas. Essa mesma cultura ocidental, guiada pelos interesses do capitalismo contemporâneo, tem nas tecnologias midiáticas uma nova abordagem sobre esse corpo em movimento, e busca ir mais a fundo no conhecimento de suas qualidades e capacidades. Porém, parte justamente de métodos racionais para os quais o “ininteligível”, o “indiscernível”, ou mesmo o “excesso de intensidade”, se colocam como impasse.

Esse si-mesmo do corpo é um problema, porque ele implica um excesso de intensidade que é pensado apenas como excesso além do corpo empírico, do corpo como carne. Mas sem um si-mesmo psíquico, se nós pensamos o corpo sem um “si-mesmo”, o corpo é um problema. E esse problema é corroborado pela teologia cristã e pelo desenvolvimento das práticas médicas. Portanto, se eu penso em um “si-mesmo corporal”, implica rejeitar a noção de corpo como se fosse um simples habitáculo inflável de forças e nos leva a nos abirmos à ideia de uma dimensão própria à mecânica e à inteligência dos movimentos corporais. Fora da cabeça, fora do “si mesmo psíquico”, o corpo seleciona, o corpo assimila, como se fosse um código linguístico, os estímulos de ordem social, os estímulos de ordem cultural em que o indivíduo está. Então, é esse “si-mesmo do corpo” que dá margem à noção de corporeidade (SODRÉ, 2021).

O corpo sem consciência é um problema. O corpo regido por forças ininteligíveis à razão instrumental é um problema, um obstáculo, um embaraço. Se compreendermos esse “si-mesmo do corpo” como sua qualidade intrínseca, podemos afirmar que o corpo é dos maiores desafios – ou, também, constrangimentos – à racionalidade. Por isso, precisamente, ele é foco de interesse do poder. Não só sua sexualidade na era moderna, como observa Foucault. Não só a forma como mobiliza em seus movimentos, gestualidade, andar ou fala, gêneros “masculino” e “feminino”, como descreve Judith Butler (2016) em seu conceito de performatividade. Não só diante do capitalismo contemporâneo e sua hiperestimulação midiática e imagética. Talvez novos olhares e genealogias do corpo possam evidenciar o que ele pode ser e fazer.

É perseguindo as pistas desse embaraço que podemos conceber uma “relação promíscua entre a tecnologia e os corpos” (PRECIADO, 2017, p. 158). O corpo biomediado de Patricia Clough não se difere muito da ideia de *ciborgue*. Paul B. Preciado,

ao se apropriar do ciborgue, vale-se da metáfora do *robô* e do *ciborgue* para pensar corpo e tecnologia. O robô, bem como o corpo-organismo descrito por Clough, é uma autopeiose fechada em si, em seu próprio organismo e sistema delimitado. Um “corpo-máquina” que configura o corpo do sujeito industrial do séc. XIX. O ciborgue, por sua vez, um corpo pós-industrial cuja materialidade ultrapassa seus limites, faz-se contígua a próteses, modifica-se e, dessa forma, concebe uma nova dimensão sensível. “O estatuto *borderline* da prótese expressa a impossibilidade de traçar limites nítidos entre o ‘natural’ e o ‘artificial’, entre o ‘corpo’ e a ‘máquina’ (PRECIADO, 2017, p. 164). Evidentemente que esse atravessamento de fronteiras entre corpo e tecnologia tem bases políticas e estratégias de poder, como já vimos aqui. A passagem do robô ao ciborgue coincide com “a passagem do capitalismo industrial ao capitalismo em sua fase global, financeira, comunicativa, biotecnológica e digital” (PRECIADO, 2017, p. 166). Mas a atitude de Preciado busca apontar justamente para maneiras de macular e perverter essa relação.

A incorporação alucinatória da prótese aponta um momento sintomático na passagem do modelo do robô para o modelo do ciborgue. O interessante, do ponto de vista contrassexual, é esse desejo do instrumento de se tornar consciente, de incorporar a memória do corpo, de sentir e de agir por si mesmo. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico de acordo com o qual ela deveria ser um simples instrumento que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como ou mecânica ou orgânica, como um corpo ou máquina (PRECIADO, 2017, p. 163).

O autor *queer* nos ajuda a empreender um investimento político da tecnologia, em vez de sua “demonização”. Mais do que isso, ajuda-nos a revalorizar a dimensão sensível, para além dos parâmetros da racionalidade. Afinal, o ciborgue não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas sim “um sistema aberto, biológico e comunicante [...] não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes” (PRECIADO, 2017, p. 167). Nesse sentido, pode ser que o ciborgue nos ajude a confabular uma ligeira inversão das estratégias dominantes de poder, ou, pelo menos, a instauração de módulos de força contrários: os corpos são regulados e produzidos pela tecnologia, mas também a alteram, também se entranham nela e a transformam, também fazem da “racional” tecnologia um embaraço, uma carne viva com seus “excessos de intensidade” e sua cota de “indiscernibilidade”. Exploreemos

um pouco esse corpo, perguntando-nos de que formas essa “indiscernibilidade” não pode fazer dele, também, um corpo estranho.

A questão não reside em escolher entre os robôs e os ciborgues. Já somos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas. Não há volta. As tecnologias mecânicas e cibernéticas não são instrumentos neutros surgidos em um paraíso científico que poderiam, em um segundo momento, ser aplicados com fins políticos mais ou menos saudáveis. Tudo (desde os sistemas high-tech de comunicação pela internet às técnicas gastronômicas, passando por uma técnica low-tech como, por exemplo, a do transar) é desde o princípio um sistema político que vêm assegurar a reprodução de estruturas socioeconômicas precisas. Donna Haraway insiste que as tecnologias não são intrinsecamente “limpas” ou “sujas”. As bio e cibertecnologias contemporâneas são, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistência a esse mesmo poder; de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza (PRECIADO, 2017, p. 167-168).

Lembremos de *A Seita*. Os corpos estranhos que se reúnem para burlar a tecnologia anti-sono o fazem justamente pela mobilização de uma outra tecnologia: a substância sonífera. Assim, não há um retorno a um passado não-tecnológico, mas, precisamente, a concepção de uma nova tecnologia contra-hegemônica. A disputa, que se dá no campo sensível dos corpos, tem como cenário e como instrumentos a tecnologia. O próprio filme, em si, inscreve-se como produto dessa tecnologia.

Se, como afirmado aqui, o capitalismo contemporâneo desenvolve uma *vontade de saber*, utiliza-se de tecnologias para incitar os sujeitos a criarem discursos e imagens de si, valendo-se dessas tecnologias para conhecer os corpos desses sujeitos – tendo também sujeitos LGBTQIA+ em vista –, para poder selecioná-los, decupar e organizar seus atributos, geri-los e, no limite, produzi-los conforme seus ditames, é nos meandros dessas tecnologias – pelo ato de “emprestar-lhe vida”, afeto, intensidade, ininteligibilidade e os “embaraços da carne” – que podemos sinalizar faíscas do novo, do estranho, do que não pode ser contido pelas lógicas dominantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mostra o movimento teórico de alguns dos autores aqui trazidos, ao identificarmos a contemporaneidade como uma época estética, em que o poder se exerce

no campo do sensível, podemos cair no fácil subterfúgio de opor o sensível a seu suposto extremo, a razão, quase que como um resgate de uma tradição de pensamento moderna. Decerto que o capitalismo contemporâneo, tardio e multifacetado, utiliza-se do sensível do corpo para exercer seu poder. Contudo, esse mesmo capitalismo se deita na racionalidade moderna que o constituiu. Nesse contexto, Preciado nos traz uma lição importante: não há volta. Não há retorno a uma era “pré-estética”, a uma era “pré-tecnológica”, ou a uma era em que o corpo não seria foco de interesse do poder (se é que é possível localizar tal momento histórico).

O sensível do corpo é seu plano mais imanente, sua constituição de existência, sua abertura à experiência do mundo. Acreditamos que, por meio dele, podemos ter acesso ao desconhecido, ao misterioso, ao que pode ser. Nesse passo, não seria através de uma “pura razão”, tampouco de tentativas de retorno a um “passado”, a melhor estratégia de resistência. Mas sim disputas: sobre como ser corpo, sobre como encarnar tecnologias, sobre como sentir e viver. Enfim, disputas em que o corpo, ele mesmo, é campo de batalha. Não existem experiências estéticas dadas; não existem formas de sensível dadas, fixas. Talvez a única coisa verdadeiramente fixa e perene seja, precisamente, a disputa no campo do sensível.

Nessa conjuntura, continuemos em cotejo com as desconfianças teóricas. Essas que, por vezes, apresentam argumentos críticos com algumas pistas otimistas, como em Muniz Sodré (2006, 2021); que por vezes são extremamente críticos – ou até “apocalípticos” – como Jonathan Crary (2016); e, enfim, que podem trazer fraturas, perversões e possibilidades outras, como faz Preciado (2017). São teorias que estão longe de se esgotar no presente texto, da mesma forma que as questões aqui levantadas terminam sem respostas definitivas, encerram como uma abertura, como uma espécie de provocação, convite a novas investigações e, sobretudo, a novas “experimentações” do que o corpo e o sensível podem fazer diante das tecnologias atuais.

Guardando afeto, e certo otimismo, pelos corpos estranhos, seus deliciosos prazeres e suas potências que nos instigam à escrita, encerramos aqui essas notas teóricas.

REFERÊNCIAS

BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. **Sexo em público**. In: Jiménez, Rafael M. M. (ed.). Sexualidades transgressoras. Barcelona, Içaria, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CLOUGH, Patricia. **The affective turn: political economy, biomedica and bodies**. Theory Culture Society, v. 25, n. 1. 2008.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Post-Scriptum sobre as sociedades de controle**. In *Conversações*. Rio de Janeiro: 2000.

FOUCAULT, Michel. **Outros espaços**. In: FOUCAULT, Michel. Estética: literatura e pintura, música e cinema (Ditos e escritos III). 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 411-422.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

LIPOVETSKY, G. & SERROY, J. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOURO, Guacira L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MORICEAU, Jean-Luc Moriceau. **A virada afetiva como ética: nos passos de Alphonso Lingis**. In: Nair Prata & Sônia Caldas Pessoa (orgs.). Desigualdades, gêneros e comunicação. São Paulo: Intercom, 2019.

MORICEAU, J.-L.; MENDONÇA, C.M.C.; PAES, I. **Guerrilhas do Sensível: estetização e contra-estetização do mundo**. In: PICADO, Benjamin (org.). Escritos sobre comunicação e experiência estética: sedimentos, regimes, modalidades. Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG, 2019.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.