

Amores Desativados: Encontros, Afetos e Visibilidades em Redes Sociais¹

Camila Mozzini²

Resumo:

Qual seria a parcela de inutilidade do amor como risco (BADIOU e TRUONG, 2013) nesta contemporaneidade neoliberal que, mediada por dispositivos tecnológicos de comunicação, acentua o cálculo? Mapeando as diversas camadas de corporificação da imagem, o presente artigo parte da experiência de luto causada pela desativação de um perfil no Facebook com o intuito de problematizar as dimensões de visibilidade e risco nas experiências de amor mediadas por plataformas de redes sociais.

Palavras-chave: amor; redes sociais; cálculo; visibilidade; risco.

“Senti como uma morte” - confessou desorientado o rapaz que não mais encontrava o perfil virtual de sua companheira, que recém desativara sua conta na rede social Facebook. Mesmo com a presença deste corpo que tanto o aprazia diariamente acessível ao contato da pele, uma outra ausência se fazia presente: rompeu-se a possibilidade de encontro entre esses dois corpos amantes que, projetados na tela de um computador, tocavam-se através de alguns cliques do *mouse*. Qual seria o pedaço de corpo que faltava? O que poderia ser feito para reencontrar aquela presença tão viva quanto a massa compacta de órgãos que, intrigada, olhava-o diante de tal confissão? Como era possível que tal experiência de desencontro virtual causasse tamanho luto?

Cada vez mais corpos se afetam por presenças que não mais se restringem ao toque da epiderme: vidas que se atualizam em redes sociais, aplicativos de comunicação ubíqua via celular, conversas travadas via *softwares* de som e imagem... Trocas que buscam a velocidade do simultâneo, que atritam não mais a pele, mas sim telas e teclados de aparatos interligados em rede que projetam as imagens de um corpo

¹ Trabalho apresentado no GP Cibercultura, XV Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Formada em Comunicação Social, habilitação Jornalismo (UFRGS), mestra em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) e doutoranda em Comunicação (UERJ). Pesquisa as interfaces entre corpo, arte e tecnologia. E-mail: camila.mozzini@gmail.com.

transformado em *pixels*. Nesse cenário, um rapaz sentiu a falta de um perfil virtual de rede social. Afetou-se pela ausência de um corpo que ele aprendeu a tocar e a se sentir tocado de outras formas que não pelo atrito físico da pele. Uma série de encontros, mediados tecnologicamente por *softwares* e algoritmos, tornava possível a troca de mensagens que eram mais que uma mera transmissão de conteúdo. Tais mensagens criavam estados afetivos, presenças, ambiências, “a sensação de ser a corporificação de algo” (GUMBRECHT, 2010, p. 167). O namoro que se dava no cotidiano das trocas entre sentidos também se produzia através das trocas de mensagens, fotos e vídeos *online*. Inclusive, tais trocas poderiam ser motivos de desconfianças e estratégias de vigilância: quem seria aquela pessoa que comentou no perfil do outro? Será que ele/ela realmente foi onde disse que iria, já que as *tags* de fotos apontam outro lugar de destino? Quem seria aquela nova pessoa adicionada? Nos melindres de uma relação íntima, tanto as inseguranças e medos quanto as carícias e entendimentos se retroalimentavam destes artifícios presenciais e virtuais de controle e harmonização.

É em meio a este *bios midiático*, da vida midiaticizada que inclui a realidade tecnológica do virtual (SODRÉ, 2002, p. 160-161) que, diariamente, somos interpelados pelas mais diversas tecnologias de comunicação: o viver é, em diferentes dimensões, atravessado por variadas mediações tecnológicas que se fazem presentes no dia a dia de rotinas de estudo e trabalho, de lazer e descanso, de monólogo e comunicação. Há algum tempo, tanto Walter Benjamin (2012) quanto Marshall McLuhan (2005) haviam chamado atenção para o fato de que as materialidades dos meios aos quais estamos em relação não são neutras: elas mudam nossa percepção e implicam em outros modos de estar e habitar no mundo. E toda esta miríade de aparatos com os quais pessoas se encontram e tocam e registram e verbalizam e escutam e enxergam suas existências impacta diretamente sobre o corpo. Enquanto “superfície de inscrição dos acontecimentos” (FOUCAULT, 2011, p. 22), o corpo não escaparia aos caprichos da história: “ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (p. 27). Corpos marcados. Corpos produtores de marcas.

Nesse sentido, havia naquele perfil virtual uma corporeidade que, conjugando tecidos, entranhas, órgãos e líquidos com linguagem de programação, *bits* e conjuntos

de dados combinatórios, produzem uma outra materialidade que será aqui denominada como “corpo-imagem”. E no que consistiria um corpo-imagem? Tecnicamente falando, um corpo-imagem provém da conjugação da materialidade da carne como referência com a transmutação desta na materialidade dos algoritmos que se convertem em informações de programação binária. Criam-se, dessa forma, modos de viver e fazer viver que escapam e extrapolam a lógica da materialidade estrita, conjugando processos digitais, analógicos e físicos em outros estatutos de realidade não mais restritos à corporalidade do indivíduo. Está em jogo uma outra concepção de espaço a partir da possibilidade da ubiquidade: com as tecnologias de registro e projeção de imagens, abre-se a possibilidade de lidar com “matérias sutis, como o espectro de ondas eletromagnéticas que coloca à disposição um novo tipo de espaço – nem dentro nem fora” (MICHELIN, 2008, p. 170). Para além do estritamente material ou imaterial, abre-se um espaço “entre” cuja composição cria uma “imagem-espaço ou um espaço de imagem onde o corpo pode entrar” (p. 171).

Em *A vida sensível*, Emanuelle Coccia (2010) defende que as imagens são a condição mesma de produção do sensível: “sem as imagens que nossos sentidos são capazes de captar, nossos conceitos [...] não passariam de regras vazias, operações conduzidas sobre o nada” (p. 9). Ao contrário de uma faculdade eminentemente humana, a produção de sensível, isto é, “o ser daquilo que chamamos aqui de imagem em sentido amplo” (p. 10), está para além de uma prévia racionalidade. Borboletas, humanos, vacas, amebas, algas: cada forma de vida cria um modo particular de abertura ao sensível. Há sensível porque há viventes. E se para uma imagem nascer, basta que haja “uma separação da forma da coisa em relação ao lugar de sua existência: *onde a forma está fora de lugar, tem lugar uma imagem*” (p. 23), um amplo reduto de imagens se agenciam através de perfis virtuais no Facebook: 1,23 bilhão de corpos-imagem que, deslocados de seus corpos-carne e realocados por meio de corpos-algoritmos, circulam curtindo, compartilhando e comentando mundo afora.

Assim, afetos, sejam estes de amizade ou ódio, de amor ou indiferença, de diálogo ou imposição, são criados através da possibilidade das comunicações mediatizadas: “as imagens – a realidade do sensível – tornam possível essa relação que é ao mesmo imaterial e infra-racional: a possibilidade de ser afetado por algo sem ser fisicamente tocado por ele” (p. 39). Neste sentido, para que exista um toque que, mesmo

não se dando de forma física, crie um portal de encontro entre diferentes materialidades corpóreas, carnalidade e algoritmos precisam se movimentar para produzir uma diferente instância corpórea: a corporeidade imagética. Isto porque, “supra-material e pré-cultural, o mundo das imagens (o mundo sensível) é o lugar onde natureza e cultura, vida e história, exilam-se em um terceiro espaço” (COCCIA, 2010, p. 37-38). Rompendo com as dualidades dicotômicas que apartam material e imaterial, é na paradoxal fusão entre estas instâncias que ocorre a transmutação de um corpo-imagem em um corpo sensível. Sensível à ausência, sensível ao desaparecimento, sensível ao rompimento de um canal de encontro que produz a realidade de um toque ainda que não através do atrito da pele. Este corpo que, a partir de uma série de níveis de fusões, emerge como imagem é eminentemente um corpo paradoxal: ao mesmo tempo material e imaterial. Isto porque, se a antítese produz, através do confronto entre duas esferas em oposição, uma terceira instância de síntese passível de ter existência no real, com o paradoxo, temos a imagem do absurdo. Nele, não há mais uma comparação por contraste, mas sim relação interna de contrários que permite que o doce seja simultaneamente salgado, que o rico seja ao mesmo tempo pobre, que o leve seja sincronicamente pesado, que o imaculado contenha em si o pecado. Um corpo ao mesmo tempo carnal e algorítmico que ganha concretude na materialidade da imagem.

Nesse sentido, assim como cada ser humano se difere e se singulariza pelo seu rosto, nas redes sociais um dos primeiros processos para a criação de um perfil virtual é a inserção de uma imagem de si como forma de identificação primeira. Contudo, não só as fotografias ali postadas podem ser entendidas como o estatuto de imagem: as mensagens e escritos, os vídeos e conteúdos compartilhados também compõem um caldeirão simbólico de produção imagética na medida em que possibilitam a construção virtual do “eu”. Um “eu” que cria uma existência própria na medida em que, mesmo não acompanhando passo a passo, segundo a segundo, a existência do corpo-carne que o referencia, cristaliza os dados ali publicados em uma página e dá os contornos de um outro espaço, de uma outra materialidade que se engendra em um corpo imagético.

Dentro deste cenário de corporificação da imagem e de cristalização imagética do “eu” em plataformas como o Facebook, há nas redes sociais uma lógica que lança em primeiro plano a visibilidade como questão: ser e estar visível entra em um regime de investimento diretamente atrelado a uma circulação neoliberal dos corpos como

imagens. Contudo, é interessante ressaltar que a noção de rede social é bastante anterior à existência de qualquer *site* com formato como os do Orkut, Facebook ou Twitter na medida em que o que hoje comumente se entende por redes sociais já existia antes mesmo do surgimento da própria internet. Circunscritas aos estudos antropológicos e sociológicos a partir da década de 1950, teóricos como J. A. Barnes, J. C. Mitchel, P. Bourdieu e J. S. Coleman trabalharam exaustivamente e com as mais diversas abordagens em relação ao conceito. De modo geral, um núcleo comum dentre tantas linhas teóricas se refere às redes sociais como um estudo dos processos de pertencimento a certos grupos e categorias. As redes sociais estariam, então, diretamente associadas à acumulação de capital social, ou seja, às vantagens e benefícios individuais que se obtém através da inserção nestas comunidades de convívio e participação.

Entretanto, desde a ascensão da internet e da explosão nos anos 2000 de diversos *sites* também denominados redes sociais, a formação de capital social ganhou novos contornos visto que “a internet, muitas vezes, constitui-se uma via alternativa para o envolvimento em grupos sociais. A mediação pelo computador, assim, seria uma via de construção do capital social, permitindo a indivíduos o acesso a outras redes e grupos” (RECUERO, 2009, p. 52). Em um modelo econômico neoliberal que necessita da concorrência e da desigualdade enquanto molas propulsoras de sua condição estrutural, tão importante quanto somar bens materiais é acumular formas de capital que possam mobilizar a vida enquanto um objeto de constante investimento. É nesse sentido que a noção de capital social constitui hoje uma das principais formas de elevação de capital humano:

A originalidade e o poder heurístico da noção de capital social provêm de duas fontes: em primeiro lugar, o conceito incide sobre as consequências positivas da sociabilidade, pondo de lado as suas características menos atractivas; em segundo lugar, enquadra essas consequências positivas numa discussão mais ampla acerca do capital, chamando a atenção para o facto de que as formas não monetárias podem ser fontes importantes de poder e influência, à semelhança do volume da carteira de acções ou da conta bancária (PORTES, 2000, p. 134).

Segundo Recuero e Zago (2011), os valores gerados nos sites de rede social são correntemente designados como capital social, visto que este, como qualquer outra

forma de capital, “é produto de investimento dos indivíduos em suas redes e da construção de valor nesses espaços” (p. 2). Assim, as contínuas práticas de postagens, comentários e compartilhamentos são posicionadas enquanto ‘provas de afeição’ que, aos poucos, vão constituindo os investimentos necessários à formação de laços que podem trazer benefícios e vantagens aos seus integrantes, tais como o acesso a informações importantes ou exclusivas que, através da filtragem das referências, proporcionam uma economia de tempo em buscas por dados que poderiam até se perder em meio ao oceano digital. Isto porque, conforme Recuero e Zago (2011), “existe um alto custo para a obtenção de informações numa rede social, que não apenas exige atenção, mas igualmente envolvimento do ator na busca por fontes que sejam relevantes para a área de interesse” (p. 4).

Outra forma de aumentar as quantias de capital social em *sites* de redes sociais se dá pela própria forma de utilização que os usuários fazem de seus perfis. O que e como se publica posiciona sujeitos em diferentes estratos de influência e reputação. Tratando especificamente do Twitter, Recuero e Zago (2011) assinalam que a influência é um dos valores mais relevantes nesta plataforma digital e, por isso, é conquistado “com esforço cuidadoso” (p. 5) na medida em que “ser influente é ser capaz de gerar efeitos e ações na rede social e resulta em determinados tipos de reputação” (idem). Quanto maior o número de visualizações, comentários e reencaminhamentos da mensagem original, maior a constituição de capital social para os usuários. E se ao longo da Modernidade havia uma separação clara do visível entre público e privado, hoje este olhar parece não mais estar dado na medida em que precisa ser produzido pelos próprios indivíduos: “as práticas de exposição de si na internet podem ser vistas neste sentido como uma demanda pelo olhar do outro, que se torna assim uma conquista individual, privada e não mais um dado público” (BRUNO, 2004, p. 118). É em meio a essa disputa por atenção que os ‘investidores’ a todo momento tanto cooperam quanto competem entre si para alcançar a visibilidade desejada. E sem que se perceba, os mecanismos de gestão empresarial são estendidos não só a práticas que podem agregar ao sujeito algum tipo de competência certificada institucionalmente, mas também à forma como este se apresenta através de perfis virtuais constitui uma atividade que necessita de um constante processo de gestão de si e das relações que se costumam através das redes sociais.

É nesta perspectiva que as redes sociais materializam uma expansão da economia a territórios em princípio não econômicos (FOUCAULT, 2008) visto que a quantidade de amigos, as redes de contatos e as mensagens postadas constituem elementos de produção de capital humano, ou seja, implicam em ativos de visibilidade, recurso deveras disputado nas prateleiras do consumo subjetivo de modos de vida no contemporâneo. Está em jogo a ascensão de estratégias biopolíticas, ou seja, aquilo que “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do saber-poder um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2010, p. 155). É através dessa máxima potencialização do viver e dessa entrada do viver na história e, portanto, no campo das técnicas políticas, que se torna necessária uma distribuição útil dos vivos que cada vez mais “dá acesso ao corpo” (idem). Nesse sentido, uma palavrinha mágica dá a tônica do tipo de sociabilidade que emerge a partir das redes sociais: interação. Interação que tem forma e conteúdo especificados: não se deve interagir de qualquer modo, mas sim através da lógica estrutural que organiza redes sociais como Facebook. Interação que é agora, a todo instante, em qualquer lugar, incessantemente, sem pausa ou limite. A própria composição da palavra nos dá indícios de sua premissa de atividade: inter-ação, ação entre ações, ação que se desenrola com e a partir de outro agir. Interagir pressupõe, então, posicionar um corpo que deve se mostrar enquanto corpo ativo e em constante (pró-)atividade – caldeirão que nos envolve e nos defronta com os processos históricos que perpassam o atual “imperativo de interatividade” (SIBILIA, 2011, p. 646):

De algum modo, essas tendências parecem compatíveis com certas características dos corpos e das subjetividades que protagonizam a atualidade, ao solicitar e ao mesmo tempo estimular um conjunto de valores e atitudes bem atuais, tais como o empreendedorismo, a velocidade, a pró-atividade, a hiper-conexão, a cultura participativa, a administração de múltiplos contatos, a boa performance nos âmbitos mais diversos, o gerenciamento da própria imagem, a espetacularização do eu e a auto-promoção, a reciclagem e a atualização constantes, etc.

Entramos na lógica da continuidade (DELEUZE, 2008), ou seja, não há mais início, meio e fim, mas sim um permanente processo de devir na medida em que se coloca em questão a simultaneidade da vida: segundos, minutos, horas, dias, meses, anos, décadas a serem compartilhados através da conexão proporcionada pela rede

mundial de computadores. Não há inclusive mais a necessidade de muros de demarcação territorial, de dentro e fora ou de estruturas centrais de vigilância tal como o panóptico de Bentham visto que, com a mobilidade de um celular conectado, pode-se tornar público as mais diversas situações. Assim, já não há mais porque cimentar tijolos para o alto: internalizados os muros disciplinares que demarcam espaços e circunscrevem as possibilidades de circulação dos corpos, paulatinamente a vida passa a ser um palco aberto e visível não só ao olhar humano como também à documentação ativa de sujeitos equipados com o atento olho maquínico de câmeras de celular que, conectados a satélites e redes digitais, compõem um sofisticado sistema de compartilhamento de dados.

É diante deste palco das visibilidades protagonizado por plataformas como Facebook que muitos encontros e desencontros amorosos hoje atravessam outras formas de conhecer àquele que será objeto de amor. Em *Elogio ao Amor*, Badiou e Truong (2013) criticam uma espécie de busca por previsibilidade e planejamento no processo de enamoramento. Contra uma certa concepção securitária do amor veiculada na publicidade e hoje diluída socialmente enquanto prática discursiva, os autores lançam luz para aquilo que consideram uma ameaça ao amor: uma vontade de planificação da experiência amorosa que promete eliminar o que é da ordem do infortúnio, da entrega e do imponderado. Se o amor é justamente “uma confiança depositada no acaso. Ele nos conduz ao campo de experimentação fundamental daquilo que é a diferença e, no fundo, à ideia de que é possível experimentar o mundo a partir da diferença” (p. 17), qual seria a parcela de inutilidade do amor como risco nesta contemporaneidade neoliberal que, mediada por dispositivos tecnológicos de comunicação, acentua o cálculo? Como escapar aos mecanismos de planificação dos encontros que em sites de redes sociais sintonizam tão alegremente com o gerenciamento neoliberal do viver enquanto objeto de capitalização? Haveria neste território virtual a possibilidade de experimentação do inútil, ou seja, do amor como diferença?

Não é difícil, ao entrar em alguma rede social como Facebook, deparar-se com algum anúncio patrocinado de sites de relacionamento que sutilmente entram como quem não quer nada nos *feeds* de notícias dos perfis pessoais inscritos no maravilhoso mundo do curtir e do compartilhar. Aplicativos como Tinder, Hot or Not, Eaí, eHarmony, Namoro on, Par Perfeito e tantos outros desfilam com a promessa de que,

através da categorização e entrecruzamento de dados, é possível encontrar uma metade da laranja sem passar pelas dores de cotovelo típicas de qualquer forma de enamoramento. Amor sem dor: prático, seguro e planejado – tentador, não? Eva Illouz (2011) que o diga: através das estratégias informáticas de categorização de informações, *softwares* de programação de sites de relacionamento calculam a compatibilidade psicológica e afetiva de possíveis parceiros, levando “o processo de racionalização dos afetos e do amor a níveis nunca sonhados pelos teóricos críticos” (p. 131) na medida em que os encontros se transformam em “transações econômicas” (p. 125). Seria a desativação de um perfil virtual uma forma de “reinventar o risco e a aventura, em oposição à segurança e ao conforto” (BADIOU E TRUONG, 2013, p. 14) em tempos em que conhecer ao outro não raro é antes calcular as compatibilidades entre dados pessoais disponíveis em plataformas de relacionamento e redes sociais?

Diante dos modos como estamos socialmente organizados hoje, desativar um perfil em redes sociais traz algumas camadas de implicações ao viver: além de quebrar com uma dimensão de visibilidade muito cara aos atuais modos de trocas, o que implica uma perda desta enquanto ativo de capitalização social que pode ser tão ou mais valioso quanto cédulas de dinheiro, rompe-se com uma preciosa via de encontros para a produção de afetos no contemporâneo. O ato de desativar um perfil em rede social é instaurar nas estratégias biopolíticas de viver e fazer viver, uma pequena morte. Seria este o motivo do luto com a desativação de um perfil de Facebook? Mas por que sentir falta de um perfil de rede social se o corpo físico desta pessoa estaria logo ali, ao lado? Talvez esta ambiguidade seja semelhante à do suicida: a dimensão política do seu ato não torna sua morte menos dolorida àqueles que o amavam. Quebra-se com o nexos causal de racionalidade. No caso em questão, a namorada do rapaz apaixonado optou pelo suicídio de uma parte de si, de sua pessoa, de seu ser-no-mundo no momento em que, com alguns cliques, apagou o perfil virtual. E foi assim que o rapaz de carne e osso sentiu falta do corpo-imagem de sua companheira. Uma tristeza que se direcionava especificamente ao sumiço de uma corporeidade imagética.

No coração daquele jovem rapaz apaixonado, nasceu um amor. Contudo, amar na contemporaneidade, em meio ao caos urbano e à velocidade das tecnologias de informação, implica em amores que também são gerenciados e atravessados por comunicações mediatizadas. Logo, ama-se aos olhos, à boca, aos braços, abraços,

pernas, dorso... Mas ama-se também no cotidiano das mensagens, dos vídeos, das fotos, dos recados, das desconfianças que desejam, que seduzem e que, sobretudo, criam um outro corpo capaz de produzir uma diferente instância de toque e afeto. O jovem rapaz sentiu falta de sua companheira virtual porque, com ela, construiu um universo imagético, um mundo sensível que coloca em xeque os muros, as fronteiras, os limites, as separações entre a vida carnal e a vida informática. Um espaço outro. Um tempo outro. Uma visibilidade outra. Uma travessia entre materialidades que presentificava o real e o vivenciava no paradoxo de um corpo simultaneamente carnal e algorítmico. Entre as dinâmicas de encontros que atravessam corpos-carne, corpos-algoritmo e corpos-imagem, poderia emergir um amor experienciado a partir da diferença, e não da identidade? Diante dos ativamentos e desativamentos em redes sociais que hoje possibilitam modos outros de (des)encontros, talvez este sumiço de uma parte de si seja uma forma de reinvenção do risco que, em meio aos imensos *softwares* de cálculo, complexifica a criação de rupturas nas estratégias de planificação que hoje nublam a experiência do amor como um “risco inútil” (BADIOU e TRUONG, 2013, p. 14).

Referências

- BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolas. *Elogio ao amor*. Tradução Dorotheé de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: Tadeu Capistrano (Org.), *Benjamim e a obra de arte: técnica, imagem e percepção*. Tradução Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: 2012.
- BRUNO, Fernanda. Máquinas de ver, modos de ser: visibilidade e subjetividade nas novas tecnologias de informação e de comunicação. In: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 24, p. 110-124, 2004.
- CABRAL, Muniz Sodré de Araujo. *Antropológica do Espelho*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Tradução Diego Cervelin. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. 7 ed. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. MACHADO, R. (Org). Tradução Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2010.



_____. *Nascimento da biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de Presença: O que o sentido não consegue transmitir*. Tradução Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

ILLOUZ, Eva. *Amor nos tempos do capitalismo*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MCLUHAN, Stephanie e Staines, David. *McLuhan por McLuhan: conferências e entrevistas*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2005.

MICHELIN, Simone. O espaço-entre. In: *Estéticas tecnológicas: novos modos de sentir*. São Paulo: Educ, 2008, p. 169-174.

PORTES, Alejandro. Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Oeiras, n. 33, set. 2000. Disponível em http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292000000200007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 fev. 2013.

RECUERO, Raquel; ZAGO, Gabriela. A Economia do Retweet: Redes, Difusão de Informações e Capital Social no Twitter. In: *Contracampo* (UFF), v. 24, p. 19-43, 2012.

RECUERO, Raquel. *Redes Sociais na Internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

SIBILIA, Paula. A técnica contra o acaso: Os corpos inter-hiper-ativos da contemporaneidade. In: *Revista FAMECOS*, v. 18, p. 638-656, 2011.