



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa EICOS – Pós Graduação em Psicossociologia
de Comunidades e Ecologia Social

Evandro de Souza Lessa

Corpo e Hibridação na Atualidade Tecnológica

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa EICOS – Pós Graduação em
Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social**

Orientadora: Prof^ª. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

**RIO DE JANEIRO
2005**

Corpo e Híbridação na Atualidade Tecnológica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Aprovada por:

Profa. Dra. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro – Orientadora

Profa. Dra. Fernanda Gloria Bruno

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz

Rio de Janeiro
2005

LESSA, Evandro de Souza

Corpo e Híbridação na Atualidade Tecnológica / Evandro de Souza Lessa Rio de Janeiro, 2005. 102f.

Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro:UFRJ/ Instituto de Psicologia, 2006.

Orientadora: Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

1 Saber e Conhecimento. 2. Subjetividade. 3. Tecnologia 4. Psicologia – Teses. I. Pedro, Rosa Maria Leite Ribeiro(Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Título.

Resumo

LESSA, Evandro de Souza. **Corpo e Hibridação na Atualidade Tecnológica.**

Orientadora: Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro. Rio de Janeiro:UFRJ/IP/EICOS, 2005.

Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social)

Este trabalho tem como tema central o corpo e as suas hibridações, do ponto de vista de uma Atualidade tecnológica. Utilizando o modelo das redes sócio-técnicas, busca empreender uma pequena genealogia do corpo, concebendo-o como uma "caixa-preta" - conceito metáfora utilizado pelo sociólogo Bruno Latour - que se poderia abrir nesta Atualidade, onde proliferam acoplamentos sem precedentes entre o humano e as novas tecnologias, que se contrapõem a um visçao moderna de um corpo natural, livre de qualquer artifício. Encontra-se balizado pelas concepções de Bruno Latour que credita a esta Modernidade um olhar dicotômico a separar natureza e cultura. Analisa este olhar moderno que, ao naturalizar o corpo, também naturalizou a idéia de humanidade e de um corpo propriamente humano. Apoiando-se na teoria de Michel Foucault, a genealogia empreendida aponta as hibridações do corpo por uma rede de contingências, paixões, controvérsias, acidentes e fabricos, desestabilizando a idéia de um corpo moderno. Além disso, discorre sobre os dispositivos de poder que incidem sobre os corpos desde a Modernidade até a Atualidade, explorando as potencialidades e riscos da biopolítica contemporânea.

SUMÁRIO

Introdução	6
Capítulo 1:	
Das Dicotomias Modernas às Redes Sócio-Técnicas	14
Capítulo 2:	
Uma Pequena Genealogia do Corpo Moderno	26
Capítulo 3:	
Corpos na Atualidade	41
Capítulo 4:	
Projetos Bio-Tecnológicos: As Novas Biopolíticas do Corpo	72
Considerações Finais	90
Referências Bibliográficas	98

INTRODUÇÃO

Pretende-se, através deste estudo, realizar uma pequena genealogia do corpo e suas hibridações, configurando-o dentro de uma determinada noção de Modernidade. Esta genealogia se apóia em uma visão foucaultiana, caracterizada por não buscar a origem, ordenamentos, linearidades e sim por ter a compreensão de que os fatos são fabricados por paixões, lutas, controvérsias, forças que atravessam o objeto de estudo. Buscaremos os interstícios, os conflitos, os fabricos que resultaram em uma idéia de corpo moderno. Historicizar este corpo e procurar acontecimentos que estão em seu começo, compreender as forças que o atravessaram e que continuam produzindo corpos, acompanhar as possibilidades deste devir-corpo é o que desejamos: “(...) *depois de Foucault... devemos ter em mente que a história é apenas um outro texto em uma procissão de textos e não uma garantia de qualquer significação singular*” (Cohen, 2000:25).

Este estudo não tem a pretensão de contar toda a história do corpo. Para realizar esta pequena genealogia, partiremos das mudanças ocorridas em um quadro que denominamos de Atualidade, num esforço de apontar as redes de acontecimentos que parecem estar descentrando a Modernidade e imprimindo uma nova configuração de corpo, que tem como distintivo o acoplamento com as novas tecnologias. É na Atualidade que percebemos que o corpo está ampliando as suas antigas habilidades, capacidades e adquirindo novas. O novo corpo cognitivo tem percepções, memórias e espaços estendidos. Ele caminha para o exterior, indo a Marte – através das sondas –, conectando-se mundialmente via satélite e via rede de computadores – através de jogos e realidades virtuais. As novas tecnologias empurram o “corpo para fora do corpo”, porém não é só isto. Elas também invadem este corpo através de vários dispositivos

como: tomografia computadorizada, angiografia, laparoscopia, ecografia, ressonância magnética, corações artificiais, braços mecânicos entre outros dispositivos.

Isto não significa considerar que o “novo corpo” da Atualidade encontra-se subjugado pelas novas tecnologias. Ele, ao mesmo tempo em que é construído, é um ator que participa dos processos de transformação, experimentando diferentes possibilidades de pensar, agir e ser. Um corpo indefinido em processo de constante reconfiguração. Nosso referencial aqui são os trabalhos de Bruno Latour, para quem sociedade e tecnologia não estão nem nunca estiveram separadas; elas se constituíram juntas, e o que nos aparece como dicotomia é fruto da atitude moderna de produzir polarizações. No que diz respeito à sociedade e à tecnologia, portanto, não existe um domínio de uma sobre a outra e sim misturas que constituem hibridações. E é também assim que concebemos o corpo humano, como algo que sempre esteve hibridado, o que parece sugerir que, na Atualidade, é a intensidade desta hibridação que estaria despertando outro modo de ver este corpo.

Nossa genealogia tentará mapear estas transformações que nos atravessam, a fim de desconstruir a concepção de corpo natural, puro de qualquer artifício, que, durante muito tempo serviu para balizar nossa humanidade e, conseqüentemente, nossa subjetividade. Assim, evidenciar a produção na Atualidade é um modo de evidenciar que sempre houve produção.

Vale ressaltar que aqui seguimos Foucault (1993), para que a genealogia de forma alguma se confunde com uma história linear e ordenada. Ela é “feita” de sentimentos, de paixões e não busca entender uma lenta evolução, mas vasculhar acontecimentos que atuaram de diferentes maneiras. Por este motivo, Foucault nos pede paciência para podermos pensar de modo genealógico, acumular o material necessário

para entendermos as rupturas, acasos e paixões que atravessaram a história do que se pretende estudar. A genealogia é feita através de um método severo que estabelece pequenas verdades veladas. Ela se configura como um processo de tensão constante, que é atravessado por contingências, detalhes, forças, invenções... Realizar uma genealogia – no caso a do corpo – não é procurar a origem e sim historicizar as discontinuidades, as construções, os fabricos que contribuíram para a feitura daquilo que pretendemos estudar e, através de um novo processo de construção, fornecer uma outra visão do fato naturalizado: *“As verdades também são construídas, elas têm uma história; fazer falar essa história pode render frutos preciosos para melhor apreendermos o presente”* (Sibilia, 2002:42).

Foucault considera que tentar procurar a origem do fato seria um esforço de se encontrar algo em si, exato, o estado primeiro e puro – longe de qualquer hibridação –, uma identidade que não é afetada pelas contingências. A genealogia, ao contrário, permitiria encontrar não a existência de essências, mas o entendimento de que, parte por parte, as essências foram sendo construídas pelos diferentes, pelo acidental e casual.

A genealogia encontrará naquilo que se pretende estudar o rigor científico, a razão, assim como as paixões dos cientistas, as suas discussões, as brigas entre eles, as raivas. Aqui, Latour (1994) guarda uma semelhança com Foucault quando descreve os seus porta-vozes, a mobilização de coletivos, as controvérsias. E seguindo-os, ao final, poderemos ter o entendimento de que a idéia de uma verdade sobre o objeto de estudo – no nosso caso, o corpo – promoveu a sua construção, levando-nos a crer em sua essência. Existiu um predomínio de uma idéia em detrimento de outras, forjou-se uma essência, tornando “fato” aquilo que foi “feito”. Uma vez consolidada esta produção, o fato passa a carregar uma verdade final: *“A verdade, espécie de erro que tem a seu*

favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (Foucault, 1993:19). Realizar a genealogia é entender este longo cozimento da história, é prestar a atenção de forma meticulosa, é entender as astúcias e os disfarces, as contingências, os acidentes que promoveram um começo daquilo que nos propomos a estudar. Estas discontinuidades, estes acasos, tensões, paixões atravessaram o que pretendemos desvendar e forjaram, fabricaram a sua essência.

Para dar conta desta genealogia, partimos, no presente trabalho, das hibridações que envolvem o corpo e que parecem estar ocorrendo em uma intensidade cada vez maior, nesta Atualidade tecnológica. Nosso objetivo principal consiste em, ao realizar esta pequena genealogia do corpo, *abrir a caixa-preta humano*, buscando acompanhar, na rede de acoplamentos entre humano e tecnologia, os processos que levam à sua produção, na Atualidade, como um objeto híbrido. Como objetivos específicos, propomos caracterizar Modernidade como uma atitude dicotômica a separar natureza de cultura, estabelecendo pólos estanques: de um lado, o campo dos humanos e de outro, o campo dos não-humanos; apresentar a Atualidade como um descentramento do que entendemos por Modernidade, enfatizando as novas tecnologias como um fator de importância singular na desestabilização das polaridades modernas; realizar uma pequena “genealogia” dos conceitos de “corpo” e de “humano” a partir da Modernidade, buscando apontar os mecanismos de purificação aí presentes; buscar possibilidades de entendimento do corpo nesta Atualidade não-moderna, enfatizando as hibridações entre humano e tecnologia.

Tentaremos traçar um panorama destes acontecimentos através de uma pesquisa teórico-conceitual de formulação interdisciplinar, que busca na história das ciências, na

sociologia, em teóricos da comunicação, economia, física, filosofia e antropologia, caracterizar as possibilidades de entendimento do corpo nesta Atualidade não-moderna, enfatizando as hibridações entre humano e tecnologia. Para tentar descrever este processo, utilizaremos o modelo das redes proposto pelo sociólogo da ciência e das técnicas Bruno Latour, bem como um conceito que ele emprega como metáfora para entender a naturalização dos fatos: a *caixa-preta*¹. Entendemos aqui caixa-preta como um “produto” acabado, um fato inquestionável que se propaga através das redes.

Segundo o modelo de redes, quando um fato é denominado caixa-preta, significa dizer que ele se encontra naturalizado, não sendo mais questionado ao passar de um nó da rede a outro. O fato – a caixa-preta – pode continuar circulando e se misturando, porém preserva o seu estatuto de coisa em si, de um dado. Também pode ocorrer, em determinado momento, que o fato duro “caixa-preta” não seja aceito enquanto um dado inquestionável. Neste momento, abre-se uma “controvérsia”: o fato duro perde o seu caráter de realidade e a sua veracidade é colocada em xeque. O fluxo é interrompido e se inicia uma discussão com argumentos e contra-argumentos, que mobilizarão pessoas, conceitos, autores entre outros, para apoiar a idéia da não veracidade deste fato duro. Neste momento, a “caixa-preta” estará sendo aberta, e todas as sobreposições que nela ficaram e que contribuíram para cada vez mais naturalizá-la, vão sendo desveladas. A verdade ou a falsidade sobre esta caixa-preta irá depender das associações que argumentos e contra-argumentos foram capazes de mobilizar. A abertura e desnaturalização da caixa-preta, possibilitando o surgimento de um objeto novo, um “algo” que não pode ser encerrado no jogo de oposição entre argumento/contra-argumento – dependerá destes coletivos mobilizados. E se ocorrer esta abertura da

¹ No âmbito do presente trabalho, caixa-preta, fato duro e “objeto” constituído em rede serão entendidos como sinônimos (Cf. Latour, 2000).

caixa-preta – que condiciona o surgimento de um objeto novo – tal situação será fruto da mobilização destes coletivos: “*Se aprendemos a interpretar essas redes de poder e de vida social, poderemos construir novas alianças e novas coalizões*” (Haraway, 2000:84-85).

Como exemplo, podemos mencionar a discussão que Latour desenvolve na Atualidade acerca do conceito de meio-ambiente, apresentando-o como paradoxal, pois dele se pode extrair dois sentidos: o meio-ambiente como união entre conjunto e seu complementar designa tudo que não nos diz respeito – a infinita reserva ou depósito infinito de nossas ações – e designa tudo que deixou de nos cercar para passar a nos invadir e a nos dizer respeito. O exemplo clássico de Latour é a camada de ozônio: a camada de ozônio **era uma parte** de nosso meio-ambiente, enquanto estava afastada do ato prático de apertar o aerosol; agora ela **faz parte** do nosso ambiente, pois temos a percepção de que apertar o aerosol traz conseqüências e, por este motivo, nós ficamos incomodados.

Na concepção de Latour, a natureza não é tomada como uma natureza selvagem que tentaríamos domar, porém como constituída de seres inteligentes e complexos que teríamos que proteger do perigo que os cercam, nós, humanos. A natureza está passando de algo que complementava e, portanto, estaria “fora de nós”, para um híbrido – que está “dentro” – porque faz parte de nós. Latour nos diz que o que estava “fora” passou para o “interior” da cultura/sociedade. O que era considerado ser do domínio do inumano agora pertence à nossa cultura. Portanto, Latour considera que esta divisão entre natureza e cultura está sendo questionada.

“O homem senhor e dono da natureza não é uma definição ocidental que se contraporia a todas as outras, é uma figura provisória que define por um tempo esta cultura entre outras, na qual viveram nossos pais, e na qual não viverão nossos filhos” (Latour, 1998: 99-100).

A metáfora da caixa-preta nos parece, portanto, bastante interessante para compreender o modo como o corpo é concebido na Modernidade: Um corpo dado, natural que não poderia ser violado, nos parece configurar, na Modernidade, uma caixa-preta. E que, na Atualidade, parece ser ponto de controvérsias, o que implica na abertura desta caixa-preta. A invasão por drogas psicofarmacológicas, braços mecânicos, marcapassos, sondas, órgãos transplantados, ultra-sonografia, câmeras fotográficas – engolidas como pílulas – oferecem um panorama interno do corpo, transformando-o. O mundo invade o interior do humano, enquanto ele se conecta com o fora. A mistura, a hibridação, cria um objeto novo, que não pode mais ser totalmente encaixado em estruturas conhecidas, dadas.

Com a abertura da caixa-preta “corpo”, acreditamos que também a caixa-preta humano começou a ser aberta e temos que debatê-la incessantemente, tentando entender os seus processos, buscando sua compreensão. Trata-se aqui de, a partir da dinâmica de perseguir o fato duro “corpo” na rede, compreender as transformações do humano:

*“A nuvem que nos pare é a artificialização generalizada, que ao diluir as fronteiras tradicionais entre natureza e cultura, sujeito e objeto, interioridade e exterioridade, começa a nos converter em híbridos de humano e inumano. A exemplo da nanotecnologia, as demais novíssimas tecnologias que deverão entrar em cena nas primeiras décadas do novo milênio – a robótica e as biotécnicas – têm como fundamento a crescente capacidade de manipular objetos infinitesimais, contudo seu campo de aplicações inclui, decididamente, desde a partida, nossos corpos e espíritos. **Estamos a caminho de poder redesenhar a forma humana**”* (Oliveira, 2002:212, grifo nosso).

Para problematizar a caixa-preta corpo, propomos acompanhar o seu percurso de naturalização desde a Modernidade, sua crise, e a constituição do que optamos chamar de Atualidade, seguindo alguns autores que diagnosticam a força dos híbridos, de um mundo que não suporta mais o aprisionamento das formas e, onde as relações se dão por um fluxo incessante, que não se deixa solidificar. A diferença entre a Modernidade de estado sólido para a Atualidade – que autores como Zygmunt Bauman preferem chamar de Modernidade líquida (Bauman, 1999a; 2001) – é que este fluxo assume formas e se desfaz delas com rapidez, pois o líquido não se deixa aprisionar devido a sua constituição fluída. Este fluxo, libera as forças transformadoras da realidade social.

Podemos entender, portanto, a Atualidade como uma possibilidade de problematização do corpo que até então se confundiu com uma unidade. Essa é a proposta do presente trabalho. Pretendemos realizar um percurso de abertura daquilo que até então era fechado e bem delimitado – que entenderemos como uma caixa-preta atemporal, isto é, um ordenamento desprovido de história em que se cessa qualquer discussão acerca de seu conteúdo. Nossa caixa-preta, aqui, é o humano-corpo.

Para problematizar o corpo a partir das transformações na Atualidade, propomos, inicialmente, caracterizar a Modernidade, tomando como base as concepções de Bruno Latour. Isto porque acreditamos que a Modernidade, com seu olhar dicotômico, elementarista, criou um modo de entendimento do corpo que “endureceu”, naturalizou-se e ainda prevalece nas concepções contemporânea que, reiteradamente, “lamentam” o seu desaparecimento. Um corpo mensurável e partido. Um corpo moderno. Romper com a concepção de Modernidade, nos parece decisivo para começamos a romper também com a idéia moderna de corpo. No Capítulo 1

apontaremos as dicotomizações da Modernidade e demonstraremos a possibilidade de entendermos as relações sociais através das redes sócio-técnicas. No capítulo 2 realizaremos uma pequena genealogia do corpo Moderno. No capítulo 3 apontaremos quais fatores parecem promover, na Atualidade, as vertigens e os descentramentos de um corpo moderno. No capítulo 4 apresentaremos alguns dos novos projetos biotecnológicos, concluindo com o que parece ser, na Atualidade, as novas biopolíticas do corpo, suas potencialidades e seus riscos.

CAPÍTULO 1: DAS DICOTOMIAS MODERNAS ÀS REDES SÓCIO-TÉCNICAS

Nas relações sociais, pela perspectiva de um olhar moderno, observamos dicotomias que são utilizadas para dar conta da realidade que nos cerca. Uma terminologia de inclusões e exclusões; algo que pertence a algum lugar e algo que não pertence; algo que se opõe a outro algo. Ao invés das relações serem pensadas como se constituindo na imanência, em uma rede onde elas acontecem, o olhar moderno cria algo que transcende o “lugar” onde se “está”. Esta visão funda dicotomias, dualismos que criam territórios e, conseqüentemente, barreiras entre eles.

Natureza/Cultura; Natural/Artificial; Segurança/Liberdade; Dentro/Fora são apenas alguns exemplos deste mecanismo dual. Só que estas construções, ao longo da história, parecem ir naturalizando-se e solidificando-se. Por conseqüência, ao vermos o mundo por esta lógica dicotômica, acabamos por acreditar que ele é “assim mesmo”.

Segundo Bruno Latour (1994), na base do mundo moderno está a separação entre natureza e cultura, ambas constituídas como pólos equidistantes aos quais os objetos poderiam ser atribuídos – frutos da natureza ou da cultura. Porém o que os modernos não esperavam era que esta divisão pudesse produzir elementos que não poderiam ser identificadas com esta clareza. Estes elementos – resultantes de uma mistura de natureza e cultura, que a Modernidade não consegue dar conta devido à rapidez em que são produzidas estas estruturas, daí à dificuldade de encaixá-las em um pólo ou outro – Latour chamou de “híbridos”.

Com a divisão entre natureza e cultura, os modernos produziram outra divisão. No pólo da cultura, segundo Latour, concentraram-se os humanos e no da natureza, os não-humanos. Então, entre os pólos de natureza e cultura, de humanos e não-humanos,

estaria o espaço onde se daria a produção de “objetos”, um espaço de mediação em que proliferam os híbridos – mistos de natureza e cultura.

A constituição moderna² produz, assim, uma separação entre o mundo das coisas e dos sujeitos, ou, de outro modo, dos humanos e não-humanos, e tenta, através do processo de purificação – encaixando o objeto num pólo ou em outro – reparar estas entidades híbridas. Só que, paradoxalmente, são produzidas mais entidades híbridas, misturas de humanos e não-humanos, de natureza e cultura. Apesar da grande quantidade de híbridos que são produzidos desta mistura, os modernos se esforçam para conseguir purificar estes híbridos. Então, para sustentar esta separação completa do mundo dos humanos e não-humanos, também tem que existir uma separação entre o mundo dos híbridos e o processo de purificação, a fim de não aparecer a simetria entre os humanos e não-humanos.

A Modernidade tenta negar, então, a figura do híbrido, por considerá-lo vertiginoso, e procura encaixá-lo em categorias de natureza ou cultura. Para Latour,

² Segundo Latour, a constituição moderna é um regimento implícito a envolver a atitude moderna de separação, em pólos, do propriamente humano e do propriamente não-humano. Sendo assim, funda-se uma dicotomia entre a natureza e a cultura. De um lado, focaliza-se a natureza como exterior ao humano, e de outro, um soberano campo político, cultural, dos humanos entre si a construir naturezas. Esta constituição apresenta garantias contraditórias, fazendo apelo à imanência e a transcendência concomitantemente. Dependendo do pólo em que nos situamos, “a natureza não é uma construção nossa: é transcendente” (Latour, 1994: 37) e a “sociedade é uma construção nossa: ela é imanente” (Latour, 1994: 37). Este é o primeiro paradoxo constitucional moderno. O segundo paradoxo é que “nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente” (Latour, 1994: 37) e “não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa” (Latour, 1994: 37). Por fim, a constituição moderna se configura com três garantias:

- “1^a garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos”.
- “2^a garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos”.
- “3^a garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação” (Latour, 1994: 37).

Às três garantias anteriores, Latour acrescenta mais uma: o Deus suprimido. A simetria entre os pólos seria evitada através da figura de um Deus transcendente trazido para o campo da imanência, a fim de justificar a predominância de um pólo ou de outro.

portanto, o olhar moderno separa o mundo entre natureza e cultura, sendo a figura do híbrido seu produto incontornável.

Na Modernidade descrita por Latour (1994), o tempo seria uma contingência humana, contrapondo-se a uma atemporalidade da natureza. De modo análogo, a imanência seria algo humano e a transcendência posse da natureza. Deste modo, as verdades eram revelações e pareciam surgir “do nada”, não sendo questionadas pelos modernos. Latour chamou a isto de transição entre um momento de “trevas” e outro de “luzes”, um antes e um depois de uma verdade naturalizada.

A partir da separação entre o mundo dos humanos e não-humanos, “(...) a constituição moderna inventa uma separação entre o poder científico encarregado de representar as coisas e o poder político encarregado de representar os sujeitos” (Latour, 1994:35). A representação vai exigir a figura do “porta-voz”, aquele que, dependendo da sua identificação com um pólo ou outro – do lugar de onde fala – constitui-se como representante deste “lugar”. O porta-voz, supostamente, faria com que os seus representados fossem expressos através da sua figura. Ele realizaria a defesa política do local ao qual estaria identificado.

Estes paradoxos produzem a constituição moderna, onde temos a primeira garantia: tratamos a natureza como construída, porém ela nos ultrapassa infinitamente; e a segunda garantia: tratamos a cultura como construção, mas que também nos ultrapassa infinitamente. Estes paradoxos e garantias necessitam ser assegurado por uma terceira garantia: natureza e cultura devem permanecer totalmente distintas e o trabalho de mediação deve permanecer sempre separado do trabalho de purificação. Neste caso, entende-se como mediação, a atividade voltada para uma hibridação de natureza e

cultura e o ato da purificação como a determinação de encaixar estes fatos e fenômenos em um determinado pólo: respectivamente natureza ou cultura.

Sobre a questão de Deus, Latour afirma que o homem moderno aplicou a mesma fórmula de imanência e transcendência que havia utilizado para natureza e cultura. Deus não poderia deixar de ser mobilizado para solucionar os conflitos entre os dois pólos, pois sem o Deus capaz de decidir qual dos pólos predominaria sobre o outro, natureza e cultura não se sustentariam e, *“pior ainda, sua simetria teria aparecido claramente ”* (Latour, 1994:38). Porém este Deus vinha para compor a constituição moderna, adicionando a esta, sua imanência e sua transcendência. A existência de Deus era necessária para solucionar conflitos e sustentar o discurso de polarização entre natureza e cultura, mascarar sua simetria, mas a transcendência possibilitava a liberdade para que o jogo entre natureza e cultura continuasse. Porém este Deus suprimido da ação entre os dois pólos era solicitado, quando necessário, para resolver suas discordâncias, pois os modernos apelavam para a mesma transcendência.

É possível perceber que, na Atualidade, as categorias que pareciam dar conta da repartição moderna perdem sua pretensa precisão, pela força dos híbridos que lhe “escapam”, deslocando as fronteiras sempre para adiante, como um fluído que foge entre os dedos toda vez que tentamos pegá-lo, na tentativa de ainda delimitar um lugar.

E é no contexto da Atualidade que, para se diferenciar da atitude moderna, Latour propõe o modelo das *redes*. As redes se comporiam de relações de imanência, não atribuindo nenhuma transcendência, nenhum “lugar” para além, nenhum “fora” destas relações. Como já vimos, Latour diz que, devido à polarização de natureza e cultura, os modernos não enxergavam as misturas, as hibridações. Eles tentavam purificar a figura do híbrido, determinando em qual pólo ele deveria se estabelecer. É

também com relação a este discurso que Denise Najmanovich (2001) realiza sua crítica à Modernidade, recusando suas rupturas que, no seu entender, seriam geradoras de separações e criadoras de termos independentes, tais como; mente-corpo, sujeito-objeto:

“Já não se trata de indicar novos lugares no velho mapa da modernidade, e sim que os desenvolvimentos contemporâneos exigem a construção de um novo espaço cognitivo, em que corpo-mente, sujeito-objeto e matéria-energia são pares correlacionados e não oposição de termos independentes” (Najmanovich, 2001:08).

A visão moderna de mundo teria fundado um suposto corpo material, objetivo e independente que na época atual de incertezas, deve ser questionado: *“Este ‘corpo’ de que falamos emergiu em nossa experiência social e histórica num contexto específico e está atravessado por múltiplos imaginários ”* (Najmanovich, 2001:09).

Tentando abarcar esta multiplicidade, o modelo de redes difere da constiuição moderna, não visando separações ou divisões. As redes constituem-se como coletivos, entendidos como agenciamentos de humanos e não humanos. Aquilo que concebemos como “fato”, aparece, no modelo de redes proposto por Latour, como um enunciado que, ao circular de um lugar a outro, vai se fortalecendo – no dizer de Latour “endurecendo”. O fato duro não é natural nem pertence a ninguém. Ele é fruto do coletivo, por este é agenciado e possui a característica de circulação, sendo um elo de humanos e não-humanos, ampliando os coletivos e expandindo a rede.

O fato que constitui e se constitui a/na rede é fluxo (Nobre & Pedro, 2002). Tudo está conectado ou, pelo menos, possui a possibilidade de estar conectado. Cada nó fortalece a rede – a cria, a recria e a expande. A rede é universal por se constituir de muitos fatos locais. O universal caracterizado como transcendente, desvinculado de

contingências locais, não existe. A constituição da rede é feita de locais contingenciais que, através das conexões, constroem os universais. Então, a rede se constitui de nó em nó, ela promove a mistura, a hibridação.

Na teoria das redes sócio-técnicas proposta por Latour, um fato é uma construção coletiva – histórica – e o tempo ajudou a construí-lo. Realizar o caminho de volta, procurar suas conexões, seria a maneira de entender este fato que foi naturalizado. Abrir a caixa-preta implica em entender os processos, as relações de apropriação destes objetos na rede coletiva, que foram realizando a construção deste fato, – nas palavras de Latour – endurecendo-o.

Um formato naturalizado, se tornando inquestionável, seria por si só um fato duro. Cada vez que alguém se apropria deste fato na rede, só fortifica a idéia desta caixa-preta – naturalizando-a cada vez mais. Porém, em algum momento, alguém não realiza a apropriação desta caixa-preta – considerada como dada até então. Neste instante ocorre uma “controvérsia”, que tem como implicação uma discussão gerada entre os que não aceitam o fato duro como algo finalizado e os defensores deste.

Apropriar-se de algo como uma caixa-preta significa não atentar para a história deste objeto que se deseja apreender, acreditando na idéia de um “objeto” pronto, natural. Diferentemente desta concepção de “objeto” acabado, Latour (2000) propõe enfocar seu processo de construção. Ao invés de tomar o fato como verdade final, ele o compreenderá como “feito”. Para Latour o fato é fabricado, e a sua fabricação dependerá de uma série de associações entre humanos e não-humanos. Para que o “objeto” se torne uma caixa-preta é necessário que ele consiga uma gama enorme de associações – escritores, cientistas, políticos etc – que corroborem aquele “objeto” como fato inquestionável. Caso a idéia inicial não consiga alcançar o status de fato, ela

caminhará para outra direção tornando-se ficção. Então podemos perceber que a fabricação de um fato se dará através da mobilização de coletivos, uma associação de humanos e não-humanos, onde o resultado dependerá da intensidade desta mobilização e que verdade será estabelecida para este “objeto”. Ao tomarmos um fato como caixa-preta, não sabemos nada ao certo de seu funcionamento interno, mas acreditamos na sua forma final, tornando-a como verdade acabada.

Seguindo os processos de mobilização de coletivos, que fundam e perpetuam uma caixa-preta, poderemos perceber que o modo como se dá a fabricação do fato – que Latour costuma denominar de fato duro constituído em rede – possibilitará, também, sua desconstrução e, conseqüentemente, uma nova fabricação. Se o processo de fabricação de uma caixa-preta se dá a partir da mobilização de coletivos, então parece evidente que esta fabricação é eminentemente política.

Ao não aceitarmos de forma tácita algum fato duro, nós estaremos abrindo uma controvérsia. Esta ganhará força ou não, dependendo dos coletivos mobilizados, da intensidade e força das associações, capazes de suscitar uma “nova versão”. A nova versão sobre esta caixa-preta causará a sua abertura e, conseqüentemente, a sua desnaturalização.

A força da proposta de Latour está na possibilidade de se pensar um mundo em rede, onde as ações se propagam. A importância da ação não está do lado de um sujeito soberano. Ela é intermediária, mediada. Existe um agenciamento entre atores chamados de “sujeito” e “objeto” que constituirão a realidade em que vivemos. A ação sempre foi mediação. Nós somos atores que participamos de agenciamentos. Isto equivale a dizer que partilhamos com os objetos competências sociais, intelectuais e morais. Os humanos partilham suas ações com os não-humanos e não podem ser considerados

“senhores da ação”. Ele coloca que se pensarmos que humanos e não-humanos participam do processo de construção da realidade, devemos repensar a própria ação, o humano e o não-humano material ou objetal. Como tal, sujeitamos e somos sujeitos; agimos e sofremos ação. E, através destes agenciamentos, construímos os “objetos” e somos construídos por eles.

Consideramos, assim, que este é um momento propício para pensarmos as possibilidades que estão sendo apresentadas nesta atualidade tecnológica, em que o humano se encontra hibridado/acoplado de uma forma sem precedentes com as novas tecnologias. Arriscamos tratar deste tema como uma problematização do humano, através da abertura da caixa-preta corpo. Este é nosso problema de pesquisa.

Na Atualidade, parece que a pretensão de uma resposta única, dada através do enquadramento em categorias estanques, está sendo questionada. Os estudos de complexidade nos dizem que mudanças em níveis elementares podem provocar mudanças em níveis superiores, causando novas transformações em outros níveis. E não podemos traçar o caminho de volta para entender o aparecimento desta complexidade. O organismo se auto-afeta. Através de imagens de um mundo que aparentemente lhe é exterior, ele modifica comportamentos, se diferencia de outros organismos e não funciona dentro de uma lógica simples de estímulo-resposta. Sua resposta acarreta transformações em suas estruturas e causa uma diferenciação, provocando mudanças constantes. Então parece que o cosmo, a natureza, o corpo ou, qualquer objeto que costumamos naturalizar, estão em constante devir. Não aparentam ser um dado, mas um processo.

Oliveira (2002) afirma que não podemos escapar a uma característica dos saberes científicos: seu caráter provisório. Superação de suas premissas e a renovação são inerentes a sua constituição. As verdades científicas são efêmeras e inacabadas. Isto é o que nos mostra a história. Segundo ele, a microfísica relativística é responsável pela descoberta de um universo inacabado, processual, uma realidade aberta, histórica, que possui também uma pré-história – quer dizer, um contexto. Esta abertura fornece a possibilidade de surgimentos de formas cambiantes de vida, de virtualidades do pensamento.

Estudando os sistemas dinâmicos não lineares, descobrimos sistemas dissipativos, imprevisibilidade, potenciais de evolução contrapondo-se a idéia mecanicista de controle e previsibilidade dos processos do mundo natural:

“Em vez de um repertório limitado de tipos de existência, encontramos campos de individuação em que a matéria, a vida e o pensamento podem acrescentar novos modos de existir aos que já se dispõe” (Oliveira, 2002:202).

Oliveira nos fala do infomotor, que tem como matéria-prima e produto a informação. Este transmite, de modo otimizado – acelerado – dados, imagens, palavras. Devido aos infomotores e outras tecnologias, estão se delineando próteses de pensamentos que, instalando-se fora do corpo, prolongam suas capacidades cognitivas, de percepção, de associação – isto com o mínimo deslocamento do corpo. *“Diluem-se progressivamente as antinomias e as fronteiras que balizavam a modernidade: entre natureza e cultura, ente e artefato, sujeito e objeto, humano e inumano” (Oliveira, 2002:195).*

Os aparelhos sensoriais são transladados através dos infomotores e os corpos extrapolam seus limites físicos de territorialidade. O ciberespaço forma uma rede onde qualquer nó pode ser tanto origem como destino da informação. Uma nova idéia de território global, interconectado, foi implantada pelos computadores e as telecomunicações.

“Recordemos que, em sua origem, os computadores eram nomeados ‘cérebros eletrônicos’, símiles eletromecânicos de um órgão biológico; hoje, descrevemos os cérebros como ‘computadores biológicos’ – análogos ‘naturais’ de artefatos informacionais. Caracteriza-se com clareza, aqui, uma outra diluição de fronteiras, entre objetos ‘espontaneamente’ engendrados pela Natureza e objetos ‘intencionalmente’ produzidos pelo engenho e arte da cultura humana. Não, não sabemos o que poderão os corpos...” (Oliveira, 2002:206/207).

Cyborgs, clones, andróides parecem ser a realidade que está sendo construída. Realidade de que não podemos escapar com riscos inerentes aos avanços tecnológicos ou mera utopia? Para Sfez (1996), trata-se de uma utopia, mas ele nos diz que não devemos ficar paralisados. Para Stelarc (In Tucherman, 1999), uma realidade de um “humano” em contínua transformação. Para Donna Haraway, o ciborgue faz com que tenhamos contato com um mundo que parecia ter um caráter estranho, porém sempre esteve aí, mas ajudado pela velocidade dos acontecimentos invade a esfera do que denominamos de “humano”. O ciborgue nos faz refletir sobre novas possibilidades resultantes da interação com as biotecnologias. “Ser humano”, na atualidade, parece ser indissociável da tecnologia. Trata-se, aqui,

“(…) da aposta de que, no acoplamento sócio-técnico, não parece fazer mais sentido a pergunta acerca do apenas humano – ou do apenas tecnológico – mas antes do que é capaz essa configuração híbrida” (Pedro, 2003:168).

Parece que não existe razão para nos fixarmos na naturalização dos fatos. Como tudo é um processo inacabado, poderemos abrir as caixas pretas, explorar as suas trilhas e conexões. Buscaremos identificar, ao longo de nossa pequena genealogia, a construção deste corpo e seus agenciamentos na rede.

“Derivamos da figura planar de um real finalizado, isto é, reificado, para a espessura de um real virtual, processual, composto por fluxos de informação em sucessivas e infidáveis formatações” (Oliveira, 2002:218).

Na Atualidade, as novas tecnologias invadem o corpo e carregam junto a idéia de eliminação de um conceito de interior e exterior. A substância rígida, intocável, é transmutada para um conceito de processos que vão e vêm, sem se caracterizarem por sua previsibilidade nem tão pouco por certezas.

Parece que, assim como o cosmo está em aberto, o corpo está em aberto. Trata-se de um processo inacabado. Será que um dia ocorrerá um fechamento? Neste plano de imanência, o que nos cabe é pensar a partir dos fluxos, dos dinâmicos circuitos. Estamos inseridos em uma rede que nos influencia e sofre nossa influência. Podemos não ser os determinantes dos acontecimentos. Podemos não possuir a característica da previsibilidade e da certeza, porém influenciemos as contingências e as incertezas. Em/na rede seríamos um nó que a positiviza, a expande. Aumentaríamos as combinações possíveis, as misturas possíveis. Neste universo processual, parece que somos parte do processo.

CAPÍTULO 2: UMA PEQUENA GENEALOGIA DO CORPO MODERNO.

Para IedaTucherman (1999), a única certeza que temos, na Atualidade, é a perda das antigas e seguras fronteiras que estabeleciam o limite do humano e do não-humano. A partir daí, é possível perguntar: o que é ser um corpo? Ou o que é ter um corpo? O que é hoje nossa corporiedade? Que humanos somos nós? Quais as experiências possíveis?

Segundo ela, o corpo é um integrante de um grupo de categorias das mais persistentes na cultura ocidental. O corpo sustenta

“todas as grandes questões que nos configuram e permitiram que nós nos inventássemos, nos esquecêssemos e nos tornássemos a inventar na categoria mais radical que parecia definir a nossa humanidade...” (Tucherman, 1999:18).

Propomos seguir a construção desta categoria corpo a partir do quadro configurado pela Modernidade, privilegiando a formulação teórica de Michel Foucault.

Foucault (1983) nos oferece um panorama da sociedade moderna como uma sociedade disciplinadora, com instituições que vigiam e punem o indivíduo modelando seus corpos. O que ocorria antes das sociedades disciplinares, antes dos estabelecimentos de leis, tribunais responsáveis por ordenar as anomalias e comportamentos desviantes, era a barbárie. Antes dos ordenamentos, as punições passavam por corpos dilacerados, amputados, queimados com todos os horrores e crueldades que, talvez, possamos pensar.

Eis o quadro que Foucault descreve: um corpo nu e condenado em 02 de março de 1757, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas. Mãos queimadas

por enxofre, partes que serão apertadas e a que se aplicarão óleo fervente, piche em fogo, cera, chumbo e enxofre derretidos. Este corpo terá seus membros arrancados por quatro cavalos e, o que restar, será consumido por fogo, transformado em cinzas e depois lançadas ao vento. Este é o corpo que deveria ser castigado por ter sido acusado de parricídio, nos diz Foucault. Os castigos eram cruéis até começar o estabelecimento dos códigos modernos: Rússia, 1769; Prússia, 1780; Pensilvânia, e Toscana, 1786; Áustria, 1788; França, 1791. Na França a exposição dos condenados terminou, finalmente, em 1848. O processo não é tão bem datado, mas irá se modificando, no sentido de não haver mais este tipo de sofrimento.

Com as transformações ocorridas no fim do séc. XVIII e início do séc. XIX, onde, com exceções de algumas grandes fogueiras, a punição corporal vai se extinguindo, Foucault enfatiza o desaparecimento do suplício. Coloca que, com tantas modificações tais como; os códigos explícitos e gerais, o estabelecimento de júris em quase toda parte, a definição de que a pena tinha o objetivo de correção para o criminoso entre outros – não foi dada a devida importância para o desaparecimento deste tipo de sofrimento imposto pela sociedade.

“No entanto, um fato é certo: em algumas dezenas de anos, desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo” (Foucault, 1983:14).

O desaparecimento do suplício termina, portanto, com um determinado modo de domínio sobre os corpos. As práticas punitivas, agora, eram pudicas. Não se deveria tocar mais os corpos, se necessário fosse, tocar-se-ia o menos possível, pois o objetivo não era mais o corpo e sim o condenado.

As penas como: prisão, a reclusão, os trabalhos forçados, a servidão de forçados, a interdição de domicílio, a deportação, com exceção da multa, são penas físicas que

têm como objetivo o corpo. O corpo aqui serve como intermediário que, enclausurado, priva o indivíduo de sua liberdade, considerada como direito e um bem. A dor do corpo não é mais um elemento constituinte da pena. Visa-se coibir, coagir, interditar o indivíduo e, por conseqüência, seu corpo. Foram “convocados” para a nova arte de lidar com o corpo – abolindo a figura do carrasco – os guardas, os médicos, os padres, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores. A função desses elementos é a de ajudar e não mais de causar sofrimento.

As penas capitais ainda continuariam a existir, mas haveria um cuidado para se evitar a dor e o sofrimento. Pelo menos no que diz respeito ao sofrimento corporal. As drogas são utilizadas para “desligar” o indivíduo. Queria se atingir a vida muito mais que o corpo, nos diz Foucault. A decapitação, o arrebentar de corpos, a fogueira soavam como algo horroroso e muito mais violento do que as novas leis estruturadas pela sociedade.

O objeto que se queria atingir era a perda de liberdade ou de um bem do indivíduo. Apesar de não ter como centro o sofrimento do corpo, este ainda estava sujeito a privações, prisão e trabalhos forçados, tendo como complementos: redução alimentar, privação sexual, expiação física, masmorra. Na verdade, diz Foucault, a prisão sempre aplicou uma certa dose de sofrimento físico; porém, a justiça moderna estava cada vez mais buscando o comprometimento com o incorporeal.

O ordenamento dos corpos tem na visibilidade um de seus elementos diferenciais, sendo seu modelo o Panóptico. Trata-se de uma construção arquitetônica que possui uma torre no centro de um círculo. Este é composto por celas com janelas para o interior – onde se localiza a torre – e janela para o exterior da construção, que deixam a luz atravessar este ambiente. Lateralmente, as paredes de cada cela impedem

que o detento – o louco, o condenado, o doente etc – veja o seu vizinho de cela. O vigia pode observar todos da torre central, vendo as silhuetas que se formam em cada cela pela luz que a atravessa. A torre, com mecanismos de persianas, ângulos retos e biombos, não permite que se observe a movimentação e seu interior e impede que as pessoas das celas possam saber se estão sendo vigiadas ou não. Quem está na cela encontra-se sujeito a uma visibilidade total. Cada um individualizado e sozinho. “*O panóptico é um local privilegiado para tornar possível a experiência com homens, e para analisar com toda certeza as transformações que se pode obter neles*” (Foucault, 1983:180).

Foucault (1983) ressalta que quem vigia não se coloca fora do mecanismo de poder, pois é vigiado pelo diretor ou outra figura hierarquicamente superior à pessoa que está na torre. Também, quem vigia está aprisionado aos relatórios, aos comportamentos esperados pelos superiores e vigiados, aos horários que esta vigília exige. O que se considerava como o conjunto de princípios do aprisionamento – retirar a liberdade trancafiando o indivíduo; submetê-lo a ausência de luz e escondê-lo – é invertido agora; iluminar para obter uma maior visibilidade é o novo princípio. Deixá-lo preso é o que permaneceu. O indivíduo é exposto pela iluminação e seu espaço delimitado. Ele é vigiado e não sabe quando está sendo observado. O poder funciona automaticamente: se a ação de vigiar é contínua ou não, os seus efeitos – saber se existe o olhar sobre nós ou não – são contínuos. Por apresentar o seu modo de vigiar bem visível ao sujeito que era vigiado e, simultaneamente, impossibilitar a estes saber se eram vigiados ou não, o poder de vigiar tornar-se indecifrável aos seus vigiados. Não importa quem vigia, mas sim que existe um poder que vigia incessantemente.

Parece ocorrer, assim, uma mudança, por parte da sociedade, dos seus objetivos. Não se quer mais atingir o corpo, pois o novo alvo é a “alma”. A punição quer, através do controle dos corpos, atingir o coração, o intelecto, a vontade, as disposições.

Os tipos de delitos, por estarem sujeitos às mudanças históricas da sociedade, foram se modificando. Porém a divisão do permitido e proibido manteve-se constante. O que é classificado como crime e delito é julgado, *“Porém julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos de meio ambiente ou de hereditariedade”* (Foucault, 1983:21).

Por haver uma ligação forte entre medicina e jurisprudência nos tribunais, havia julgamentos das anomalias psíquicas, os pervertidos, e os *inadaptados*. A pena serve aqui, para tentar transformar o indivíduo, que deveria se tornar desejoso de respeitar e cumprir as leis e ser capaz de suprir suas próprias necessidades. Caso o criminoso fosse se transformando e demonstrasse estar se adaptando à sociedade, poderia ter sua pena reduzida. Destinando-se também a controlar o indivíduo, havia ainda medidas de segurança complementares. A proibição de permanência, liberdade vigiada, tutela penal, tratamento médico obrigatório, que cessariam assim que se pudesse perceber a sua transformação em um membro que não ofereça mais perigo a sociedade.

Foucault conta que o laudo psiquiátrico, a antropologia criminal e o discurso da criminologia introduziram as infrações no campo dos objetos susceptíveis de um conhecimento científico:

“(…) Dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão ou possam ser. (...) e desde então os juízes, pouco a pouco, mas por um processo que remonta bem longe no tempo, começaram a julgar coisa diferente além dos crimes: a “alma” dos criminosos” (Foucault, 1983:22).

O que a sociedade procura no indivíduo não é somente a punição. Estabelecida a culpabilidade, aparecem algumas perguntas. O que significa este delito? Em que campo situá-lo? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade? De que modo será ele mais eficazmente corrigido?

Foucault nos mostra um corpo histórico, naturalizado pela sociedade. As instituições imprimindo o seu caráter de vigilância, o seu papel disciplinador. Querendo, através da coerção do olhar, da vigília da *anomia*, derivar comportamentos adequados e, até mesmo, esperado dos indivíduos. Corpos que se encaixem, sem *defeitos*, é o que deseja o poder de vigilância.

Foucault nos diz que os historiadores há muito tempo vêm tratando a história do corpo e o estudaram de diversas maneiras – demograficamente, patologias históricas, como rede de necessidades e apetites, como lugar de processos fisiológicos e metabólicos, como sujeito à invasão de microorganismos e de outras formas. Porém, ressalta ele, as relações de poder agem diretamente no corpo e, por este motivo, ele se encontra imerso num campo político. Quando, por exemplo, Foucault descreve os castigos – que não são utilizados nas formas mais violentas ou sangrentas, e sim de modo brando, para isolar ou corrigir –, estes visam o corpo e suas forças, a sua submissão enquanto corpo dócil, a sua utilidade e repartição. As forças políticas marcam o corpo, sujeitam-no a obrigações sociais, trabalhos, cerimônias e tipos de comportamentos.

Este investimento no corpo e sua utilização econômica estão ligados, em grande parte, a sua força de produção, daí ser ele foco das relações de poder e dominação. Sendo produtivo e submisso, ele se tornará uma força útil. A sua força de trabalho só

poderá advir do aprisionamento dele em um sistema de sujeição. Esta sujeição dos corpos, Foucault afirma, não é obtida somente pela violência ou pela ideologia, porém também pode ser direta, física, calculada, organizada, agir nos elementos materiais, de forma sutil, tecnicamente pensada. Produz-se, simultaneamente, um saber de como sujeitar estes corpos através de mecanismos de controle, e a este conjunto de poder/saber que Foucault chama de tecnologia política do corpo. Esta é difusa, não sistemática, feitas de peças ou partes, utilizadora de material e processos sem relação entre si e, por este motivo, não conseguimos localizá-la em um tipo de instituição definida ou num aparelho de Estado.

Segundo Foucault, os mecanismos de poder são dispersos, feitos de detalhes que configuram o que ele denomina de uma *microfísica do poder*. Este poder da microfísica não se caracteriza como uma apropriação, porém como uma estratégia que através de disposições, funcionamentos, exerce seu domínio através de uma rede de relações ativa e tensa, que não é um privilégio da classe dominante, porém, segundo Foucault, um efeito de conjunto de suas posições estratégicas. O poder se exerce mais do que se possui.

Para Foucault, a história da microfísica do poder, que pune, seria uma genealogia da alma moderna. Ele acredita que não deveríamos dizer ser a alma uma ilusão. Ela possui uma realidade histórica que é produzida permanentemente em torno, na superfície, no interior do corpo através do funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos. A alma é produzida pelos procedimentos de correção, punição, coação, vigilância. Peça de uma engrenagem onde se articulam os efeitos de determinado tipo de poder e a constituição de um saber que, ao se constituir, reforça novamente, o poder que se exerce. Sobre esta realidade-referência foram se construindo

vários conceitos, como consciência, psique, subjetividade, personalidade entre outros. O homem seria, para Foucault, um efeito de sujeição.

O investimento no corpo se dá por coerção, exercícios, horários, distribuição do tempo, do espaço, das atividades regulares, da determinação do silêncio, respeito, bons hábitos, entre outros. O indivíduo é submetido à autoridade, regras, ordens que são investidas sobre seu corpo e em torno dele. Este corpo deve ter estes bons comportamentos.

Foucault dá o exemplo do ideal do soldado do séc. XVII. Carregava os sinais de energia, bravura e orgulho, seu corpo portava a marca de sua coragem e força. Seus comportamentos, sua postura era, na maioria, advinda de um discurso da honra. O soldado é algo que se fabrica, um corpo sem aptidões que se dará forma, corrigindo através de uma coação estruturada, sua postura. Foucault diz que foi expulso o camponês e, em seu lugar, forjou-se um soldado, fabricando, assim, corpos. Fabricando subjetividades.

“Houve durante a era clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo do poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo – ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam. O grande livro do homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no átomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo” (Foucault, 1983:125-126).

As duas formas de se pensar o corpo eram traduzidas de maneira diferente. Como submissão e utilização ou de explicação e funcionamento, configurando-se como corpo útil ou corpo inteligível.

Analisando o séc. XVIII e o interesse por corpos dóceis, Foucault afirma não ser a primeira vez que o corpo é alvo de investimentos tão autoritários e indispensáveis. Segundo ele, em qualquer sociedade o corpo está sujeito a limitações, obrigações. Então ele formula a seguinte pergunta: O que existe de tão novo? Como resposta, diríamos: são as novas técnicas. O corpo deixa de ser tratado coletivamente e passa a ser trabalhado em seus mínimos detalhes, coagido incessantemente; são mecanizados seus movimentos, suas posturas, agilidades, seus gestos.

Os sinais, os elementos significativos do comportamento não são mais os alvos e sim o próprio corpo – as suas forças. Vai existir um exercício, uma coação constante sobre este corpo, sobre sua economia, eficácia dos movimentos, sua organização interna. Agora, os processos são os alvos preferidos, mais que os resultados. O espaço, o tempo, os movimentos são dissecados quadro a quadro desembocando no que Foucault denomina de “disciplina”, que nada mais é que a sujeição ininterrupta das forças dos corpos, lhe impondo uma relação de utilidade e docilidade.

Existiam, há muito, processos disciplinares em conventos, quartéis, oficinas. O que ocorreu é que as disciplinas atravessaram estas fronteiras e tornaram-se fórmulas gerais de dominação no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Segundo Foucault, estas sujeições dos corpos são diferentes de outras, tais como: escravidão, a domesticidade, a vassalagem, o ascetismo e disciplinas do tipo monástico.³

³ Para uma descrição mais minuciosa destas formas, ver Foucault (1983).

Diferentemente destas formas, nasce uma anatomia política que se traduz como mecânica do poder. Uma política de coerção calculada que vai se exercendo, um trabalho sobre o corpo. Nasce uma arte do corpo humano. As disciplinas vão esquadrihando e investindo no corpo, visando a formação que o torne tanto mais obediente como útil e vice-versa. Empregam-se técnicas sobre o corpo do outro, não para que façam o que se quer, porém para que operem como se quer segundo a rapidez e eficiência determinada. “*A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’*” (Foucault, 1983:127). A disciplina, ao mesmo tempo em que atua tornando o corpo apto e aumentando suas forças, também, diminui as forças destes corpos através de mecanismos de sujeição.

Porém, também, Foucault quer nos alertar para termos o cuidado de não considerar o poder como um modo de dominação, de um indivíduo sobre o outro ou uma classe sobre a outra que se dá maciçamente e homoganeamente. Não podemos localizar com quem está o poder, já que ele não se encontra em um lugar específico. O poder é circular, ele não é propriedade de um ou de outro. Os indivíduos estão sempre prontos a exercer o poder assim como sofrer a sua ação. O poder se configura em uma rede onde os indivíduos são centros de retransmissão e nunca são os alvos passivos deste poder. O poder passa pelos indivíduos e não vem para esmagá-los, dilacerá-los caindo sobre suas cabeças. O indivíduo é constituído por este exercício de poder em rede, logo o indivíduo, como diz Foucault, é um dos primeiros efeitos dessa produção.

Foucault (1999) descreve uma modificação no modo de exercício do poder, que parece ter se dado a partir de um acontecimento fundamental no séc. XIX: a estatização do biológico, onde o poder passa a ter como alvo o homem enquanto ser vivo. Ele

acredita que se trata de uma outra tecnologia de poder, que não exclui a técnica disciplinar, porém a incorpora e vai se imiscuindo até infiltrar-se totalmente.

Esta nova técnica de poder não tem, como o poder disciplinar, o corpo como objetivo. Ela visa o próprio ser vivo – ser vivente – e não mais ao treinamento, a vigília de corpos individuais, porém a própria espécie e aos seus processos como: o nascimento, a reprodução, a morte, a doença, fecundidade, morbidade etc. O poder passa do homem individual para o homem espécie, caracterizando, assim, uma biopolítica da espécie humana. Foucault afirma que são fontes de estudo da biopolítica os acidentes, as enfermidades, as anomalias, a velhice que empurravam o indivíduo - no caso nas indústrias - para fora da capacitação no séc. XIX.

A nova técnica de poder se diferencia da técnica disciplinar por se basear em instrumentos diferentes, por possuir uma outra escala um outro nível de atuação. Esta biopolítica introduzirá mecanismos sutis, mais econômicos para dar conta, por exemplo, da saúde - que era assumida pela igreja intensamente -, agora, teremos assistência privada, seguros individuais e coletivos. Este biopoder se interessa pelos efeitos climáticos, hidrográficos, geográficos, entre outros, e das doenças que se correlacionam com estes fatores. Foucault afirma que é desses estudos que a biopolítica produzirá a sua prática e definirá o campo de intervenção do seu poder. Ela irá atuar sobre a população.

Foucault afirma que a teoria do direito conhecia somente o indivíduo que contratava os seus serviços e o corpo social – resultado do contrato individual -, e as disciplinas lidavam com o indivíduo e o seu corpo. A nova técnica de poder não lida exatamente com a sociedade ou com o indivíduo e seu corpo. “*É um novo corpo: corpo*

múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (Foucault, 1999:292).

A biopolítica tem a população como um problema político. Conseqüentemente um problema de poder e um problema biológico. Matematizar, estratificar, regular os fenômenos que são analisados pelos seus efeitos políticos e econômicos - que se configuram ao nível da massa. Individualmente são fenômenos aleatórios, porém sob um olhar estatísticos se tornam constantes passíveis de compreensão.

A biopolítica tem mecanismos que diferem dos mecanismos disciplinares. A nova técnica atuará em pressões globais, em estimativas estatísticas. Ela pretende intervir nas determinações dos fenômenos analisados, não se importando tanto com o indivíduo. Administrando, ou pelo menos tentando, a taxa de natalidade, diminuindo as doenças e as morbidades, as violências, a fome, controlando a reprodução etc. A biopolítica pretende estabelecer um controle sobre a própria vida e estabelecer um equilíbrio. Não é o corpo individual que a biopolítica visa e sim os mecanismos globais de homeostase que assegurem, não uma disciplina, e sim uma regulamentação resultada dos estudos desses fenômenos que se estruturaram ao nível da população.

“Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos” (Foucault, 1999:297).

Podemos, a esta altura, perceber o afastamento que experimentamos na Atualidade em relação às técnicas de disciplinamento e regulação dos corpos, descrita por Foucault, nas sociedades disciplinares.

Ao discorrer sobre a organização do espaço disciplinar, a função do hospital⁴ de regular as misturas perigosas, Foucault afirma que neste processo, primeiro se operava o cercamento dos corpos, e depois sua purificação. Na Atualidade, age-se diretamente nos corpos e, ao invés de policiar os espaços, iremos, olhar, vigiar os genes para que eles não saiam do controle.

Com relação ao controle do tempo, Foucault diz que havia um controle do tempo do indivíduo – dos atrasos, ausências, interrupções das tarefas e através deste minucioso detalhamento no espaço institucional e, assim, era estabelecido um dossiê sobre o corpo. Hoje, o controle do espaço se dá no interior do indivíduo, com as biotecnologias tentando disciplinar o espaço dos genes, ou melhor, controlar o seu comportamento através da correção de suas imperfeições. Parece que o dossiê, agora, será o dos genes. Se a disciplina manifesta o seu poder arrumando os objetos, hoje às técnicas de controle buscam criar uma organização para os genes, “punindo” os maus comportamentos.

Sant’Anna (2002) afirma que, na Atualidade, novas e inúmeras exigências recaem sobre o corpo, assinalando que este pode ser um indício da transição da *sociedade disciplinar* para a *sociedade de controle*, utilizando-se de uma expressão formulada por Gilles Deleuze (2000) para se referir às formas de exercício de poder na Atualidade⁵.

Segundo Deleuze, a definição dos espaços não é mais discernível ou é muito dificultosa. Um dentro contrapondo-se a um fora não parece dar conta de toda esta

⁴ Foucault faz referência ao hospital militar de Rochefort, onde se dava a recepção de diferentes formas de misturas de corpos, prostitutas, marinheiros, desertores, vagabundos – provenientes de diferentes partes, do mundo, contaminados por doenças.

⁵ Deleuze afirma seguir as análises de Foucault quando assinala a transição contemporânea para a sociedade de controle. Michel Hardt (2000) diz não saber em que texto de Foucault pode ser reconhecida, de modo claro, essa passagem. Ele nos diz que Deleuze, em seu artigo, expressa esta idéia da sociedade de controle em pouco mais de cinco páginas, insuficientes para que possamos extrair delas os elementos que sustentam a transição proposta.

volatilidade. Um mundo cheio de conflitos e contradições, onde o ordenamento parece não estar ditando mais a ordem do dia é, portanto, o retrato da atualidade. As instituições estão em crise e não conseguem mais promover o isolamento do indivíduo e nem da informação. O desmoronamento dos muros é a metáfora que parece representar esse esfacelamento do que antes era ordenado e, por algum tempo, produziu um estado de vigilância que tinha seu lugar e espaço definido. Longe de não haver mais disciplinas, o que há é uma proliferação e intensificação destas. Só que ao invés de estar dentro das instituições, o olhar e a vigilância se intensificaram e passaram dos espaços controlados para o que era considerado exterior ao espaço de exercício do poder. Agora somos vigiados a todo o momento e em todos os lugares. Não temos onde nos esconder, não existe um fora destas relações, está tudo dentro.

Quais os desdobramentos que se seguem deste diagnóstico sobre a sociedade atual? Michael Hardt (2000) tenta nos mostrar o caminho desta discussão, a partir de sua teoria, elaborada em conjunto com Toni Negri, em que aponta um descentramento do poder, novas produções de subjetividades, uma modulação diferenciada do corpo, um mundo que passa de uma crise para micro crises imperceptíveis no grande jogo. Na Atualidade, o poder não investe somente na modulação de corpos, mas também na vida – o biopoder, a biopolítica. A sociedade de controle é formadora e deformadora, constitui-se através do esfacelamento, motor da sua caminhada. O enunciado “Tudo está dentro” é uma idéia importante na teoria desses autores. Parece que as relações de força da sociedade de controle de que Hardt e Negri falam – pensando uma sociedade que não exista por oposição a uma natureza – afastam qualquer concepção de transcendência, trazendo para o campo da imanência todas as forças sociais. Estas são o determinante das relações. A formação da subjetividade, a resistência ou sabotagem por parte do

indivíduo, a busca do capitalismo em preencher todos os espaços, se dão neste campo da imanência. Não existe um além, algo que esteja no exterior das construções sociais.

CAPÍTULO 3 – CORPOS NA ATUALIDADE

(Que quer o corpo? Solver-se).
Carlos Drummond de Andrade

3.1. Sobre as Sociedades de Controle e a Modulação dos Corpos

Para Deleuze (In Hardt, 2000), a sociedade atual é uma sociedade de controle. Deleuze afirma que as instituições constituidoras da sociedade disciplinar, todas elas e em todos os lugares, estão passando por uma crise. Um dos aspectos decisivos na caracterização da Atualidade parece ser, portanto, a crise das instituições e da delimitação dos espaços. Não é que ele diga que as instituições perderam o seu caráter de coerção e vigília, mas os seus mecanismos não estão mais restritos às mesmas. O controle assumiu um estatuto fluído, perpassando e estando imbricado no campo social. *“O ‘espaço estriado’ das instituições da sociedade disciplinar dá lugar ao ‘espaço liso’ da sociedade de controle”* (Hardt, 2000:357).

Deleuze afirma que, enquanto a sociedade disciplinar atuava forjando moldes fixos, a de controle estabelece sua influência por redes flexíveis moduláveis – é próprio da sociedade de controle a mudança constante. Ele a denomina como uma moldagem auto-deformante, utilizando uma imagem poderosa: os túneis estruturais da toupeira estão sendo substituídos pelas ondulações infinitas da serpente (Deleuze, 1992).

Hardt e Negri (2001), tentando dar conta da passagem histórica entre estas duas sociedades, colocam como primeiro tópico deste processo o declínio das funções mediadoras das instituições sociais. Como segundo ponto, a passagem do imperialismo europeu a uma nova ordem mundial, regida por empresas transnacionais e pelos mercados mundiais, que giram, hoje, em torno dos Estados- Unidos. Eles tentarão

mostrar a transição, estabelecendo uma passagem entre a sociedade moderna à pós-moderna. Hardt (2000) propõe, inclusive, uma diferenciação entre a palavra império, entendida como o antigo imperialismo europeu, e o que ele denomina Império. Ele tem a compreensão de império como uma forma de poder que objetiva a natureza humana, o biopoder.

Cabe explorar o aspecto decisivo desta passagem: a diluição das idéias de dentro e fora. No contexto imperialista, havia uma separação, que poderia ser real ou imaginária, de territórios e uma relação com o seu fora, uma demarcação dos espaços que se encontra, hoje, afetada. Ele utiliza como exemplos a ordem civil, que se opunha àquela exterior, da natureza, e as paixões, os instintos e o inconsciente, que eram compreendidos como exteriores ao espírito humano, uma natureza que continuava a habitar nosso interior: *“O processo de modernização repousa nesse diferentes contextos, na interiorização do fora da civilização da natureza”* (Hardt, 2000:359).

De acordo com Hardt, não existe, na Atualidade, uma natureza exterior, tampouco independente do artifício da ordem civil. Todas as forças são artificiais, fazem parte da história, e tudo se torna uma questão de graus, intensidades, hibridismos e artificialidades.

A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, devido à extinção do fora ou à contínua destruição da diferença entre o dentro e o fora, traz conseqüências em termos da produção da subjetividade. Inspirado sobretudo em Foucault, Deleuze e Guattari, Hardt afirma que a subjetividade não é dada a priori, porém se constitui no campo das forças sociais. As práticas sociais cotidianas estabelecem a forma com que lidamos com o mundo. As instituições sociais estão no interior, dentro de nós. Então, não se deve considerar a subjetividade como dada e sim

como um processo de produção. Cada instituição tem sua própria lógica de funcionamento e subjetivação.

Hardt diz que, mais do que nunca, as subjetividades estão sendo produzidas intensamente e é este tipo de produção, e não a oposição à sociedade disciplinadora, que define a passagem a uma sociedade de controle. Segundo ele, a lógica interior das instituições, na Atualidade, estendem-se a todo campo social. Portanto, não podemos delimitar a produção da subjetividade a lugares específicos. Então, o controle é uma intensificação e generalização da disciplina, com fronteiras diluídas e indistinção entre um fora e um dentro. O império está intensamente conectado.

A hipótese de Hardt é que, enquanto a Modernidade se caracterizava pela crise, a pós-modernidade se caracteriza por micro conflitos, repleta de contradições e hibridações por todos os lugares – a oni-crise (Hardt e Negri, 2001). A sociedade de controle forma e deforma continuamente a subjetividade, é um contínuo esfacelamento e só funciona através deste ato. Sua segunda hipótese desestabiliza a idéia de transcendência, comum na sociedade disciplinar, que tinha um funcionamento baseado na delimitação de territórios. A idéia de que existiriam instituições maiores que a produção das forças sociais imanescentes cai por terra e o capitalismo é o que ocupa todos os espaços, é o que vem ocupar este campo de produção de forças imanescentes. A terceira hipótese é a de um mercado global que seria a finalidade do capitalismo. Ocupar todos os espaços, não reconhecendo fronteiras sem deixar nada de fora: a sociedade de controle, para Hardt, já é uma sociedade mundial de controle.

A constatação de um mundo que se apresenta como modulando os comportamentos, onde a nova ordem mundial é ocupar todos os espaços e onde todos e tudo estão dentro, coloca uma responsabilidade para o indivíduo. Pelo menos, para

aquele que tem como proposta de vida pensar o que esta palavra significa. Como escapar às forças que produzem corpos e subjetividades?

Na sociedade disciplinadora você era formado. Na de controle, somos formados e deformados incessantemente. Nunca conseguimos terminar nada. Somos modulados, levados de um lado a outro e não sabemos onde estamos. Para resistir a esta modulação teremos que construir nosso escape. Só que, para escaparmos, não poderemos cavar um túnel, pois ele não nos levará a nenhum lugar fora daquele de que buscamos escapar. No mesmo movimento perde consistência a esfera da transcendência. Elas eram lados de uma mesma moeda.

Não existindo nenhuma instituição, nenhuma força superior às relações sociais, o embate se trava no terreno da imanência. Tudo se dá neste campo de forças, inclusive a luta para conquistar o espaço do indivíduo, preservar nossos corpos, acontece aqui.

Para Sant'Anna (2002), no contexto da sociedade de controle, a cada dia se exige mais do corpo. Ele está sendo coagido a ser saudável, a permanecer jovial e a ser um incansável produtor de prazer. Segundo a autora, como havia sido sugerido por Foucault, o controle-repressão passa na Atualidade a ser um investimento sobre o corpo, caracterizado como um paradoxo que reuniria controle e estimulação e que está baseado na passagem de uma ordem político-jurídica para uma ordem tecnocientífica-empresarial.

Segundo a autora, ocorreu uma aceleração desta passagem com a união entre os descobrimentos genéticos, a informática e a massificação global do consumo de bens industrializados. Este acontecimento gerou dois movimentos que ocorrem simultaneamente: O primeiro impeliu o corpo a se conectar diretamente e diariamente com as necessidades do mercado global, caracterizando uma expansão externa. O

segundo impeliu cada indivíduo a voltar-se para o seu próprio corpo, desejando o controle e o aumento dos seus níveis de prazer, caracterizando uma expansão interna. Trata-se do mesmo argumento defendido por Ortega, que afirma que *“Só aceitamos o corpo submetido a um processo de transformação constante. Não podendo mudar o mundo, tentamos mudar o corpo, o único espaço que restou ‘a utopia, ‘a criação”* (Ortega, 2003:73).

A fim de fundamentar seu argumento, Sant’Anna discorre sobre algumas formas de experimentação do corpo na Atualidade:

Corpo mercadológico – Costuma-se privilegiar o corpo como o lugar da subjetividade. Assim como a alma caracterizou o humano, a questão se desloca, na Atualidade, para o corpo. Porém, a nova ordem mundial, que se acha baseada na economia de mercado, tende a ver o corpo como mais uma mercadoria captada pelo Marketing. O corpo pode se metamorfosear para suprir as demandas de cada indivíduo. Cuidar do corpo é estender seu prazo de validade. Os mercados de saúde se ampliam e, sobre o corpo, temos que controlá-lo o mais breve possível, pois ele não dura para sempre.

Corpo desterritorizado – O corpo tem que se libertar dos territórios para que possamos manipulá-lo livremente. Na Atualidade, não se quer somente corpos dóceis, se quer o humano e não-humano – carne, células, genes, músculos. Os corpos, nesta Atualidade mercadológica, precisam ser libertados além dos antigos princípios religiosos e morais, também, das fronteiras de gênero e espécie. Na Atualidade, não se quer somente os fatos, que importam, porém também as virtualidades e os processos. Corpos sem órgãos que abandonam a forma homem.

Corpo prazeroso – Existe uma busca de prazer ilimitado. Esta prática é ditada por uma ordem tecnocientífica aliada à economia de mercado. O poder investe no controle e estimulação constante, criando uma palavra de ordem – prazer. O indivíduo tem que vivenciá-lo incessantemente, para não se arrepender dos prazeres não vividos. O poder que investe nos corpos pretende estimular um estado de bem-estar permanente, uma euforia perpétua.

Corpo estético – Outra derrubada dos limites fronteiros se dá pela reunião entre beleza, nutrição e saúde. Tudo é tratado como se fosse um remédio que pode fornecer ao corpo prazer, saúde e mantê-lo belo.

Corpo sem controle de si – Na sociedade disciplinar se punia o corpo indisciplinado, na Atualidade o controle se dá sobre os corpos que não sabem como permanecer no controle das situações. Tem-se a promessa das indústrias, desde o livro de auto-ajuda até uma endocolonização com intuito de modificação fisiológica, de corpos sexualizados, jovens, potentes, que conseguem ter este controle de todas as situações, apesar de alguns corpos não possuírem habilidades nem recursos para usufruírem de tais serviços. Na sociedade disciplinar, a quebra da lei se apresentava como o roubo da propriedade. Nesta sociedade de controle, este roubo diz respeito, também, ao acesso e o uso. Na disciplinar, os espaços vigiados eram as instituições, agora dentro e fora nós somos vigiados sem fronteiras definidas e o corpo é controlado em trânsito, sendo as senhas o que possibilita a nossa movimentação.

Corpo marca – Todas as partes do corpo são, pelo Marketing, transformadas em marcas, privilegiando o eu. O corpo é filmado, fotografado, escaneado, visto e admirado. Tudo no corpo deve ser preparado para ser exposto.

Corpo consumidor consciente – A exposição do corpo, com conseqüente privilégio da imagem, gerou uma valorização exacerbada da publicidade. Ocorre um esvaziamento da política – que na, Atualidade, possui uma imagem de ser o lugar da mentira, sujeira e corrupção –, e o que se mostra limpo e comprometido com os valores dos cidadãos são as empresas. Elas prometem ser ecológicas, preocupadas com a reciclagem do lixo e desejosas para o cuidar de nós. Supostamente verdadeiras, elas passam a idéia de que ser político é um ato individual de consumo, ao invés de processos de exercícios coletivos. A democracia nos é fornecida instantaneamente e em kits.

Corpo descartável – As visibilidades e os enunciados são rearranjados. A comunicação se torna um imperativo inquestionável, não evidenciando as verdadeiras redes que nos colocam conectados com as potências do mundo. Os seres são substituídos aceleradamente e a tríade - emoção, risco e eficácia - é mais importante que a ética e a prudência. Esta tríade é utilizada para se obter juventude, riqueza e prazer.

O controle de que nos fala Sant'Anna é também analisado por Haggerty e Ericson (2000) através do que eles propõem como atualização da metáfora do panóptico: a *assembléia vigilante*. Trata-se uma concepção abstrata de todos os corpos, não discriminando entre o que anima e o que é animado, corpos coletivos, corpos biológicos ou corpos sociais. A assembléia vigilante padroniza a captura de informações que se obtêm do corpo. Esta assembléia opera pela abstração dos corpos. Ela os separa em uma série de descontínuos e remonta-os em locais diferentes como discretos e virtuais. O corpo humano é retirado de suas localizações territoriais e é separado em uma série de pequenas informações que, combinadas de diferentes formas, podem ser utilizadas para a intervenção nos corpos, no mercado, na sociedade em geral. Para estes

autores, estamos testemunhando uma ampliação das hierarquias de vigilância, de tal maneira que grupos, a priori isentos de uma vigilância rotineira, são agora crescentemente monitorados.

Haggerty e Ericson pretendem utilizar ferramentas analíticas para explorar aspectos da Atualidade e da vigilância. Eles afirmam que Foucault falha por não focar diretamente o desenvolvimento das tecnologias de vigilância e mesmo Deleuze só ocasionalmente trata do tema, em geral no contexto de seus comentários sobre outra questão. Porém, ressaltam eles, existem muitos autores⁶ prontos a acolher as teorias foucaultianas de vigilância e buscar compreender, na Atualidade, este acúmulo de informação dos bancos de dados.

Haggerty e Ericson afirmam que a vigilância hoje é dirigida para o corpo humano, abstraído de sua localização territorial e reconstruído como banco de dados, uma descorporificação que resulta em pura virtualidade. Citando Haraway, eles reafirmam que este corpo monitorado é cada vez mais um ciborgue e esta assembléia vigilante, dirigida a um ciborgue em particular, é produtora, cada vez mais, de um novo tipo de indivíduo. A vigilância envolve interfaces e a corporificação é fabricada pela hibridação do orgânico e inorgânico, entre a vida de informação, entre o corpo orgânico, as partes do corpo e sistemas.

A vigilância faz com que os movimentos pelo espaço possam ser registrados: hábitos de pessoas, preferências e estilos de vida. Enquanto a vigilância, em Foucault, era utilizada para manter uma forma de hierarquia, agora, se presta mais e mais para construir padrões de consumo e controle. Os corpos humanos nascem livres e são, em seguida, monitorados. Esta vigilância se preocupa com o controle das informações,

possibilitando a construção dos corpos consumidores pela reconstrução de comportamentos das pessoas e de suas ações. Existe um comércio crescente envolvendo estas informações sobre os corpos, não só por parte das corporações privadas, porém também pelos governos.

Haggerty e Ericson citam estudos recentes onde, por exemplo, os britânicos tinham muito prazer em ter empresas utilizando os seus dados pessoais e se sentem satisfeitos em receber um retorno com produtos melhores, serviços melhores, recompensas pessoais ou negócios especiais. Parece existir um desejo por ordem, controle e disciplina. Os corpos gostam de ser vigiados. Se hoje temos bancos de dados corporativos, arquivos de telefones, companhias documentando o estilo de vida pessoal com informações precisas sobre gênero, inclinações políticas, comportamento sexual, preferências religiosas, etnias, tamanho da família, renda, Haggerty e Ericson oferecem um panorama do que pode acontecer: etiquetas eletrônicas para evitar raptos de crianças dentro de hospitais; chips com informações médicas em nossos corpos; monitoramento de empregados; detalhamento dos passaportes e monitoração das transferências de dinheiro; computadores controlando a entrada de pessoas armadas em um ambiente.

A vigilância, que nos sécs. XVIII e XIX tinha como base a observação, hoje se insinua e é intensificada pelas tecnologias. Hoje dispomos de dados acumulados que, ao invés de ser retratos inexatos de indivíduos reais, são formas que, ao permitir que se discrimine um indivíduo em meio a populações, são capazes do mais alto grau de controle.

⁶ A esse respeito, ver as considerações de Zygmunt Bauman, que inclusive retoma as análises de Mark Poster e Thomas Mathiesen sobre a passagem do modelo *Panóptico* para o *Sinóptico* (BAUMAN, 1998; 1999b).

3.2. Corpo, humanidade, monstruosidade.

A idéia de corpo, tal como a genealogia foucaultiana e os desdobramentos propostos por autores da Atualidade permitem discernir, parece indissociável da humanidade do homem, um processo de produção de “natureza” que afasta qualquer idéia de artifício ou pensa o artifício como o que se opõe à humanidade. Em Foucault, as intervenções sobre o corpo tinham como limite a estrutura e funcionamento biológicos, sendo também necessárias para restaurar o seu estado puro, natural. Os corpos modulados da Atualidade têm igualmente o “humano biológico” como referência, uma referência que busca ajustar, ampliar ou estender.

No entanto, as intervenções sobre esses mesmos corpos “humanos”, produzidas na Atualidade, parecem colocar desafios à “humanidade do homem” tal como naturalmente a concebíamos.

Nesta tentativa de compreender esta humanidade do homem é que alguns autores analisam a historicidade produzida pela figura dos *monstros*. Jeffrey Jerome Cohen assinala que, acertadamente, na Atualidade, abdicamos da teoria unificada em prol de uma história que, ao focar os “monstros” que os diferentes momentos históricos costumam gerar, possibilitaria uma compreensão destes momentos. Neste cenário, ele propõe uma metodologia que se constrói por um conjunto de postulados desmontáveis de específicos momentos culturais.

O olhar que se dirige aos monstros permite que Cohen elabore suas sete teses:

- **O corpo do monstro é um corpo cultural**

O monstro personifica medos, desejos, fantasias, ansiedades. Ele corporifica a cultura de sentimentos de uma época, de um local em um determinado momento. O corpo monstruoso se constitui de pura cultura e vem para nos advertir, nos revelar.

- **O monstro sempre escapa**

Podemos matar o monstro, porém ele reaparecerá em outro local, em outra história, em outra crônica. Ele pode deixar pistas, porém se torna imaterial e reaparece em outro lugar, não importa quantas vezes ele tenha sido morto.

A ameaça do monstro é a sua característica de sempre mudar. Morto, ele retorna sobre uma outra roupagem. O monstro retorna encarnando, de uma outra forma, em outro lugar. Sendo assim corpóreo e incorpóreo ao mesmo tempo.

- **O monstro é o arauto da crise de categoria**

A ordem de classificação das coisas é recusada pela lógica monstruosa. Sendo híbridos, os monstros, não se deixam ser aprisionados pela categorização fácil. Ele ameaça explodir as sistematizações, não se deixando ser explicado por uma lógica binária, constituindo-se como um terceiro termo. O monstro questiona as fronteiras e a normalidade. Através dos monstros abre-se a possibilidade de explorar, perceber o mundo de um modo novo. Ele habita um lugar conceitual, muito mais que um lugar geográfico.

- **O monstro mora nos portões da diferença**

Ele se origina no dentro, porém é o que encarna a diferença. O seu funcionamento é de um terceiro termo que incorpora o que se conceitua como algo transcendente – um fora – escrevendo-se como distinto e diferente. Porém o monstro se origina do dentro. É que o corpo monstruoso se presta à inscrição de qualquer forma de alteridade – cultural, política, econômica, sexual – e parece que podemos dizer, agora, tecnológica. Atravessar as fronteiras do estabelecido acarreta em encarnar este terceiro termo e se encontrar em um corpo monstruoso. Esta incorporação da diferença ameaça as categorias existentes, pois ele – o monstro – sendo a encarnação do meio, ameaça as

fronteiras, demonstrando que a sua diferença é estabelecida arbitrariamente e se constitui pela mutabilidade e não como sendo uma essência. O monstro, pelo contrário, é flutuante.

- **O monstro policia as fronteiras do possível**

Ele assinala uma interdição. O monstro nos ameaça com a imobilidade. Atravessar as fronteiras categorizadas – geográficas, sexual, de raças, de poder – pode fazer com que tenhamos que enfrentar alguma patrulha defensora destas categorias ou que nos tornemos, também, monstros. Os territórios estão delimitados.

Atravessar as fronteiras é ameaçar os laços que amarram os sistemas de relações culturais. O monstro possui uma dupla narrativa: como ele pode ser e a que papel ele se presta – como proibição – na cultura. Ele sinaliza as fronteiras que não podem e não devem, de modo algum, se atravessadas.

- **O medo do monstro é realmente uma espécie de desejo**

O monstro nos causa inveja por poder encarnar um sentimento de fuga do que nos é imposto. Sentimo-nos atraídos e, ao mesmo tempo, experimentamos uma repulsa. Neste sentido, somos encaixados em uma lógica binária. Admiramos a sua liberdade, porém sentimos medo. Ele determina o espaço onde as fantasias interditas podem se expressar, onde o limiar do permitido e o não permitido estão definidos. O nosso medo comparece no momento que as categorias culturais são questionadas com a ameaça do monstro de ultrapassar as fronteiras. O monstro possibilita uma releitura do que, culturalmente, nos é imposto.

- **O monstro está situado no limiar... do tornar-se**

Os monstros retornam. Você pode expulsá-los, porém eles estão no nosso meio. E, sendo filho de nós e de nossa cultura, regressam. Eles voltam ao seu lugar. Um discurso

produzido como um fora e que carrega um autoconhecimento. O monstro nos mostra como costumamos entender o mundo e que não conseguimos circunscrever e categorizar tão bem como pensávamos o que queríamos representar e interditar – a diferença. A sua máxima é: porque me fizeram monstro?

O conceito de monstro parece guardar alguma similaridade com as análises produzidas por Foucault (2001), a partir da idéia de anomalia, que começa a se constituir no séc. XVII e irá se ligar ao séc. XIX. Sobre as suas observações da anomalia, nos deteremos em uma das figuras que compõe as suas análises, a do monstro humano. No séc. XIX, a idéia de anomalia permeará toda as técnicas médicas e jurídicas e o monstro será um ponto central que questionará estes dois sistemas de poder, causando inquietação e exigindo que eles se reorganizem para dar conta desta figura incômoda. A visão que se tem é que, em si mesmo, o monstro é uma violação, por sua forma anormal que engendra a diferença e por uma violação a lei da natureza e cultura. É por este motivo que Foucault afirma ser o monstro uma violação jurídica. A lei é posta a prova quando o proibido e o impossível se misturam na figura monstruosa. *“O campo do aparecimento do monstro é, portanto, um domínio que podemos dizer ‘jurídico-biológico’ ”* (Foucault, 2001:69-70).

O monstro se apresenta como uma forma natural da contranatureza. Todas as pequenas discrepâncias, desvios, anormalidades são menores perante a figura do monstro. É através do monstro que conseguimos obter a inteligibilidade do que se considera como anormal, arredo à conceituação que se tem do ponto de vista da natureza e cultura. O monstro se afirma como figura monstruosa por dar inteligibilidade, através de si, aos desvios observados. Parece, então, que através do entendimento destas anomalias - através da figura monstruosa - resgatamos a nossa humanidade.

José Gil (2000) credita a atitude de adoração pelos monstros a uma grande dúvida que incomodou ao homem contemporâneo quanto à sua própria humanidade. Para ele, os monstros servem como balizadores desta humanidade. A eles se pede que sejam causadores de medo, vertigens, e que sirvam como abaladores de nossas mais sólidas certezas. Gil diz que, nas últimas décadas, ocorreu uma proliferação dos monstros em diversos segmentos da cultura: nos quadrinhos, revistas, livros, no cinema, galerias, brinquedos, teatro, dança. Os monstros invadem o planeta. Esta familiaridade, ele acredita, fará com que eles deixem de nos parecer monstruosos e, ao nosso olhar, se tornem simpáticos.

Gil comenta que, desde do tempo em que o Renascimento pôs fim às raças fantásticas, ele estranha o retorno deste imaginário sobre os monstros e diz que é *“como se o saber biológico comum sobre o ser humano tivesse perdido as suas virtudes míticas, fundadoras de uma determinada idéia da normalidade do homem”* (Gil, 2000:168).

Ele afirma que as classificações bem ordenadas, delimitadoras de fronteiras, não estão conseguindo dar conta do que é racionalmente escandaloso. E, há muito, é falha esta tentativa de estabelecer as leis sobre as aberrações. A teratologia se tornou fantástica e esta modificação em seu modo de ser fez com que a figura do Frankenstein fosse imposta como o monstro artificial. Dando prosseguimento a este imaginário, a manipulação genética continuou alimentando este pensamento, fazendo com que os limites da nossa humanidade sejam empiricamente testados. E a pergunta que se impõe é: até que grau de deformação ainda nós continuaremos sendo homens? Afinal, nós realizamos esta pergunta,

“porque necessitamos de certezas sobre a nossa identidade humana ameaçada de indefinição. Os monstros, felizmente, existem não para nos mostrar o que não somos, mas o que poderíamos ser. Entre estes dois pólos, entre uma possibilidade negativa e um acaso possível, tentamos situar a nossa humanidade de homens” (Gil, 2000:168).

A nossa humanidade, para Gil, está em xeque e devemos saber até onde queremos ir. O artifício está se tornando sinônimo de aberração e devemos saber até onde podemos levá-lo, sem com isso causar prejuízo à nossa humanidade. Quando nossa alma se torna artificial, antinatural, destruidora da natureza, ele pergunta: Que corpos, nós, podemos ter hoje?

Ao colocarmos em questão os limites de nossa naturalidade, nos colocamos em uma posição onde necessitamos buscar referências e, neste momento, acolhemos todo tipo de monstros: os teratológicos, os fantásticos. A manipulação genética seria a manifestação do fantástico.

“Assim, dividido entre ‘tudo (na natureza) é humano’ (visto que o homem não é senão natureza e código genético) e ‘tudo no homem é artificial’, o homem ocidental contemporâneo já não sabe distinguir com nitidez o contorno da sua identidade no meio dos diferentes pontos de referência que, tradicionalmente, lhe devolviam uma imagem estável de si próprio” (Gil, 2000:170).

Segundo Ieda Tucherman (1999), parecemos estar atrasados não em relação ao nosso futuro, mas ao nosso presente. Trata-se de um argumento semelhante ao de Stelarc (In Sibília, 2002), que diz que nos tornamos obsoletos e que devemos promover o *upgrade* do corpo

“... à condição que o homem perca suas pretensas características de ser natural, portador de singularidades próprias, pois para postular-se como imortal é preciso que o homem seja ‘em seu próprio corpo’ puro artefacto, as questões que nos constituíam tornam-se anacrônicas ou obsoletas” (Tucherman, 1999:15).

Não se trata mais do que podemos ser ou realizar, mas se podemos ter o controle destas realizações e de seus resultados: *“Eu sou na medida das minhas conexões parece ser o que hoje define a nossa subjetividade, assim como nosso corpo”* (Tucherman,1999:16). Tucherman nos diz que, real ou imaginária, a existência de pessoas ou raças portadoras de deformações ou malformações não se evidencia como algo recente, pois poderíamos falar que surgiram juntamente com a própria humanidade e que não temos tanta criatividade para inventar monstros. Os temas, as idéias se repetem e o que podemos extrair é que não há uma diversidade infinita de concepções de monstruosidade. As categorias, que se fixaram como identificadores de monstruosidades, não sofreram variações ilimitadas e *“O que parece contínuo e consistente é a necessidade de constituir um locus de diferença, de alteridade, mas esta terá os limites daquilo com que contrastar o idêntico ou o mesmo”* (Tucherman, 1999:97).

Então qual seria a novidade? É que Tucherman considera, semelhante a Gil, que nunca ocorreu uma emergência tão forte das categorias monstruosas como na Atualidade. Do cinema, videogames, revistas, entre outros, multiplica-se a figura do monstro. Ele nos é apresentado por toda parte e tornou-se uma banalidade.

Nesta análise sobre a monstruosidade, ela faz a opção de dividir o conceito de monstros em duas categorias gerais: raças monstruosas e monstros individuais. O primeiro caracteriza os monstros imaginários pautados na literatura e sem existência física. O segundo caracteriza os que teriam existência física com deformações e malformações. Ela acredita que, sem deixar de correr um certo risco na afirmação, o fato de não sentirmos tanto medo da figura monstruosa se justifica por não conseguimos uma categorização precisa, atualmente, para o monstro. A imagem de um corpo humano

coeso é que fixaria o diferente como ser de monstruosidade, as misturas de fronteiras é que caracterizariam a noção de monstro. E, sobre os monstros imaginários, Tucherman diz que, a partir de hibridações de espécies de diferentes naturezas – natureza divina e humana ou natureza animal e humana –, estas misturas se opõe a um conceito de corpo humano – não-divino e não-animal. A humanidade se reconheceria ao não se cruzar com estas outras categorias, assim, preservando o corpo humano livre destas hibridações.

Quando a distância se perde e nos encontramos perto demais ou ultrapassamos as fronteiras, o monstro é criado. Porém a monstruosidade, ou a humanidade, não é ditada por um sistema de relação de aproximação e distância, que determinariam o ser “humano” ou o ser “monstro”. Não é a simples diferença que caracterizaria o monstro, posto que o divino e o animal se caracterizariam como um outro, sendo um pouco pra cá ou para lá do humano. O perigo seria a mistura deste outro com a figura do que se denomina como humano. Esta mistura das fronteiras determinaria um humano diferente.

“O monstro, ao contrário, nas suas mais diferentes formas, não está fora, mas no limite do humano. Um limite ‘interno’, produtor de figuras estranhas em relação às quais não deixamos de nos perguntar se são efetivamente humanas, já que nos surgem como ‘desfiguração’ do mesmo no outro. Como algo com o qual não nos confundimos, mas também não nos diferenciamos totalmente: neste sentido a sua definição é instável e a sua alteridade é móvel” (Tucherman. 1999:100).

3.3. Corpos Híbridos e ciborgues.

Antes de problematizarmos a figura/metáfora do *ciborgue* – organismo cibernético, misto de homem e máquina –, temos que observar que a idéia do homem-

máquina não é recente. Julien Offray La Mettrie (In Rouanet, 2003), nascido no ano de 1709 em Saint-Malo, Bretanha, doutorou-se em medicina. Este médico publicou, em 1778, um livro denominado “Homem-Máquina”. Nesta obra, ele dava um passo radical em relação a Descartes. La Mettrie concordava com a idéia do filósofo de que o animal e o homem eram semelhantes e funcionavam como máquinas⁷. Porém ia além, dizendo que ambos não possuíam, também, a alma. Nossos corpos seriam compostos por engrenagens, somente materiais e nada mais. Ele passa de um dualismo cartesiano para um monismo.

La Mettrie considerava que se deveria buscar a felicidade no corpo e não nas transformações sociais, pois o essencial da vida humana era determinado pelo organismo. Segundo ele, se submeter à vontade de um ser transcendente faz com que as vontades humanas sejam negadas, bem como seus desejos de vencer as doenças e desafiar a morte. Aqui parece haver uma aproximação entre a pretensão de La Mettrie e a de Deleuze, no sentido de trazer as discussões acerca do sujeito para o campo da imanência: *“Ser autônomo significa liberta-se de todos os vínculos de subordinação, sagrados ou humanos. O homem não poderia ser livre se estivesse sujeito a uma vontade que lhe fosse exterior”* (In Rouanet, 2003:41).

A alma conduziria o corpo, porém ela seria tão material quanto ele e, não sendo mais considerada imaterial, o corpo toma o papel principal. A nossa missão seria a de proteger este corpo da doença e da morte.

⁷ Foi com Descartes que vimos ser introduzida a idéia de uma igualdade entre o corpo humano e o animal, concebendo os dois como sendo de uma mesma “natureza”. Porém, Descartes parece ter preservado o diferencial do que era, para ele, ser humano: a alma, identificada daí por diante à subjetividade. Ao igualar o corpo humano ao do animal, ele fundamentou a humanidade em um além corpo; existiria algo que habitava o corpo e o animava de um modo especial, diferenciando-o do corpo animal, por ter sido concebido por Deus, com uma alma que lhe possibilitava pensar, logo, existir.

Para La Mettrie, o pensamento seria apenas uma função cerebral e o homem deveria ser valorizado pela sua inteligência e não por características espirituais que hipotetizamos existir. A máquina humana havia sido formada pela natureza, porém era independente no sentido de se auto-regular e realizar as suas escolhas para determinados fins. Conseqüentemente, tinha uma liberdade de ação para ser feliz: “*Somos o nosso corpo, nosso corpo é matéria, e essa matéria determina nosso comportamento (...)*” (In Rouanet, 2003:49).

Fundador de um determinismo, para La Mettrie os criminosos não eram culpados por terem agido assim, foram impulsos de sua máquina: “*O ideal é agir preventivamente, atuando sobre os fatores orgânicos que condicionam o crime*” (In Rouanet, 2003:44). Parece que os determinismos genéticos da Atualidade, em grande parte, tiveram suas origens nas idéias deste autor.⁸

Segundo Rouanet (2003), La Mettrie fez discípulos. Seu pensamento seguiu dentro do darwinismo social, sendo posteriormente elucidado por Foucault. São os corpos dóceis os quais este descreveu tão bem. E, embora seja considerado por uns um humanista e por outros um anti-humanista, La Mettrie, segundo a leitura de Rouanet, não é um nem outro. Ele é humanista quando demonstra uma inclinação, ponderada, em prol da autonomia humana. Porém, parece negar o livre-arbítrio quando afirma que a máquina orgânica é condicionadora das ações humanas.

Rouanet considera que, aparentemente, a corrente que pensa o homem como um produto social está perdendo espaço para a que analisa a fabricação do homem dentro dos laboratórios. É isto que nos remete à Atualidade da idéia de homem-máquina de La

⁸ Aqui parece que La Mettrie seria um precursor de uma idéia de prevenção. Isto é o que Lucien Sfez denomina de *predictibilidade genética* e aponta para os riscos deste conceito determinista, aquele que diz que nós somos o que os nossos genes determinam (Sfez, 1996). Estas idéias serão posteriormente retomadas, no capítulo 4.

Mettrie e, ao que parece, contribuiu para a concepção de um conceito de melhoria e aperfeiçoamento do corpo – como La Mettrie afirmou, temos cada vez mais que cuidar dos nossos corpos. Na Atualidade, a tecnologia está sendo colocada como aquela que está acoplada as nossos corpos, produzindo seres mais capacitados para a realidade em que vivemos, fabricando corpos. O homem-máquina da Atualidade parece encontrar, então, sua realização no *ciborgue*.

Seres biônicos ou ciborgues são o produto da mistura entre artefatos mecânicos e corpos biológicos, membros naturais e componentes artificiais. A palavra ciborgue – do inglês *cyborg* – é a abreviatura para organismo cibernético (*cybernetic organism*). Para Donna Haraway (2000), ciborgue é um organismo cibernético híbrido, que assinala três quebras de fronteiras: entre humano e o animal; entre o animal humano e a máquina; entre o físico e o não-físico.

A problemática do ciborgue não se resume apenas ao estranhamento causado por uma mistura entre o orgânico e o inorgânico, mas põe em questão o humano e os limites onde começa o humano e termina a tecnologia. O ciborgue de Haraway é uma criatura que habita ao mesmo tempo os universos sociais e fictícios, mundos ambigualmente naturais e construídos, sendo misto de animal e máquina. O ciborgue torna-se realidade a partir de rupturas de fronteiras ontológicas construídas sobre – o que acreditávamos ser – sólidas fundações culturais, históricas e epistemológicas. Para ela somos todos híbridos, uma mistura de máquina e organismo, teóricos e fabricados, nossa ontologia é a de ciborgues. Haraway afirma que o ciborgue se presta “(...) *como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos*” (Haraway, 2000:41).

Segundo Hari Kunzru (2000), mais do que um projeto técnico, o ciborgue era um sonho da ciência e o do militarismo. Milhões foram gastos com pesquisas e desenvolvimento para se alcançar um superpoder, tentando escapar das limitações corporais através de projetos como exoesqueletos, próteses de braços robóticos etc. O projeto científico ainda não se concretizou como o esperado, porém aponta para uma problematização das fronteiras humanas e das possibilidades evolutivas: “*O ciborgue foi sempre, além de um fato científico, uma criatura da imaginação científica*” (Kunzru, 2000:134).

Donna Haraway se auto-denomina um ciborgue. Ela pretende apontar que nos relacionamos tão intimamente com a tecnologia que não se pode explicitar uma indistinção entre nós, “humanos”, e as máquinas. O ciborgue indica novas subjetividades, um outro modo de ser. Ser ciborgue não implica em intra-dispositivos nanotecnológicos implantados em nossos corpos e sim que nós estamos interagindo com alimentos energéticos, calçados adaptados para cada atividade, utilizando aparelhos para a “malhação” etc. Para Haraway, se considerarmos artificial um atleta que se droga, teremos que ter, também, uma visão de artificialismo com as dietas, os treinamentos, os equipamentos industriais, as vestimentas etc. Logo, somos um nó que se insere em uma rede tecnocultural, parte humano e parte máquina. Nós pertencemos a uma rede formada de “*complexos híbridos de carne e metal, que jogam conceitos como ‘natural’ e ‘artificial’ para a lata de lixo*” (In Kunzru, 2000:26). Nós somos incorporados por esta rede. Elas estão dentro, também, de nós. Do mesmo modo que construímos circuitos integrados, estamos nos construindo.

Sobre este tema, afirma Tucherman:

“O cyborg em si tematiza o problema do nosso tempo: o acontecimento da técnica cujos efeitos abaladores ainda não ousamos totalmente decifrar. As tecnologias continuam inscrevendo-se no corpo, enxertando-se nele, levando-o ao limite. A tradicional oposição entre a carne e o metal esvanece -se como a, agora obsoleta, interdição de hibridação de elementos de natureza diversa, e não o faz sem um custo certo: o que é atingido aí é a própria imagem do corpo, elemento mediador, presença aglutinadora e ordenadora, já que se constitui como um feixe de ligações dentro e fora” (Tucherman, 1999:164-165).

Segundo Haraway, o ciborgue não tenta se encaixar na sociedade, ele a modifica. Teríamos que repensar o ser humano vendo todos como ciborgues, não existindo mais fronteiras definidas: *“com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra”* (Haraway, 2000:43).

Porém a construção deste mundo, como redes de ciborgues que se radicaliza através das tecnologias ou biotecnologias, seria de nossa responsabilidade. Um mundo pensado como misturas em contraposição a purezas: *“Estamos dolorosamente conscientes do que significa ter um corpo historicamente constituído”* (Haraway, 2000:57).

Stelarc (In Tucherman, 1999), o artista plástico australiano, parece trilhar estas fronteiras vertiginosas, ao realizar suas performances artísticas, interagindo com aparelhos tecnológicos altamente elaborados. Acreditando que o corpo humano, tal como o concebemos, está se tornando obsoleto, ele propõe novas utilizações e formatos para a tecnologia que temos à nossa disposição. Pensa em um corpo que deve ser monitorado e ter sua estrutura modificada. Assim como Haraway, Stelarc flerta com a possibilidade de indistinção entre homem e máquina, reconhecendo o poder da tecnologia e das biotecnologias:

“Eu não te dei, diz Deus a Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa só tua, para que obtenhas e conserve os aspectos e as prerrogativas que desejares, segundo a tua vontade e os teus motivos. A natureza dos astros está contida dentro das leis por mim escritas. Mas tu determinarás a tua sem estar constricto a nenhuma barreira, segundo o teu arbítrio, a cujo poder eu te entreguei, coloquei-te no meio do mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que, como livre e soberano artífice, tu mesmo te esculpiste, te plasmasse na forma que tiveres, escolhido. Tu poderás degenerar nas coisas inferiores, que são brutas, e poderás, segundo o teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas” (In Schilling, www.educaterra.terra.com.br).

Introdução de escultura no estômago, braço eletrônico, tudo isto Stelarc utiliza para nos mostrar esta relação que temos com as novas tecnologias que invadem os corpos e modificam os limites do humano; como artista, dispõe de seu próprio corpo para por em prática as suas idéias. Stelarc coloca em xeque o corpo, reconfigurando-o, para, a partir daí, buscar uma redefinição do que é ser humano. Pode-se dizer que ele retoma a idéia de um corpo-máquina, só que agora levada às últimas conseqüências. Um homem mais eficiente, aparentemente requer um corpo mais eficiente. Haraway afirma que as nossas melhores máquinas são estruturadas de modo a obter suas energias do sol, alimentadas por impulsos eletromagnéticos. São máquinas limpas, extremamente leves, portáteis e de fácil mobilidade. Para ela, *“as pessoas estão longe de serem assim tão fluídas, pois elas são, ao mesmo tempo, materiais e opacas. Os ciborgues, em troca, são éter, quintaessência”* (Haraway, 2000:48).

Porém, neste universo de hibridação, alguns já pensam em se tornar esta quinta-essência. Le Breton (2003), por exemplo, comenta sobre uma comunidade virtual do Estados Unidos que se auto-denomina de extropianos. Eles têm um projeto: caso morram, serão colocados em um estado de hibernação até que se possa ressuscitar a

todos com a ajuda das novas técnicas, mais eficazes, que venham a existir. Eles acreditam na possibilidade de transferir suas almas para a rede de computadores, a fim de alcançarem a eternidade. Eles pretendem abandonar os seus corpos e acreditam que suas memórias possam ser levadas para um programa de computador capaz de reproduzir a rede neuronal de cada indivíduo. Para os extropianos, isto é melhor que habitar os corpos que estão sujeitos a acidentes, doenças e morte. Porém, caso eles se cansem do mundo das redes de computadores, a clonagem de um novo corpo resolveria esta questão. A alma voltaria a este novo corpo.

O interessante é que esta alma – esta subjetividade que poderia se transportada – é neuronal, material, apenas informacional. Vista como maleável, independente do corpo, possibilitaria uma suposta eternidade que se daria no plano da imanência. Esta eternidade não parece pleitear um encontro com Deus e sim com alguma forma material que carregue esta alma. Então, aparentemente, a forma ou substância que carregue esta alma não é importante, e sim aquilo que possibilite a alma permanecer sempre viva.

Le Breton cita um professor do Massachusetts Institute of Technology (MIT) que é autor do seguinte comentário:

“Se você for capaz de fazer uma máquina que contenha seu espírito, então a máquina será você mesmo. Que o diabo carregue o corpo físico, não interessa. Uma máquina pode durar eternamente. Mesmo se ela pára, você pode ainda transferir-se para um disquete e ser transportado até outra máquina. Todos gostaríamos de ser imortais” (In Le Breton, 2003:124-125).

Outro exemplo vem de um escritor chamado Minsky, que junto com Harry Harrison, escreveu um romance intitulado *The Turing Option* (1992), onde vislumbravam uma sociedade em que suas almas poderiam ser transportadas para o computador. Segundo Le Breton, Minsky vai até as últimas conseqüências sobre a questão da inteligência artificial e seu desprezo pelo corpo, datando quando ocorrerá o transporte de nossas almas e afirmando não haver perigo ao sermos transportados para o computador, pois poderíamos ter duas cópias de nós - caso algo desse errado - ou até, quem sabe, várias cópias com vidas distintas.

Além de Stelarc, outro a postular o corpo humano como obsoleto é Hans Moravec, um especialista em robótica, ao afirmar que o corpo é um limitador do *“desenvolvimento tecnológico de uma humanidade em plena metamorfose”* (In Le Breton, 2003:126). Moravec afirma que muitos esforços da alma são arruinados pelo corpo e que haverá um triunfo dos robôs eficazes, inteligentes e extremamente complexos, onde só conseguiremos distingui-los do humano atual por sua perfeição tecnológica e pelo abandono do corpo como, agora, é concebido. O gênero humano sairá de cena. Em suas previsões, o homem se tornará obsoleto no próximo século.

Segundo Moravec, *“(...) um scanner ideal, de alta resolução, transporia numa fração de segundo todos os dados intelectuais e afetivos do indivíduo a uma nova morada, mais apropriada que o antigo corpo”* (In Le Breton, 2003:127).

Para Le Breton, o discurso que prega a morte do corpo é um discurso religioso que, inevitavelmente, crê no Paraíso como um mundo sem corpo, onde seremos

constituídos por novas formas, outros materiais, transformações genéticas e chips eletrônicos. Aí, para Le Breton, reside a ironia. Para ele continuaremos a ser sempre carne, mesmo composto de metais: “*Se o homem só existe por meio das formas corporais que o colocam no mundo, qualquer modificação de sua forma implica uma outra definição de sua humanidade*” (Le Breton, 2003:136).

Aparentemente então, caso isso seja possível, novas dobras de subjetividades estariam sendo criadas por um desaparecimento do corpo, o homem como pura informação, um corpo máquina, uma suposta eternidade, uma superação da idéia atual de humanidade. As relações sociais teriam que ser repensadas.

Garcia dos Santos (2003) comenta sobre o hacker Bill Joy, arquiteto de sistemas digitais, tecnólogo, um especialista de primeira linha que escreveu um artigo, após conversar com o inventor Ray Kurweil e ler um texto do livro *The new luddite challenge* de Theodore Kaczynski – o unabombe. Ray Kurweil lhe afirmou que em um futuro, não muito distante, os homens se tornariam robôs. Garcia dos Santos chama a atenção para o fato de Bill Joy, além de não ser um humanista, ser um integrante da aristocracia contemporânea e criador de linguagens, além de um interventor efetivo da evolução das redes. O texto de Joy, considerado por muito como apocalíptico, assinala alguns temores. Ele tentou confrontar as idéias expressas no texto do unabombe, porém cada vez mais ele se aproximava das questões e temores contidos neste texto. Se as máquinas passassem a tomar as decisões, a espécie humana ficaria à mercê delas; se o controle ficasse nas mãos dos homens, uma pequena elite domesticaria as massas, tanto mais fragilizadas por serem supérfluas do ponto de vista do sistema.

Bill Joy aumentou suas preocupações ao ler o livro de Hans Moravec que falava sobre robôs. Moravec defende a teoria de não sobrevivência das espécies biológicas

quando confrontadas com organismos superiores, acrescentando a hipótese de que os humanos serão superados pelos robôs. Este desaparecimento do humano era considerado muito tranquilo e Joy se viu assustado. No bojo deste desaparecimento do humano, havia a idéia de que a robótica, a engenharia genética e a nanotecnologia, adquirindo vida própria, ameaçariam com o seu poder de se auto-replicar e de fugir ao controle dos humanos. Estes seriam os riscos das novas biotecnologias e, para Joy, “*a renúncia é a única alternativa realista que vejo: limitar o desenvolvimento das tecnologias que são perigosas demais, limitando nossa busca de certos tipos de conhecimento*” (In Garcia dos Santos, 2003:274).

Garcia dos Santos compreende o ciborgue, tal como concebido por Haraway, como sendo o último elo na linha evolutiva, seguindo um ordenamento de macaco–homem– ciborgue. Ora, parece que se configurarmos o ciborgue como uma evolução do homem, ser ciborgue seria uma nova concepção do humano, ao passo que se considerarmos o ciborgue como estranho, cada vez mais ele se afastará da noção de humano, podendo se inserir na categoria dos monstros. Parece que, afastando o ciborgue, fica mais difícil dar conta das transformações da Atualidade – ajudadas pelas biotecnologias – e entender as vertigens que abalam o humano.

Ser ciborgue parece ser uma nova dobra do dentro que produz uma nova subjetividade, um devir do humano que podemos assinalar, mas que não podemos controlar. Entretanto, “*as relações de implicação e de hibridação entre homens, máquinas, seres vivos e seres inanimados são tantas e de tamanha envergadura que a própria natureza humana parece posta radicalmente em questão (...)*” (Garcia dos Santos, 2003:270).

Gostaríamos de argumentar que colocar a natureza humana em questão não significa necessariamente o fim do humano. Significa, sim, por em xeque a noção moderna do que é ser humano.

Segundo Garcia dos Santos, Haraway tem um interesse em saber como nossas subjetividades são modeladas por práticas materiais-semióticas que nos identificam em uma ordem zoológica, pois somos formados pelas descrições bio-científicas. Ele afirma que, vista deste modo, a questão é perturbadora. Concebe-se o humano na fronteira do ciborgue e do animal. Além de Haraway apontar para o caráter provisório epistemológico e ontológico das explicações científicas, também aponta para o caráter histórico-cultural, principalmente, da teoria evolucionista. Ela ainda afirma que:

“não somos só nós, os humanos, que nos transformamos em cyborgs: na nova ordem mundial, Gaia, a Terra pensada por Lovelock, e os microrganismo estudado por Margulis, também são cyborgs. Assim, a evolução da vida das células, do homem e da própria Terra, concebida como sistema vivo, se encontra reconfigurada” (In Garcia dos Santos, 2003:281).

3.4. O Pós-Humano

Segundo Garcia dos Santos, além das metáforas dos monstros e dos ciborgues, uma terceira figura que emerge na Atualidade é a do *pós-humano*, trazida sobretudo por Katherine Hayles, que problematiza o que é ser humano, bem como a produção de novas subjetividades. Hayles afirma que o pós-humano é uma construção de um ponto de vista. Na visão pós-humana, teríamos algumas premissas. Em primeiro lugar, o ser humano enquanto um estrato biológico seria somente um acidente histórico. Para além de sua constituição material, dever-se-ia privilegiar sua configuração informacional. Em segundo lugar, a consciência deveria ser compreendida como um acontecimento menor

que busca captar para si o papel principal. Além disso, o corpo seria a prótese original que podemos utilizar, as outras próteses seriam continuações deste processo. Por fim, a partir destas premissas, a idéia do pós-humano concebe o ser humano como perfeitamente capaz de se articular com as máquinas inteligentes, não existindo fronteiras entre a existência corporal e a simulação de computador – organismo biológico e mecanismo cibernético.

Hayles pretende problematizar esta construção do pós-humano realizando um caminho de volta, compreendendo-o a luz da tecnociência e igualmente através da ficção científica. Ela afirma que a cibernética realizou uma proposta de que finalizaria esta fronteira do humano e, ao mesmo tempo, queria que ela mesma fosse uma continuação do humanismo. Hayles aponta que aqui existe uma contradição. Segundo a autora, o humano era a medida quando se pensava em construir uma inteligência na máquina, objetivo da inteligência artificial. Porém, agora, a vida artificial pretende que exista uma evolução, dentro da máquina, da própria inteligência. As novas criaturas se desenvolveriam, sendo elas, ao invés do humano, a medida que serviria como modelo desse processo evolutivo, capaz, então, de reconfigurar o humano.

A computação balizaria a nova visão de mundo. Hayles, então, verifica que homem e máquina se constituem como processadores de informação. O mesmo argumento é defendido por Garcia dos Santos:

“Aos poucos vai então se desenhando uma convergência que faz com que as condições de surgimento da vida sejam as mesmas que propiciaram o surgimento da computação, e que levam os criadores da vida artificial a considerarem que as criaturas são seus códigos, que as células são autômatos ... que os homens são programadores programados, cuja atividade se resume a duplicar em outros meios os mesmos processos que o fazem existir” (Garcia dos Santos, 2003:284).

Sendo a evolução da vida e da computação equivalentes, por estarem resumidas a processarem informação, a compreensão de uma natureza humana é abalada. Para Hayles,

“Os humanos evoluíram através de uma combinação de acaso e de processos auto-organizativos até que atingiram o ponto em que podiam tirar partido conscientemente dos princípios de auto-organização para criar mecanismos de evolução. Eles usaram tal capacidade para construir máquinas capazes de auto-evolução. Entretanto, ao contrário dos humanos, os programas das máquinas não são dificultados pelas restrições de tempo impostas pela evolução biológica e pela maturação física. Eles podem processar centenas de gerações num dia, milhões em um ano, até muito recentemente, os humanos eram inigualáveis em sua capacidade de armazenar, transmitir e manipular informação; agora eles partilham tal capacidade com máquinas inteligentes. Para antever o futuro dessa via evolutiva basta perguntar qual desses organismos, competindo de diversas maneiras pelo mesmo nicho evolutivo, tem condições de processamento da informação para evoluir mais rápido” (In Garcia dos Santos, 2003:285).

O pós-humano seria um conceito para além do ciborgue e para além do humano. Seria outra espécie que competiria com o humano e com o ciborgue de Haraway. Então, esta construção pós-humana irá advir por estar o ser humano condenado a evoluir, programando a sua própria destruição.

Hayles quer saber não se iremos nos tornar pós-humanos, porém que humanos seremos. Para ela, a falta de alternativa se coloca quando temos a visão da questão do humano baseada na desincorporação, que se expressa na idéia de uma informação que perdeu seu corpo. A autora parece indicar um caminho positivo ao afirmar que deveríamos ouvir o corpo e assim encontrarmos uma alternativa para humanos e máquinas se constituírem em uma relação de parceria, sendo complementares. Ela ainda afirma que o pós-humano *“não significa realmente o fim da humanidade. Em vez disso*

assinala o fim de uma determinada concepção do humano (...)” (In Garcia dos Santos, 2003:287).

Segundo Garcia dos Santos, o filósofo inglês Keith Ansell Pearson afirma que tentar sustentar que a tecnologia nos faz menos humanos “*é supor que existe alguma natureza fixa do humano através da qual poder-se-ia medir os excessos da tecnologia, e assim apreciar suas invenções em termos de alguma análise metafísica de custo benefício*” (In Garcia dos Santos, 2003:304). Pearson propõe, para solucionar o impasse da perda da humanidade, que o humano seja compreendido “*como uma singularidade livre, anônima e nomádica que atravessa tanto os homens quanto as plantas e animais, independentemente da matéria de sua individuação e das formas de sua personalidade*” (In Garcia dos Santos, 2003:304).

Parece que temos que pensar junto com as máquinas, não tendo apenas o humano como o principal foco. É necessário pensar o outro enquanto devir. Sem esquecer que este outro é não-humano.

CAPÍTULO 4: PROJETOS BIO-TECNOLÓGICOS: AS NOVAS BIOPOLÍTICAS DO CORPO.

*Chegou um tempo em que não adianta morrer
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem
A vida apenas, sem mistificação*
Carlos Drummond de Andrade

Na Atualidade, segundo Lucien Sfez (1996), a biotecnologia está buscando a regulamentação, a educação ou domesticação dos genes maus, já que a doença, sendo considerada uma desordem que requer um imenso esforço para ser decifrada e ordenada, onera a sociedade, que emprega muitos recursos nesta difícil tarefa. Ele afirma que estamos tentando domesticar o outro interior.

Este estranho interior que devemos transformar ou extirpar está dentro de nós e, portanto, é necessário que o desejo de expulsá-lo venha de nós. Sfez afirma que, no passado, a alma podia escapar à moral, pois, apesar das intenções dos reformadores, os desejos permaneciam ocultos. Porém, a moral do grande projeto é tornada visível e dizível. Ela penetra no interior do corpo ao invés de permanecer exterior a este corpo. Por este motivo, a moral não está mais sujeita a desordens do meio ambiente ou à resistência dos espíritos fortes. Daí Sfez afirmar que a purificação é total.

O inimigo não é aquilo que está do lado de fora das fronteiras e que tratamos de manter no exterior ou de domesticar, um outro selvagem, mas

“(...) este outro está encolhido em cada um de nós, está no interior do corpo, é ele o fomentador potencial de distúrbios, é ele que precisamos desentocar, trazer à luz, analisar e vencer. Ora, este outro está bem escondido e, sabemos, a utopia detesta o escondido, o secreto: tudo deve ser transparente, legível, decifrável. O outro em nós é o incontrolado, aquilo que até então não podia ser mudado, o símbolo da resistência: os genes”(Sfez, 1996:116).

Paul Virílio (1996) acrescenta a toda essa discussão acerca da relação entre corpo e tecnologia a consideração de que não podemos dissociar a questão da técnica do lugar da técnica. Para ele, estamos vivendo em um mundo onde o que predominará será a intra-estrutura, *“já que a recente miniaturização nano-tecnológica favorece agora a intrusão fisiológica, ou mesmo a inseminação do ser vivo pelas biotecnologias”* (Virilio, 1996:91).

Com esta invasão dos corpos pela técnica, o que irá ocorrer – segundo Virílio – será uma expansão das fronteiras. O corpo humano será desterritorizado, perdendo os seus antigos limites para “incorporar” novas e mais amplas capacidades exigidas pela atualidade.

O autor considera que estamos vivendo uma era em que processadores, transmissores eletromagnéticos, chips miniaturizados determinam o ritmo de vida e imprimem uma velocidade extraordinária. Esta velocidade estaria acelerando todos os processos e determinando esta invasão dos corpos para estimular as funções nervosas, a vitalidade da memória ou da imaginação. Estas práticas mnemotécnicas reestruturariam nossas sensações. Retornando ao argumento de Stelarc, pode-se dizer que somente modificando a arquitetura do corpo é que se torna possível reajustar nossa consciência do mundo. Como argumenta Fernanda Bruno,

“Quando nos colocamos a questão acerca da experiência que teremos desse corpo, como interioridade, podemos perceber que ele se torna cada vez mais problemático, isto é, menos natural, habitual, familiar. Já dissemos que, até há pouco tempo, o interior do corpo era concebido como um espaço que, em vida, era inviolável, um espaço fora do alcance da visão e da ação direta. Mudava-se a aparência dos corpos, seus gestos, comportamentos e, ainda que ingeríssemos remédios ou realizássemos intervenções cirúrgicas, essas ações sobre o corpo visavam recompor o seu estado natural. Hoje, parte das técnicas intra-corporais prometem não apenas cumprir o papel de

próteses que visam reparar as funções normais, mas ampliá-las, estimulá-las, transformá-las ou mesmo criar novas funções. ” (Bruno, 1999:104).

O homem da Atualidade, para Virílio, seria o “homem excitado”. Além da proliferação, através das práticas nutricionais, de excitantes e de estimulantes químicos consumidos por este homem, ele está sendo invadido por estimulantes técnicos que modificarão o seu comportamento, com implicações no modo de vida contemporâneo. Homem superexcitado, possuidor dos novos tecnoimplantes, seria uma mistura do técnico e do vivente, esta “(...) *heterogeneidade orgânica não sendo mais a de um corpo estrangeiro acrescentado ao próprio corpo de um paciente, mas a de um ritmo estrangeiro suscetível de fazê-lo vibrar uníssono com a máquina*” (Virílio, 1996: 94).

Virílio acredita que estaria havendo uma inversão. A lei do menor esforço está sendo substituída por esta aceleração constante da técnica, facilitando a vida do indivíduo, através da diminuição das fadigas musculares, economia do cansaço por esforço físico. Então, estaríamos assistindo a uma troca da passividade humana – resultado de conforto gerado pelo uso dos transportes e das transmissões instantâneas – por uma excitabilidade dos reflexos e estímulos deste novo homem, através das técnicas que agem diretamente no interior do corpo humano alterando a idéia de um corpo próprio, que agora é povoado pelas biotecnologias: “*A miniaturização acaba significando poder; o pequeno não é belo: tal como ocorre com os mísseis ele é, sobretudo, perigoso*” (Haraway, 2000:48).

Virílio cita os argumentos de Nietzsche, onde este fala em Zaratustra, ao se referir aos desejos dos novos homens que necessitam, para um novo fim, também de um novo meio, quero dizer, de uma nova saúde, mais forte, alerta, alegre, firme e audaz que todas as saúdes até agora. Segundo Nietzsche, o homem futuro necessitaria antes de

tudo de uma “grande saúde”. Nietzsche continua: “(...) *são necessários homens ‘mais sadios’, perigosamente mais sadios*” (In Virilio, 1996:97). Mais que homens, seriam super homens que teriam como recompensa limites não estabelecidos por ninguém.

Na Atualidade Lucien Sfez (1996) analisa dois projetos – condicionados pela intervenção da tecnologia – que estariam tentando realizar a utopia do que ele denomina de grande saúde: Genoma e Biosfera II.

O projeto Genoma tem a intenção de realizar o mapeamento completo de todos os genes da espécie humana, podendo vir a eliminar genes defeituosos e a aperfeiçoar outros. Biosfera II foi construída no deserto do Arizona: dentro de um grande globo foram postos casas, laboratórios, piscinas, cascatas, hortas, pistas para corrida, jardins, descampados. A intenção era a de reproduzir a Biosfera I, o ambiente em que vivemos. Após dois anos, os participantes perderam 20% do peso, tinham baixas taxas de colesterol, estavam magros e famintos, porém foram considerados em ótimo estado de saúde.

Embora Genoma e Biosfera II pareçam caminhar em sentidos contrários⁹, eles carregam a idéia de fusão desejada do biológico e o ecológico, onde a verdade última estaria na história genética do indivíduo e na história do planeta. Seria necessário purificar tudo que é impuro no indivíduo e na Terra, para melhorar a humanidade e torná-la imortal como o próprio planeta, organismo eternamente vivo, antes da sua destruição cósmica. A tecnociência vai em frente sem se preocupar com as instituições, sendo sua ação norteadada pelo desejo imediato de purificar a humanidade e a Terra – seria somente em um segundo momento que se daria a instituição de um comitê de ética –; isto gerará uma nova medicina, preditiva, contraposta à medicina terapêutica que

⁹ Biosfera II indo para um engrandecimento planetário e o projeto Genoma, através de um materialismo positivista, quer reduzir o homem a seu estoque de genes.

responde a um mal preciso. Agora, tenta-se prever a totalidade de nossa vida e de nossos comportamentos. Sfez então conclui que os dois projetos são, na verdade, um só. Eles fazem parte do projeto maior, a busca pela saúde perfeita ou a “Grande Saúde”.

Projeto Genoma¹⁰, Biosfera II¹¹, Artificial life¹² representam o esforço da humanidade para entender a vida, o “ser humano”. Longe de querer destruir a crença nestes projetos, o que Sfez quer apontar é a compulsão, quase religiosa, em se pensar poder solucionar e encontrar a verdade dos genes (dando a explicação última do “ser humano”) ou entender todo o mecanismo de funcionamento da vida (Biosfera II) – uma ideologia e uma utopia que apontam para uma solução de todos problemas da humanidade, com que ele não concorda.

Para exemplificar a tentativa de purificação dos corpos, com vistas à eliminação das doenças, Sfez utiliza a medicina genética, que estaria realizando um controle social, através da manipulação dos genes ou de drogas químicas. Este controle social acarretaria um controle individual. Os comportamentos desviantes seriam explicados pelos genes. O diabo – o gene mau – estaria em nós.

Sfez (1996) afirma que a biologia molecular parece conter tudo, pois a verdade estaria em nossos genes – sustentáculos da vida. A prescrição seria a nova arma, as doenças hereditárias e a predisposição seriam banidas antes do nascimento. A cura se daria antes da presença dos sintomas. A medicina curativa seria substituída pela preditiva:

¹⁰ Decifrar todo o código genético do ser humano.

¹¹ Recriar a atmosfera do planeta para compreender o seu funcionamento.

¹² Cérebros sem corpos enxertados em computadores.

“O inimigo não está mais no exterior, o inimigo a combater ou a civilizar como o selvagem antanho. Ele está no interior, no humano que quer destruir o equilíbrio do planeta, na cidade, em nossos genes” (Sfez, 1996:31).

O projeto Genoma – cujo objetivo é decifrar a cadeia genética – visa reunir toda a informação codificada nos genes. O corpo é modelado através de seqüências de imagens obtidas por ressonância magnética. Forma-se uma base de conhecimento, com milhões de dados, e apreendem-se todas as suas funções, as doenças reais ou possíveis, a localização dos órgãos, suas ligações.

Este corpo virtual é rico em detalhes e perfeito. Reúne o conhecimento sobre o corpo, porém desprovido das mazelas do corpo vivo, o que Sfez chama de um corpo-conceito, mais complexo e puro que o corpo-carne. Parece não satisfazer mais aos cientistas a sondagem. Eles necessitam de um corpo inteiro, virtual, mais real do que a realidade. O corpo se oferece como sujeito-objeto. Ele é radiografado, auscultado, enxertado, recomposto, visto nos mínimos detalhes.

O tema da visibilidade é também central na análise que Garcia dos Santos (2003) faz do *“The visible Human Project”* (VHP), um homem lançado na internet que se tornou o primeiro humano visível. Um condenado a morte, de idade 39 anos, texano, havia sido executado no ano anterior. Seu corpo foi escolhido para, pela primeira vez, ser integralmente digitalizado. Por ser saudável, foi utilizado como padrão. Em 1995, foi a vez de uma mulher de 59 anos ser exposta na rede. Como se conseguiu esta visibilidade do corpo? Foi alcançada através da anulação da massa corpórea, submetendo o corpo a uma intensa e extremada dissecação. A digitalização de dados faz que este corpo morto seja transformado em várias imagens planas, onde podemos acessá-las uma a uma e sua manipulação não tem limites. Viajamos dentro deste corpo digital, sendo ele um quebra-cabeça que pode ser armado e desarmado, um corpo virtual

que pode ser atualizado de diferentes modos. O escaneamento do corpo, fruto da tecnologia, transforma a idéia que temos do corpo/humano. Catherine Waldby (In Garcia, 2003) diz que o projeto do humano visível passa por uma tentativa de mapeamento da topografia da espécie humana. É uma tentativa de estabilização da unidade biológica – contínua e coerente – numa relação regular de diferença com as categorias de outras espécies. Enquanto o VHP pretende mapear a própria morfologia em nível macroscópico do corpo humano, digitalizando-o e transformando-o em base de dados, o projeto genoma humano (HGP) vasculha a microestrutura da espécie, procurando nas informações genéticas aquilo que determina a formação da morfologia do corpo. Nestes dois projetos, o corpo se torna um arquivo digital ordenado gráfica e espacialmente, manipulável, recuperável através da rede de computadores. O corpo passa a ser entendido como uma base de dados informacionais que determinam o limite do humano como espécie. Os dois projetos transformam o corpo em um arquivo de conhecimento, um arquivo-corpo manipulável, que pode ser ordenado e recuperado a todo instante.

Waldby realiza a seguinte pergunta: qual o projeto destes projetos? Parece ser a de um policiamento entre o que se considera vida humana e não humana, onde a palavra humano, na expressão “corpo humano”, tenta estabelecer um conceito de diferenciação de um mundo natural e a relação que temos com ele. Existe uma vigilância constante demarcando fronteiras entre vida e morte, humano e não humano microbiológico – bactérias, vírus. Esta tentativa de estabelecer os limites fronteiriços do que é ser humano – desta idéia de um corpo humano –, insere, de um certo modo, estes projetos ainda na perspectiva moderna, em um conceito moderno de corpo - a nossa *caixa preta*. Porém, ao mesmo tempo, a navegação por este corpo e o seu escaneamento promove, também,

uma abertura, uma modificação dos limites que, no passado, balizavam a idéia que se tinha dele. Um movimento paradoxal.

A abertura do corpo humano, segundo Waldby, se dá através de um trabalho de tradução, onde a vida é transformada em informação e o organismo em código. A biotecnologia seria a mediação entre o sujeito humano e a espécie, promovendo, também, um corte interno entre estes, posto que a espécie, como recurso, ficaria à disposição do sujeito.

Segundo Garcia dos Santos, o humano estaria sendo atingido em dois níveis: o da espécie, pois as manipulações genéticas poderiam causar o retorno da eugenia; e do indivíduo que, considerado predisposto às doenças e a certos comportamentos, poderia ter suas liberdades individuais desrespeitadas.

Com a abertura do corpo, reconfigura-se a idéia do humano. Garcia dos Santos pergunta se não “*seria o caso, contudo, de indagar se o avanço da tecnociência já não tornou obsoletos os critérios que balizavam a concepção moderna do homem*” (Garcia dos Santos, 2003:265). Ele afirma que profissionais de diversas áreas alertam para esta ruptura e, embora muitos não acreditem no determinismo tecnológico, o que se observa é que o capital globalizado – o aliado da tecnociência, utilizando-se da genética e das tecnologias digitais – desconstrói as concepções tradicionais como a idéia moderna do homem. A medicina pós-humana seria um dos espelhos que refletem a nova configuração do que se costumava chamar de humano.

Enquanto isto, as instituições, governos, comunidades científicas estabelecem discursos confusos, com práticas autoritárias e até totalitarismos, e as comissões de bioética estabelecem compulsivamente medidas normatizadoras. Uma moral sanitária,

chamada por Sfez de politicamente correta, é fundada para preservar a espécie humana de hábitos singulares do indivíduo.

Sfez nos diz que a medicina não foi inventada, obviamente, agora, e que é evidente que a preocupação com a saúde vem de séculos. Porém, as práticas, que eram exploratórias, abertas e empíricas, estão sendo alteradas pelos avanços tecnológicos, alterando conseqüentemente a relação médico-paciente e a relação dos indivíduos com os seus corpos:

“Unem-se a isso legislações complexas visando a determinar em que medida os homens têm direito de dispor de seus próprios corpos e dos de outrem, sem esquecer o direito dos animais e das plantas ou, se preferir, o direito do planeta de sobreviver em sua integralidade” (Sfez, 1996:42).

Lucien Sfez afirma que aquilo que não podia ser mudado, o incontrolado, era o símbolo da resistência, nossos genes. Isto que as biotecnologias tentam hoje controlar, educar, regular.

Para Garcia dos Santos, as biotecnologias estão promovendo uma desterritorialização e não é possível que a decifração do código genético seja dissociada de sua ruptura, o que pode ser evidenciado pela tentativa de se apropriar intelectualmente deste código. Para ele *“a decifração do código genético não se dá como uma ação desinteressada, e sim visa à manipulação”* (Garcia dos Santos, 2000:417). Ele afirma que decifrar e manipular o código genético são articulações que se complementam e caracterizam uma intervenção com riscos imprevisíveis. Segundo ele, a produção de organismos, através das biotecnologias é considerada por especialistas em biossegurança como sendo mais perigosa do que a construção da bomba atômica. Ainda, o controle da proliferação destes microorganismos não é possível e, também, o impacto sobre os outros ecossistemas não pode ser previsto.

Para Garcia dos Santos, a fusão dos fluxos tecnológicos com a revolução biológica e seus processos de informação causou a percepção da importância dessa decodificação.

“Tal compreensão provocou um ímpeto extraordinário na pesquisa biotecnológica e abriu um campo novo para a exploração capitalista, na medida em que possibilitava a apropriação da própria vida no seu nível mais ínfimo, que é o da informação genética” (Garcia dos Santos, 2000:418).

Esta decodificação e rompimento do código da vida – que causa a sua conseqüente desterritorização – pelas mãos das patentes é inserido em uma operação de axiomatização, que tem como objetivo causar a sua reterritorização e inscrição dessa informação, transformando a diferença qualitativa em uma diferença quantitativa e abstrata. Assim é o capital apropriando-se do código primitivo da vida e caminhando para a monopolização da informação genética. Garcia dos Santos cita o exemplo de John Moore, um americano que não conseguiu, através de uma ação na justiça, recuperar a posse de seus próprios fragmentos genéticos.

“A descoberta de que a dimensão molecular da vida pôde ser primitiva até há pouco assusta. Não só porque nos faz ver na vigência dessa dinâmica ancestral como ainda somos primitivos, mas também, e principalmente, porque só nos damos conta disso quando a vida passa a ser desvinculada da terra como socius, passa a ser desterritorializada pela ciência e pela tecnologia e axiomatizada pelo capital ” (Garcia dos Santos, 2000:417).

Hoje, em termos biopolíticos testemunhamos uma preocupação da comunidade científica com o estabelecimento de regras internacionais que se manifeste sobre a técnica do DNA recombinante, sobre a carente legislação da clonagem de seres

humanos e patentes das formas vivas. Em países europeus, organismos superiores tais como os animais domésticos não podem ser patenteados¹³.

O principal risco parece ser as grandes corporações, nações, institutos de pesquisa deterem as patentes dos genes humanos, o que poderia ocasionar um controle sobre a vida e as relações das novas gerações de seres humanos. Uma política eugênica, por exemplo, poderia ser implementada a partir da apropriação dos genes humanos, através das patentes, gerando seres clonados personalizados.

Tudo isto parece estar indicando que, na era biotecnológica, os genes poderão ser o que de mais valioso todas as nações e corporações estarão perseguindo. Exercerão poder sobre a economia global aquelas forças políticas e econômicas que possuem o conhecimento, as patentes ou de alguma forma conseguirem controlar os recursos genéticos do globo terrestre.

Os países desenvolvidos sofrem pressões dos cientistas que não querem permitir o cerceamento de suas iniciativas científicas e, também, das grandes corporações que querem as suas descobertas e invenções genéticas registradas em seus nomes, garantindo assim o direito sobre a propriedade intelectual.

A decodificação do genoma humano carrega junto as expectativas de grandes corporações – especialmente laboratórios farmacêuticos – querendo conseguir ganhos econômicos. Patentando as novas descobertas, estas corporações teriam o poder do estudo, da manipulação e criação de novos organismos, novos medicamentos e cura sobre doenças. Com estas patentes, a comunidade científica que estivesse longe destes laboratórios estaria excluída destas descobertas e do poder gerados por elas.

¹³ A discussão foi aberta pelos Estados Unidos devido ao grande interesse das empresas americanas biotecnológicas em patentear organismos vivos.

Várias serão as questões. Poderemos ter problemas éticos e jurídicos. Poderemos escolher as características dos nossos filhos: sexo, cor de cabelo, cor dos olhos etc. As empresas de trabalho poderão discriminar uma pessoa com propensão a determinada doença e as de seguro se recusarão a cobrir esta pessoa. Um grupo poderá ficar marcado pelo reducionismo biológico e sofrer uma discriminação por suas características genéticas, impossibilitando a valorização individual por fatores não relacionados diretamente ao biológico.

Outro risco é do "biocolonialismo", termo cunhado para dar conta do perigo dos países desenvolvidos que, através das empresas, fundamentam práticas de exploração da biodiversidade – com seu patrimônio genético – dos chamados países em desenvolvimento que são ricos em variedades genéticas, sem que eles se beneficiem de tais descobertas. Haveria o risco de estas nações se tornarem dependente de grandes laboratórios. Existe o risco da alteração do patrimônio genético das próximas gerações e a exclusão das possibilidades do indivíduo utilizar o seu próprio material genético devido às patentes. Os países menos desenvolvidos podem ser subjugados pelos mais desenvolvidos e as pesquisas biogenéticas podem demorar mais se as patentes forem aprovadas, diminuindo a circulação das idéias. A variedade do reino animal e vegetal também pode estar ameaçada na Terra. Produzindo e manipulando os “melhores” organismos e sementes, pode-se estar reduzindo o patrimônio genético sem uma discussão mais ampla.

O Professor Jeremy Rafkin (In Carlluci, www1.jus.com.br/doutrina/texto), da Universidade da Pensilvânia, desenvolve um estudo afirmando que a base da nova economia do que ele chama de “século biotecnológico” possui sete fatores que são o seu sustentáculo econômico.

O primeiro fator é a aquisição do poder de isolar, identificar, e recombinar os genes. Com isso, o material genético será utilizado para exploração econômica específica. O segundo fator é o poder de se patentear os genes, células, tecidos, órgãos, organismos e as técnicas utilizadas para as suas modificações, acarretando a exploração econômica de tais recursos. O terceiro fator vem da globalização do comércio. Nas grandes corporações é fomentada uma ciência bio-industrial que controla a vida, alterando-a, através da agricultura e da medicina. O quarto fator é a configuração de uma sociedade comercialmente eugênica que alterará a espécie humana e que está se estruturando pelo mapeamento dos genes humanos, engenharia genética – óvulos, espermas, embriões – seleção genética, chips de DNA, terapia somática. O quinto fator refere-se aos estudos científicos do comportamento humano que estão baseados na genética e em uma nova sociobiologia, ambos contribuindo para a aceitação destas novas biotecnologias. O sexto fator consiste na possibilidade de os computadores ajudarem a administrar a informação genética, base da economia biotecnológica. O computador possibilitará a fusão entre as tecnologias da computação e genética. O sétimo fator refere-se à constituição de uma nova narrativa global baseada na aquisição destas novas estruturas tecnológicas, que engendra uma nova ordem econômica mundial.

O professor Jeremy Rafkin afirma ainda que:

"(...) procurando impor um sistema uniforme de propriedade intelectual, que vincule os países, conceda às multinacionais livre acesso ao material genético de todo o mundo e que, ao mesmo tempo, forneça proteção aos seus produtos geneticamente construídos, as empresas globais fizeram grande progresso em direção aos seus objetivos, com a aprovação do Acordo sobre Aspectos Comerciais da Propriedade Intelectual na Rodada do Uruguai do Acordo Geral de Tarifas e Comércio (GATT). O acordo , projetado para criar uma estrutura uniforme de

proteção à propriedade intelectual, foi arquitetado em grande parte por uma coalizão de empresas que se autodenominaram Comitê de Propriedade Intelectual (IPC). Entre as empresas participantes, estão as grandes multinacionais do campo da biotecnologia, como Bristol, Myers, Merck, Pfizer, Monsanto e Du Pont." (in Carlucci, www1.jus.com.br/doutrina/texto)

Para Peter Sloterdijk (2000), os próximos acontecimentos envolverão decisões políticas em relação à espécie e teremos, destas decisões, a percepção se as elites fundarão práticas que levem, realmente, em um sentido de sua autodomesticação. Segundo Sloterdijk, o humanismo é um empenho, que se constitui, para retirar o humano da barbárie. Ele afirma existir uma tentativa de desembrutecimento do ser humano. A cartilha humanista possui a crença de que os seres humanos devam receber boas influências, já que o humanismo considera estes seres humanos como animais influenciáveis. Existe uma disputa no ser humano de tendências bestializadoras e domesticadoras ou de outra forma de tendências inibidoras e desbinidoras: *“O que se diz com isso é que a humanidade consiste em escolher, para o desenvolvimento da própria natureza, as mídias domesticadoras e renunciar as desbinidoras”* (Sloterdijk, 2000:19).

Para Sloterdijk, Cristianismo, Marxismo e Existencialismo foram variações do humanismo para não ter contato com a questão da essência do ser humano. Ele nos apresenta uma questão: se o humanismo não foi eficiente em sua tentativa de domesticação do ser humano, o que domesticaria o humano, já que todas as suas tentativas para se autodomesticar levaram-no a experienciar um domínio poderoso sobre todos os seres?

Sloterdijk afirma não estar claro quem educa os educadores. O humanismo se baseia na técnica da domesticação, adestramento e educação e a tese de que o ser humano é criador de seres humanos denota esta perspectiva. Sloterdijk afirma que

Nietzsche percebe além do universo da domesticação, dos homens, nas escolas: *“Ele fareja um espaço no qual lutas inevitáveis começarão a travar-se sobre o direcionamento da criação dos seres humanos (...)”* (Sloterdijk, 2000:40). Nietzsche teria uma imensa desconfiança sobre o humanismo e exemplifica a dominação do humano com as figuras dos padres e professores – como aqueles que se colocam como os amigos dos homens. Ele quer revelar a disputa entre os diferentes projetos de criação e os diferentes criadores.

Sloterdijk afirma que não podemos fugir a estas observações sobre as técnicas que operam nos homens, a domesticação e a criação dos seres humanos. Temos que reconhecer esta domesticação do ser humano como o que foi deixado de lado sem reflexão. A educação humana, seja pelo alfabeto ou por outras formas, sempre foi seleção:

“A própria cultura da escrita produziu até a alfabetização universal recentemente imposta – fortes efeitos seletivos: ela fraturou profundamente as sociedades que as hospedavam e cavou entre as pessoas letradas e iletradas um fosso cuja intransponibilidade alcançou quase a rigidez de uma diferença de espécie” (Sloterdijk, 2000:44).

Segundo ele, não poderemos abdicar do processo de realizar as nossas próprias seleções, caso contrário alguém escolherá por nós.

“É a marca da era técnica e antropotécnica que os homens mais e mais se encontram no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador. Pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder de escolha, e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que de fato se obteve” (Sloterdijk, 2000:44).

A questão de Sloterdijk é que temos de assumir o nosso poder de escolher o que seremos e para onde queremos ir. As pessoas não estarão se posicionando de um modo apropriado se deixarem, após terem obtido este poder de seleção, a capacidade de decisão nas mãos de alguma transcendência, do acaso ou de outros seres humanos, já que “*o homem representa o mais alto poder para os homens*” (Sloterdijk, 2000:45).

Sloterdijk quer alertar para os riscos da reforma genética das características da espécie, da seleção pré-natal e o direito de escolha do nosso futuro evolutivo. Para ele, temos que ter uma postura crítica que nos habilite a influenciar as discussões contemporâneas acerca das biotecnologias que transformarão o corpo e a própria vida.

Autores como Paul Rabinow, Nikolas Rose e Francisco Ortega utilizam o termo *biossociabilidade* – embora com conotações diferenciadas – para se referir a este novo modo de configuração da sociabilidade a partir dos dispositivos tecnológicos de controle da vida.

Segundo Ortega, a noção de biossociabilidade tem como objetivo a descrição e análise das novas formas de sociabilidade resultantes da associação do capital com as biotecnologias e a medicina. Esta biossociabilidade seria uma forma de sociabilidade advinda de grupos de interesse privados que se diferencia da biopolítica clássica, constituindo-se por critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade etc. O indivíduo possui valor e reconhecimento através de critérios que se baseiam em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de sujeito cujo foco é o desempenho físico. O indivíduo tem as suas ações estabelecidas com o objetivo de atingir uma melhor forma física, uma vida longa, um alargamento de sua juventude. É posta em prática uma visão médico-fiscalista que tem como base constantes biológicas, taxa de colesterol, resistência muscular, potência física,

capacidade respiratória, que balizam os critérios para uma análise individual. Na Atualidade, as asceses corporais reproduzem, na subjetividade, as regras da biossociabilidade. O indivíduo é formado se autocontrolando, autovigiando e se autogovernando.

“As aparentes reivindicações biopolíticas dos grupos constituídos na biossociabilidade são, em muitos casos, uma armadilha: o contexto das reivindicações é sempre o dos grupos biopoliticamente organizados, constituídos precisamente por essas tecnologias de governo. É em nome da autonomia dos idosos que fazemos as reivindicações, a mesma autonomia que se encontra na base das próprias tecnologias governamentais. De fato, ganhamos autonomia, mas a autonomia para nos vigiarmos, a autonomia e a liberdade de nos tornarmos peritos, experts de nós mesmos, da nossa saúde, do nosso corpo” (Ortega, 2003:66).

Segundo Paul Rabinow (1999), os pólos corpo e população estão sendo rearticulados em uma racionalidade pós-disciplinar. Ele segue as considerações de Deleuze ao afirmar que as novas práticas estão sendo construídas nos domínios do trabalho e da vida. Em particular, interessa ao autor as práticas de vida, que ele considera como o lugar atual mais potente de novos saberes e poderes. Para exemplificar, cita o projeto Genoma afirmando:

“O projeto Genoma é um projeto técnico-científico em dois sentidos. Como a maior parte da ciência moderna, o projeto está profundamente imbricado com avanços tecnológicos no sentido mais literal, neste caso a confiança em que será inventada uma maquinaria qualitativamente mais rápida, precisa e eficiente se houver dinheiro disponível. Isso já está acontecendo. O segundo sentido de tecnológico é o mais importante e interessante; o objeto a ser pesquisado – o Genoma Humano – será conhecido de tal maneira que possa ser transformado” (Rabinow, 1999:137).

A suposição de Rabinow é que a nova genética deverá não apenas conhecer a vida, mas sobretudo, no movimento de conhecer, intervir e remodelar a vida e a sociedade, promovendo uma revolução muito maior do que aquela causada pela Física. A principal diferença reside no fato de que a genética se implantará em todo tecido social por práticas médicas e por diversas outras, sendo portadora de suas próprias promessas e riscos. Rabinow afirma que *“os projetos eugênicos anteriores foram projetos sociais moldados em metáforas biológicas”* (Rabinow, 1999:143), não estando compromissados com as teorias sérias da biologia. Porém, ele afirma que a nova genética deixará de ser apenas uma metáfora biológica.

“Se a sociobiologia é cultura construída com base numa metáfora da natureza, então na biossociabilidade a natureza será modelada na cultura compreendida como prática; ela será conhecida e refeita através da técnica, a natureza finalmente se tornará artificial, exatamente como a cultura se tornou natural” (Rabinow, 1999:143-144).

Criaremos natureza e produziremos artificialmente uma nova cultura. A aposta é que as novas práticas tecnológicas, ao penetrarem o tecido social, estariam reconfigurando-o, e também à vida, construindo um modelo biológico muito mais potente do que o foi anteriormente. Produzem-se novos corpos, novas subjetividades, uma nova humanidade – saberemos nomeá-la ?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se faz um homem?
Carlos Drummond de Andrade

Foucault nos convida a ter uma atitude limite, um estilo transgressivo de pensar, desafiando os modos de ser e fazer existentes, de tal modo que o novo possa ser liberado (In Healy, 2001). Isto seria uma possibilidade para se avançar realizando o trabalho indefinido da liberdade. Criaremos natureza e remodelaremos corpos, sendo assim, as novas práticas sociais parecem que, ao penetrarem no tecido social alterando-o e também a vida através de uma vertente biológica muito mais potente do que foi outrora, irão reconfigurar o corpo e a idéia que possuíamos deste até hoje, construindo novas subjetividades, auxiliado pelas novas tecnologias.

Foucault pretende saber até que ponto se pode pensar diferente, ao invés de legitimar o que já é sabido. Pensar a liberdade em relação ao que se faz, o movimento pelo qual separamos a si mesmo disto, estabelecer isto como um objeto e refleti-lo como problema. A crítica consistiria em ver que tipos de subjetividades, de liberdades, modos adquiridos, não refletidos, de pensamento e práticas nós aceitamos. Deste modo, ele pretende abrir a possibilidade de que, não mais sendo, fazendo ou pensando o que somos possamos fazer ou pensar diferente. Esta atitude de limite possui um caráter de transformação.

A possibilidade de transformação é aberta pelo reconhecimento da historicização do pensamento e a investigação como uma tarefa de buscar um novo ímpeto necessário para se ir tão longe e o mais amplo possível no trabalho indefinido da liberdade. Imaginar o que nós poderemos ser e promover novas formas de subjetividades.

Interessa-nos aqui este pensamento transgressivo por sua *dimensão genealógica*, coincidente com o percurso que até então vimos desenvolvendo. Sua problematização visa estabelecer as linhas frágeis do pensamento, com a intenção de entender a possibilidade de não mais ser o que é ou como que é não ter sempre sido. Seria dizer que o que nos aparece como uma *caixa-preta* está sendo formado nas confluências de encontros e oportunidades da caminhada de uma história frágil e precária, isto é, inerentemente contingente, e que a razão percebe como uma necessidade e não como construção.

A problematização crítica abre as caixas-pretas, transformando o espaço da liberdade e limites do contemporâneo que foram feitos e que, deste modo, podem ser desfeitos. A investigação genealógica fugiria dessa insistência do atemporal e imutável, passando para as condições contingentes que são historicizáveis, abrindo assim a possibilidade para se refletir sobre entidades antes inegociáveis, tais como: a alma, o homem, o corpo. Se foi feito, pode ser desfeito quando sabemos como foram feitos.

A investigação é um desafio contínuo, luta e provocação que deve ser assumida e renegociada novamente. Luta-se pela desestabilização dos modos fortificados de pensar, com a finalidade de criar espaços de liberdade para emergir novos modos de pensar. Para Foucault, o desafio é produzir a si mesmo, tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração difícil e complexa. Esta atitude de limite pede uma problematização, recusa e transgressão ao pensamento dado. A contestação e a discordância são consideradas primordiais para problematizar a investigação crítica, impedindo assim a adesão a um conjunto homogêneo de suposições dadas. Cada voz deveria se levantar, pois possui um potencial de desafiar o outro e pode ser desafiada pelo outro, estabelecendo uma controvérsia sobre o assunto em questão. Aqui Latour se assemelha

a Foucault, por não aceitar também o fato dado, as caixas-pretas, enfim esta verdade final e inquestionável.

Como então poderíamos conceber, de modo alternativo, o corpo, o humano e suas hibridações e, conseqüentemente, a subjetividade ?

Na Atualidade, entendida como uma sociedade de controle, a vigilância se expande de modo rizomático. O corpo é exposto de múltiplas formas, inclusive nas suas virtualidades, e parecem deixar de fazer sentido as esferas de interioridade e de privacidade que configuravam um espaço de subjetividade próprio à Modernidade:

“Ao espetáculo da vigilância, aos dispositivos de visibilidade e a todo o mecanismo disciplinar moderno corresponde uma subjetividade interiorizada, dobrada sobre si mesma (...) Esta intimidade e esta privacidade, recolhidas numa interioridade, numa profundidade, podem (...) se subtrair e se opor à vigilância, fazendo da relativa ‘invisibilidade’ e ‘privacidade’ da intimidade um lugar de questionamento e liberdade” (Pedro e Bruno, 2004).

Já no cenário atual, argumentam as autoras, as próteses, as drogas lícitas, bem como os dispositivos tecnológicos de visibilidade, ao participarem da construção artificial do corpo e do bem-estar, configuram-se

“(...) como dispositivos artificiais de produção da intimidade e da subjetividade, o que recoloca a questão das fronteiras entre natural e artificial (...) e não podem ser associados à construção de uma subjetividade menos verdadeira ou autêntica” (Pedro e Bruno, op.cit).

Porém, não é possível afirmar que exista uma soberania do exterior. O corpo não é dominado pelo exterior e a tecnologia não deve ser encarada como aquilo que controla nossas vidas. Corpo e tecnologia se agenciam em uma rede de coletivos, e este acoplamento resulta da hibridação entre natureza e cultura.

Pedro (2003) ressalta a polarização que costuma contextualizar os aspectos tecnológicos na Atualidade:

“Ou a tecnologia é vista como etapa de um progresso natural, inevitável, e até desejável, caminhando de mãos dadas com a evolução da ciência – e a tarefa que nos cabe é a de compreender seu funcionamento e seus impactos sobre a sociedade; ou aparece como algo a ser demonizado, na medida em que afastaria o homem de sua verdadeira natureza, corrompendo-o e desviando-o de uma trajetória à qual seria possível, e mesmo desejável, retornar – e, neste caso, a compreensão do ‘objeto’ tecnologia e de seus perigos e riscos deve estar acompanhada de uma constante vigilância, à fim de que certos limites não sejam ultrapassados” (Pedro, 2003:162).

Pedro aponta que estas polarizações se configuram em um determinismo sociológico e em um determinismo tecnológico. No primeiro, a sociedade seria produtora de objetos técnicos e o progresso científico seria um resultado natural dos avanços da sociedade, no outro caso, a tecnologia seria soberana determinando assim as nossas vidas e escapando ao nosso controle. Para Pedro, não está se levando em consideração, nesta discussão na Atualidade, a imbricação entre sociedade e tecnologia, configurando ambas como *caixas-pretas*, das quais nos apropriamos sem ousarmos abri-las. Ao não aceitar este dado, Pedro abre uma controvérsia e propõe escapar destas fáceis polarizações, problematizando esta questão através do coletivo tecnologia-natureza-sociedade ou, como ela diz preferir, sociedade tecnológica.

Compreender esta sociedade tecnológica se constitui em problematizar o seu caráter híbrido, com o objetivo de apreendê-lo e de desafiar os projetos de purificação, que parecem estar sendo abalados na Atualidade.

Então parece que na Atualidade, através de uma rede de acoplamentos, um novo corpo estar se configurando. As fronteiras parecem estar deixando de ser sólidas e se fluidificam pelas/nas redes através dos seus nós. As novas tecnologias intensificam as

velocidades das hibridações e o que parece ficar evidente é que os modernos não conseguem estabelecer uma fronteira tão estanque entre Natureza e Cultura. Estas hibridações entre Sociedade e Natureza, entre humanos e não-humanos caracterizam uma rede de coletivos, onde o corpo hibridado é mais um nó que amplia a rede. Este corpo híbrido, que Donna Haraway denomina de ciborgue, este corpo que pode ser considerado um corpo monstro – por estar diluindo as fronteiras solidamente estabelecidas –, parece estar se configurando como um corpo processual. Ele é, na Atualidade, um “devir corpo”.

Estas hibridações entre natureza e cultura, humanos e não-humanos, esta nova maneira de olhar as hibridações, não tentando purificá-las e sim entendendo-as como uma rede de coletivos que se encontram aliadas as novas tecnologias, engendram transformações decisivas também em nossa subjetividade.

Nikolas Rose (2001) comenta que há mais de vinte anos anuncia-se a “crise do eu”, já que a idéia de um sujeito interiorizado, individualizado, estável, unificado, universal, totalizado, totalizante não é mais aceita e, em seu lugar, aparecem expressões para dar conta de uma realidade social da Atualidade – subjetividade distribuída, socialmente construída, dialógica, descentrada, múltipla, nômade, situada, subjetividade escrita na superfície do corpo, produzida pela linguagem, entre outras.

Segundo Rose, Deleuze possui uma boa proposta, para podermos pensar a subjetividade, instrumentalizando conceitos, tais como rizoma, dobra, linhas de fugas, devir¹⁴, entre outros, que viriam para descaracterizar essências, buscando entender a subjetividade como uma produção que possui um movimento contínuo. O “eu” ou sujeito perderia o caráter estável, contínuo, possuidor de uma essência, de contornos

¹⁴ Para uma consideração mais aprofundada destes conceitos, ver DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1995-1997) Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia (vols 1 a 6). São Paulo: Ed. 34.

definidos e, assim, a subjetividade adquiriria um caráter heterogêneo, múltiplo sendo caracterizada por uma fluidez. Deleuze tenta criar uma genealogia anterior aos processos de unificação, de racionalização. A subjetividade é analisada em um momento anterior à individuação, ao dado, antes que a caixa-preta se feche, antes da solidificação de termos como substâncias e sujeitos. O “eu” é o resultado de uma operação que sempre se produz na exterioridade dele, sua interioridade é extravasada em contato com o exterior. Não haveria uma identidade do “eu” e sim uma multiplicidade. O “eu” seria uma dobra do exterior. “(...) *o lado de fora, mais longínquo que todo o mundo exterior, é também mais próximo que todo o mundo interior*” (Deleuze,1995:126).

O mais interessante nesta proposta é que a constituição do “eu”, de ser humano, se daria pela configuração de vetores de intensidades diferentes que se cortam, linhas de forças que tomam forma nos entrelaçamentos entre órgãos e artefatos, seres humanos e espaços, entre indivíduos e instituições. Compreender o processo de subjetivação como dobra implica em *abrir a caixa-preta*, o molecular, fragmentado, incerto, mescla de humano e não-humano que se hibridam, realizando um processo de construção e desconstrução contínua. O “eu”, o ser humano, o corpo perdem, assim, as suas supostas identidades. A caixa-preta é aberta e vasculhada em diferentes níveis, em todas as suas conexões e possibilidades.

Neste trabalho, tivemos como objetivo realizar uma pequena genealogia do corpo, tomando-o como uma interessante caixa-preta a ser aberta e problematizada. Nosso propósito foi desconstruir a concepção natural de corpo, puro de qualquer artifício, que durante muito tempo norteou nossa humanidade e, conseqüentemente, nossa subjetividade. No caminho que levou da Modernidade à Atualidade, procuramos

acompanhar, na rede de acoplamentos entre humano e tecnologia, os processos que levaram à sua produção, hoje, como um objeto híbrido. As pesquisas e projetos desenvolvidos em diferentes campos na Atualidade figuraram como possibilidades de descentramento do que entendemos por Modernidade, sendo as novas tecnologias um fator singular para nossa compreensão atual do corpo, do humano, da subjetividade.

Para realizarmos a desconstrução da idéia moderna de corpo, exploramos conceitos, tais como: o do monstro e as vertigens que abalam a humanidade do corpo; o ciborgue, este ser que confunde as fronteiras entre humano e tecnologia. Exemplificamos alguns dos projetos bio-tecnológicos, em que as novas tecnologias invadem o corpo, assim como também o “empurram” para fora de si; e, por fim, discorremos sobre os novos dispositivos de biopoder, com os novos projetos e as novas práticas que irão alterar a idéia de um corpo humano. Acreditamos que esta pequena genealogia possa contribuir para tentarmos entender esta nova idéia de um corpo que sempre esteve hibridado com as tecnologias, porém que tem suas hibridações intensificadas e ampliadas pelo poder e velocidade destas novas tecnologias.

Neste cenário de grande potência tecnológica, paradoxalmente não somos capazes de prever, com precisão, como poderão ser as futuras atualizações do corpo. Sabemos que a rede possibilita infinitas conexões e este novo corpo, hibridado e configurado na relação com as novas bio-tecnologias, pode ampliar seu leque de opções. Esta configuração híbrida é capaz de definir novas subjetividades e, certamente, redefinir o que até hoje costumávamos denominar de humano. Não, não sabemos o que pode o corpo, mas ao que parece, ele pode muito.

“O Corpo”

Atire no meu peito
Bem no meu peito e tenha a certeza que estou morto

Se não lhe parecer perfeito
Esse ato torto
Atire na cabeça
Faça que ela esqueça
A vida
Não pense ser possuída
De sabedoria
Não divague com filosofias
Teoremas de Lacan
Não acorde de manhã
Pensando nas contradições que aponta Hegel
Nem Einstein contado por Carl Sagan
Nem as neuroses que falou Freud
Enquanto bebe um copo de Toddy
E pensa na prata de todos os dias
Não deixe a cabeça pensar na história
Na vida insatisfatória
Nem nas noites com as vadias
Atire na cabeça
Arrebente este peito de aço
Faça que o corpo padeça
E se, por espasmos, ele estremeça.
Por favor, quebre seu braço.
Não deixe que nada nele se mexa
Pois ele pode tentar vencer pelo cansaço
(**Evandro Lessa**)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BAUMAN, Z. (1998) O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (1999a) Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (1999b) Globalização: As conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (2001) Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BRUNO, F. (1999) Membranas e interfaces. In: VILLAÇA, N; GÓES, F.& KOSOVSKI, E. (Org.). Que corpo é esse? (Novas perspectivas). Rio de Janeiro: Mauad, pp.98-111.

_____ (2001) Fronteiras do Humano: a questão da técnica na sociedade comunicacional contemporânea. Tese (Doutorado em Comunicação Social) Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COHEN, J. J. (2000) A cultura dos Monstros: sete teses. In: DA SILVA, T.T. (Org.). Pedagogia dos monstros. Belo Horizonte: Autêntica, pp.23-60.

DA SILVA, T. T. (2000) Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a diluição do humano. In: DA SILVA, T.T. (Org.). Antropologia do ciborgue – as vertigens do pós – humano. Belo Horizonte: Autêntica, pp.10-17.

DELEUZE, G. (1992) Conversações. Rio de Janeiro: Editora 34, pp.209-227.

DELEUZE, G. (1995) Foucault. São Paulo. Editora Brasiliense.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1995-1997) Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia (vols 1 a 5). São Paulo: Ed. 34.

- DOMÈNECH, M., TIRADO, F. & GÓMEZ, L. (2001) A Dobra: Psicologia e Subjetivação. In: DA SILVA, T.T. (Org.). Nunca Fomos Humanos - nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 111-136.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. (1995) Michel Foucault – uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. (1983) Vigiar e Punir. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- _____ (1993) Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____ (1999) (aula de 17 de março de 1976). Os Anormais. São Paulo. Martins Fontes. pp, 285-315.
- _____ (2001) (aula de 22 de janeiro de 1975). Os Anormais. São Paulo. Martins Fontes. pp, 69-95.
- FRIDMAN, L. C. (2000) Vertigens Pós-Modernas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- GIL, J. (2000) Metafenomenologia da monstruosidade: o devir monstro. In: DA SILVA, T.T. (Org.). Pedagogia dos monstros. Belo Horizonte: Autêntica, pp.165-183.
- GUENANCIA, P. (1991) Descartes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ltda.
- HAGERTY, K.D. & ERICSON, R.V. (2000). The Surveillant Assemblage. In: British Journal of Sociology, vol 51 (4): 605-622.
- HARAWAY, D. (2000) Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: DA SILVA, T.T (Org.). Antropologia do Ciborgue – as Vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 37-129.
- HARDT, M (2000). A Sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (org). Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica. São Paulo: Editora 34, pp.357-373.
- HARDT, M. & NEGRI, A. (2001) Império. Rio de Janeiro: Editora Record.
- HEALY, P. (2001) A ‘Limit Attitude’: Foucault, Autonomy, Critique. In: History of The Human Sciences, vol 14 (1): pp. 49-68.

- KUNZRU, H. (2000) Genealogia do Ciborgue. In DA SILVA, T.T. (Org.). Antropologia do ciborgue - as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte. Autêntica, pp. 131-139.
- LATOUR, B. (1994) Jamais fomos modernos. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2000) Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. (2001) A Esperança de Pandora. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- LATOUR B., SCHWARTZ C. & CHARVOLIN (1998) Crise dos meios ambientes, desafios às ciências humanas. In: ARAÚJO, H.R (Org.). Tecnociência e cultura: ensaio sobre o tempo presente. São Paulo: Estação Liberdade, pp. 91-125.
- LE BRETON, D. (2003) Adeus ao Corpo: In: NOVAES, A. (Org.) O Homem-Máquina. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 123-137.
- NAJMANOVICH, D. (2001) O Sujeito Encarnado. Rio de Janeiro: DP&M.
- NOBRE, J. C. A. & PEDRO, R. M. L. R. (2002). Dos sólidos às redes: algumas questões sobre a produção de conhecimento na atualidade. In: Documenta EICOS, vol. 12 e 13: pp.43-56.
- OLIVEIRA, L. A. (2002) Valores Deslizantes: Esboço de um Ensaio sobre a Técnica e Poder. In: NOVAES, A. (Org) O Averso da Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, pp.191-227.
- _____. (2003) Biontes, bióides e borgues. In: NOVAES, A. (Org.). O Homem-Máquina . São Paulo: Companhia das Letras, pp.139-173
- ORTEGA, F.(2003). Práticas de Ascese Corporal e Constituição de Bioidentidades. In: Cadernos Saúde Coletiva, 11(1): 59-77.
- PEDRO, R. M. L. R. (2003) Reflexões sobre os Processos de Subjetivação na Sociedade Tecnológica. In: MACHADO, J. A. (Org) Trabalho, Economia e Tecnologia: novas perspectivas para sociedade global. São Paulo: Editora Tendenz e Práxis, pp.161-180.
- RABINOW, P. (1999). Antropologia da Razão. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

ROUANET, S.P. (2003) O homem-máquina hoje. In: NOVAES, A. (Org.). O Homem-Máquina. São Paulo. Companhia das Letras, pp. 37-64.

ROSE, N. (2001). Inventando nossos eus. In: DA SILVA, T.T. (Org.). Nunca Fomos Humanos - nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 138-204.

SANT'ANNA, D.B. (2002) Transformações do corpo – controle de si e uso dos prazeres. In: RAGO M; ORLANDI L.B & VEIGA-NETO, A (Org.). Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Netzschianas. Rio de Janeiro: Editora DP & A, pp, 99-110.

SANTOS, L. G. (2003) Politizar as novas Tecnologias – impacto sociotécnico da informação digital e genética. São Paulo: Editora 34.

_____ (2000) Código Primitivo-Código Genético: a consistência de uma vizinhança. In: ALLIEZ, E. (Org.) Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo. Editora 34, pp.415-420.

SFEZ, L. (1996) A Saúde Perfeita - crítica de uma nova utopia. São Paulo: Edições Loyola.

SIBILIA, P. (2002) O Homem Pós – Orgânico: Corpo, Subjetividade e Tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

SLOTERDIJK, P. (2000) Regras para um Parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo. Estação Liberdade.

TUCHERMAN, I. (1999) Breve história do corpo e de seus monstros. Lisboa: Edições Vega.

VÁRIOS (1987) Galileu, Descartes e o Mecanismo. Lisboa: Gradiva Publicações.

VIRILIO, P. (1996) A Arte do Motor. São Paulo: Estação Liberdade.

Textos Eletrônicos:

PEDRO, R. & BRUNO, F. (2004) Tecnologias do Espetáculo e Intimidade na Rede. Artigo disponível no endereço eletrônico

http://www.cibersociedad.net/public/comunicacions/46_4rhr.rtf

Acesso em 04 de janeiro de 2005.

CARLUCCI, N.V Biotecnologia e bioética. Artigo disponível no endereço eletrônico <http://www1.jus.com.br/doutrina/texto>. Acesso em 11 de novembro de 2004.

SCHILLING, V. Renascimento e os novos mundos (a mudança de mentalidade). Artigo disponível no endereço eletrônico <http://www.educaterra.terra.com.br>. Acesso em 11 de novembro de 2004.

Literatura:

Drummond de Andrade, Carlos (1978) Antologia Poética. 12ª edição. Rio de Janeiro. Editora José Olympio.