

Do corpo monstruoso ao mito do ciborgue: Os processos de construção de identidade e diferença no ocidente¹

Fátima Cristina Régis Martins de Oliveira

Professora da Faculdade de Comunicação Social da UERJ e Doutora em
Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ

22

“Os monstros que espreitam mudam de forma com a história do saber.”
Michel Foucault, A ordem do discurso

23

Enquanto ratos de laboratório tentam conquistar o planeta nos desenhos animados, no mundo real os cientistas criam camundongos com enxertos de orelhas humanas nas costas. Os filmes mostram a Humanidade ameaçada por ciborgues exterminadores, e as manchetes de jornais estampam a vitória de um computador sobre um campeão de xadrez. Os monstros parecem ter escapado da ficção e invadido nossas revistas científicas, programas educativos e laboratórios mais bem conceituados². E o mais surpreendente: nós nos sentimos à vontade com eles.

Essa banalização de corpos monstruosos — que a ciência denomina híbridos — instiga-nos a compreender as mudanças de nosso tempo, nas quais o deslocamento do sentido de monstruoso parece articular-se inextricavelmente com as noções de crise do corpo e perda de referência do humano.

A categoria de monstro se articula aos processos de construção de identidades e diferenças culturais. Buscando ordenar, dar sentido à realidade à sua volta, cada cultura cria seus mitos, crenças, regras e identidades. Esta construção ocorre a partir da comparação e conseqüente verificação de suas diferenças com as outras culturas. Vernant afirma que se o mesmo permanecesse voltado sobre si, não se conheceria o outro e não seria possível a construção de identidade de uma civilização. O outro é, portanto, “elemento constituinte do mesmo, condição da própria identidade” (1991, p. 31).

Nesse palco de construção de identidades e diferenças, a comunicação e o corpo desempenham papéis principais. A comunicação é ela própria um mecanismo de identificação. Permite atenuar as diferenças entre os indivíduos de uma cultura, criando vínculos e mediações simbólicas que organizam as alteridades internas. O corpo é constituinte e constituído pela identidade cultural que lhe reveste com significações e valores próprios de cada cultura. No Ocidente, desde a Grécia Antiga, os conceitos de perfeição, estabilidade e unidade autorizaram a criação de um modelo de corpo ideal (mesmo) a partir de suas diferenças com o corpo monstruoso (outro).

A palavra *monstrum* (do Latim *monstrare*, mostrar, advertir) quer dizer áugure, aquele que adverte os homens contra as desgraças. Os animais ou seres humanos que nascem portadores de alguma malformação costumam ser considerados avisos divinos de futuras desgraças.

O monstro assume uma função pedagógica: demonstra o que pode acontecer se aproximarmos demais deuses, homens e animais sem os rituais e sacrifícios apropriados. O corpo monstruoso é híbrido: reúne coisas de naturezas distintas (divindade/homem, animal/homem); aproxima seres que por suas formas e características deveriam permanecer separados. “O monstro não

está fora do domínio do humano: encontra-se no seu limite”(GIL, 1994, p.12). Indica até que ponto é possível modificar-se sem perder a própria humanidade. Por isso o corpo monstruoso é sempre marcado pelo excesso, é um corpo ao qual sobra ou falta alguma coisa, sendo a falta ela mesma uma aberração e, portanto, um excesso.

A categoria do monstro permite criar identidades *interculturais*, que diferenciam os grupos sociais, e identidades *intraculturais*, que distinguem seres dentro de um mesmo grupo a partir de categorias de gênero ou natureza diferentes.

Este artigo busca compreender como as mudanças em nossos modos de pensar os monstros referem-se ao questionamento de nossa própria humanidade diante dos hibridismos (junção de seres de naturezas diferentes) e metamorfoses (mudanças de forma) propiciados pelas associações cada vez mais frequentes entre DNA e silício. Para isso, aborda sucintamente o modo como a sociedade ocidental construiu suas identidades a partir dos critérios de classificação do corpo monstruoso em três momentos distintos da história: a Grécia antiga (cultura mitológica), a Modernidade e a sociedade contemporânea.

O IMAGINÁRIO DO MONSTRUOSO NA GRÉCIA ANTIGA: OS MONSTROS ESTÃO ENTRE NÓS

A mitologia grega constrói o princípio de identificação do corpo humano a partir de suas diferenças com os deuses e os animais.

Embora antropomórficas, as divindades gregas “não são pessoas tendo a unidade de um ser singular, bem individualizado, tendo uma forma de vida interior e espiritual. Os deuses gregos são potências, não pessoas” (VERNANT, 1992, p. 94). Os deuses gregos são híbridos e definidos como imortais em oposição aos homens, delimitando assim a efemeridade do ser humano.

A divisão entre humano e animal representa a separação entre a cultura e a natureza, o cultivado e o selvagem, o civilizado e o violento. A animalidade associa-se ao descontrole (*hybris*) e à falta de regras.

O descontrole não é um valor desejável pelo cidadão grego, que enfatiza a importância da soberania sobre si mesmo e a temperança ou superioridade em relação aos apetites e prazeres. O domínio sobre os prazeres pode ser entendido como oposição ao descontrole animalesco de se deixar conduzir pelos instintos do corpo. O homem grego, portanto, valoriza os belos corpos e o domínio sobre estes para que sejam capazes de governar os outros.

O modelo de corpo grego é o do cidadão adulto. Desta forma, o estrangeiro, o bárbaro, o escravo, a mulher ou o jovem são pensados na categoria de diferente, e suas imagens invariavelmente são deformadas. Entretanto, dois deuses do panteão grego permitem a assimilação desses *outros* na dinâmica social grega.

DIONISO E ÁRTEMIS: ALTERIDADES GREGAS

A alteridade dentro do corpo social é simbolizada pelo deus Dioniso (que representa o outro dos deuses) cujas celebrações têm lugar garantido no seio social. Nas festas dionisiacas não há restrições aos apetites e prazeres. São marcadas pelo excesso e descontrole.

O estrangeiro é representado pela deusa Ártemis que, assimilada pelos gregos, possui importante papel social. Ártemis conduz os rituais de passagem dos jovens de modo que alcancem sua verdadeira identidade social. As moças investem-se na condição de esposa-mãe e os rapazes, na de cidadão-soldado (VERNANT, 1991, p. 21). Ártemis conduz os jovens das margens ao centro, do lugar do outro ao território do mesmo, garantindo sua integração social.

Independente da variedade de suas formas, todas as figuras de alteridade são assimiladas na Grécia. Seja na figura do jovem que será iniciado; na do estrangeiro cujas trocas serão absorvidas e até mesmo nas alterações que se produzem no corpo social com o passar das gerações. O outro produzido no exterior ou no seio social é incorporado à cultura grega.

Qual é então o lugar do monstruoso na Grécia?

O monstro é o ser radicalmente diferente do homem grego: o outro do homem.

GÓRGONA: O OUTRO ABSOLUTO

As Górgonas - Esteno, Euríale e Medusa - são figuras mitológicas que não se classificam no reino dos deuses, dos humanos ou dos animais.

A plasticidade das Górgonas caracteriza-se pela facialidade - é sempre representada de face e de frente para o espectador - e pela monstruosidade - sua figura sempre associa o humano e o bestial misturados de maneiras diversas.

A face de Górgona assemelha-se mais a uma careta do que a um rosto. Sua desfiguração exprime uma monstruosidade que oscila entre o horror e o grotesco. À representação de Górgona adiciona-se ainda os gritos e uivos guturais, o brilho intenso da cabeça e dos olhos, o ricto e o bater dos dentes. O monstruoso tem ainda a característica de só se mostrar de frente, num confronto direto onde devido à sua fascinação, corre-se o risco de nele se perder (VERNANT, 1991, p. 38-48).

As caretas e deformações faciais da Górgona remetem-se à esfera dos gestos intensivos, sem finalidades. Isto vai de encontro a dois valores cruciais dos corpos gregos: a estabilidade e o momento oportuno (*kairós* - o melhor momento para agir). A gestualidade pura, sem fins, e, portanto, sem significado pré-definido, é uma afronta aos gregos.

Uma bela ilustração extraída de *A morte nos olhos* (VERNANT, p.71-75) é o mito da flauta, inventada por Atena para simular os sons das Górgonas.

Tocando a flauta, a face da deusa deforma-se à maneira de Gorgó. Esta *mimesis* não é simples imitação, mas uma forma de assumir a máscara do personagem que se imita. Posteriormente, Aristóteles recusará o uso da flauta não apenas pelas deformações que provoca, mas também porque impedindo a utilização da palavra, a flauta se opõe à necessidade de instrução. A flauta, tal como o gesto, corta a palavra e não se endereça a nenhum fim, exceto à musicalidade que transporta.

De acordo com Vernant:

“A imbricação do que normalmente está separado, a deformação estilizada dos traços, a transformação do rosto em careta traduzem o que denominamos a categoria do monstruoso, entendida em sua ambivalência entre o terrificante e o grotesco, com a passagem e oscilação de um a outro” (1991, p. 102).

O intolerável para o homem grego não é a diferença do outro e nem mesmo as misturas em si, uma vez que seus deuses são híbridos. O que inquieta o homem grego é a capacidade de transformação contínua, de metamorfose do outro. A grande inquietação traduz-se pela condição totalmente distinta de seres aos quais não se misturam deuses, homens ou animais. Os seres aterrozzantes são aqueles cujos movimentos não cessam, ou não se dirigem a um fim; são os seres que só em olhar para eles, pode-se assumir sua máscara, pode-se deixar de ser o que é, perder a própria humanidade.

HUMANISMO MODERNO: OS MONSTROS ESTÃO DENTRO DE NÓS

A partir do Iluminismo, o homem passa a ser entendido como um ser dotado de razão e capaz de administrar a si próprio e a sociedade, sem a tutela de um ser superior.

O Iluminismo baseou-se nas leis da física de Isaac Newton. Se estas prescrevem a racionalidade da natureza, a natureza humana também deveria ser regida pela razão. A Modernidade, portanto, estende ao sujeito humano os mesmos princípios de estabilidade, unidade, equilíbrio e permanência que caracterizavam a natureza. O sujeito do humanismo moderno é aquele que está totalmente presente a si mesmo, auto-suficiente, racional e possuidor de livre arbítrio.

O homem faz parte da natureza, mas sua capacidade singular de pensar, de ter consciência de si e de constituir cultura, distingue-o, concedendo-lhe superioridade sobre os outros animais. É um ser que se constitui como sujeito a partir de sua diferenciação com os objetos do mundo. No entanto, ele é também objeto de conhecimento, o que lhe confere o estatuto de sujeito e objeto, simultaneamente.

Constituído como ser de cultura, ao contrário do sujeito clássico que é um universal (pensa-se em relação ao infinito), o sujeito moderno será individual: terá corpo e história.

Foucault explica que à experiência do homem na Modernidade é dado um corpo que é seu corpo - corpo próprio - cuja espacialidade própria e irreduzível se articula com o espaço das coisas. As fronteiras entre natureza e cultura, e objeto e sujeito, são essenciais para delimitação da espacialidade do corpo próprio e legitimação da racionalidade e superioridade humana. A essa mesma experiência são dadas duas formas positivas: desejo (intensidade própria) e linguagem (capacidade de representar o mundo) que conferem singularidade ao humano. É através dessas formas, atribuídas ao homem por sua finitude - se fosse infinito possuiria e conheceria tudo -, que o ser humano pode aprender que é finito. É por ser finito que o homem pode conhecer (1992, p. 325-327). Cria-se, assim, uma essência humana universal - o ser dotado da faculdade de conhecer - que garante ao ser humano uma posição de comando sobre a natureza.

O ser humano finito e singular delineado pelo Iluminismo, mas que, ao mesmo tempo, possui essência universal e capacidade de conhecer o atemporal, precisará de um corpo “especial” como suporte de sua experiência.

O corpo humano, que possui desejo e linguagem, habita uma cultura determinada pelo tempo (período histórico) e espaço (localização geográfica). Ele não pode ser da ordem da natureza, uma vez que está associado à razão e à cultura. A imagem que se cria do corpo é um artifício cultural, uma idealização. É um corpo cuja carne é investida de cultura e preparada para habitar o espaço social - o corpo do cozido³.

Sobre a imagem de corpo, Miranda afirma:

“o corpo parece ser a representação de algo irrepresentável, que é o limite exterior da representação, e que se apresenta como inquietantemente ‘inumano’. O impensável é justamente que por trás ou dentro está pura carne, rude material orgânico. A carne quando surge é negativamente, como intrusão da *physis* na experiência, como dor ou sofrimento, que abala a estatúria da imagem do corpo” (1997, p. 4).

O conceito de sujeito humanista só pôde ocorrer segundo uma série de exclusões. Primeiro, exclui-se um ser superior da ordem do mundo. A seguir, são excluídos os corpos dos animais e dos humanos pertencentes às, então consideradas, tribos selvagens. Estes são os corpos crus, que não passaram pelo polimento da cultura. Por último, desqualifica-se os humanos ‘diferentes’ no interior da própria cultura.

A Modernidade cria como modelo de identidade perfeita o homem, europeu, branco, heterossexual e racional. Na tradição ocidental, o corpo masculino tem sido associado ao limite, ao estável, ao fixo. O corpo feminino demonstra indiferença aos limites e à estabilidade. O que dizer da menstruação, das transformações provocadas pela gravidez e da indissociabilidade de limites do eu e do outro (mãe e bebê). A mulher associa-se ao incontido, descontrolado, imprevisível, transbordante, mutável. A mulher é o não-sujeito, o outro, o excluído, o monstruoso.

Mas a categoria de monstro não é privilégio do corpo feminino. Shildrick aponta o monstro como qualquer coisa que fuja do curso do natural. Com base no texto *On Monsters and Marvels*, de Ambroise Paré, a autora constata que desde a Renascença os monstros sempre estão relacionados a um afastamento dos parâmetros da razão:

“Sejam eles os monstros da revolução, das impressões maternas desordenadas, da literatura de ficção científica ou dos proto-ciborgues, todos opõem-se aos paradigmas epistemológicos, ontológicos e éticos da razão” (1992, p. 2).

Com os ideais modernos de progresso e de apropriação da natureza em prol da cultura, os outros serão também as civilizações ditas primitivas (indígenas e mitológicas) e os países subdesenvolvidos.

Deste modo, o corpo do sujeito moderno, entendido como uma essência humana universal, constitui uma identidade a partir do reconhecimento da diferença: os negros, os estrangeiros, os animais, os miseráveis e as mulheres.

Diferente dos gregos que assimilavam suas alteridades, os modernos não incorporam as outras culturas. Talvez pudéssemos concluir que pretendiam que sua cultura fosse assimilada pelos outros povos. Ao contrário, parece que com o pretexto de modernizar os outros povos, os modernos impuseram seus padrões culturais, com o objetivo de dominação e não de mistura. As identidades modernas são totalizantes, territorializadas e estáveis.

Shildrick (1992, p.2) aponta que na Modernidade o corpo é o lugar do limite individual, o ponto de interface com o mundo social. Apesar disso, há uma divisão entre o sujeito e o corpo, na qual este último pode trair o eu por ser um lugar além da lógica e da razão. Por isso, a função das disciplinas é a de educar os corpos, torná-los dóceis, produtivos e obedientes, visando à integridade do sujeito e à construção racional da sociedade perfeita. Os corpos dóceis produzidos pelas disciplinas marcam a diferença do corpo civilizado e do corpo selvagem, domesticando as diferenças intraculturais.

Drew Leder (*Apud* Shildrick, 1992, p.3), defende que o pensamento moderno referiu-se ao corpo humano como um corpo ausente - aquele que enquanto saudável - longe de ser consistente e presente, é raramente experienciado. O corpo só se faz presente, impulsionando-se para a consciência, quando é danificado ou adoece. Neste caso, o corpo é percebido e vivenciado como o outro. Simbolicamente, o corpo era associado à ruptura do sujeito.

O corpo é então um empecilho para a instauração do sujeito moderno ideal. Embora necessário como suporte de experiências, o corpo insiste em deixar transparecer as imbricações do homem com a natureza.

É a partir de pesquisas de disciplinas que não poderiam prescindir do corpo que surgiram, ainda na Modernidade, conceitos teóricos que afrontam o equilíbrio e a estabilidade do humano. O inconsciente, de Freud, o impensado de Nietzsche, o alienado, de Marx e o evolucionismo, de Darwin desafiam o

lugar do homem no mundo, tornando impossível a idéia de presença total de si e a divisão natureza/cultura.

Os monstros modernos nos revelam também o outro do sujeito humanista. O monstro é o espectro do mesmo, o outro lado do mesmo. Ameaça não apenas ultrapassar os limites do que é normal, mas dissolvê-los.

Para Shildrick, na Modernidade o monstro está sempre do lado de dentro:

“É o espectro do outro que assombra o mesmo, assegura que a mudança não é apenas possível, mas talvez inevitável” (1992, p. 6).

As suspeitas diante das potencialidades dos hibridismos e das metamorfoses parecem ter sido semeadas nessa época:

“Os monstros significam, portanto, não o “outro” que se opõe, fechado em segurança dentro de seus próprios limites, mas o “outro” dos mundos possíveis, ou das versões possíveis de nós mesmos, ainda não concebidas” (1992, p. 8).

O CORPO MONSTRUOSO NA ATUALIDADE: OS MONSTROS... SOMOS NÓS?!!!

29

Tentando compreender como se constituíram os ideais da Modernidade, Bruno Latour (1994, p. 19-38) pondera que apesar de o homem ser compreendido como sujeito e objeto e, portanto, como um ser entre natureza e cultura, os pensadores modernos definiram limites entre essas duas áreas. Com base nos estudos científicos de Boyle, as leis naturais são transcendentais à ação do homem. Através dos métodos experimentais, os cientistas reproduzem no laboratório as leis da natureza, sob condições absolutamente controladas, o que confere isenção ao cientista e transcendência à natureza. As teorias sociopolíticas de Hobbes referiam-se às convenções sociais, criações do homem. A República de Hobbes é feita exclusivamente de relações sociais. O soberano, criado pelo contrato social, é representante de todos os cidadãos, destituindo a cultura de qualquer transcendência. A separação entre o mundo natural e social permitiu a ampla proliferação dos híbridos.

O Projeto da Modernidade emaranhou-se em sua própria teia devido aos frutos da experimentação que permitia, mas que, simultaneamente, negava as consequências na construção da sociedade. Latour avalia que enquanto surgiam apenas as bombas de vácuo de Boyle, ainda era possível classificá-las em dois arquivos, o das leis naturais e o das representações políticas. Mas quando nos vemos rodeados por embriões congelados, máquinas digitais, baleias equipadas com rádio-sondas, milho híbrido, robôs munidos de sensores, é difícil classificar esses monstros no lado dos objetos, no dos sujeitos ou no meio (1994, p. 26-28).

Na era atual vemos não a consolidação do sujeito humano, cuja essência foi estabelecida pelo humanismo, mas a proliferação dos híbridos.

A desconstrução da identidade do sujeito moderno tornou visíveis as linhas limítrofes entre humanos, animais e máquinas, primeiro passo para seu dissolvimento.

A multiplicação dos híbridos permitiu a ruptura das identidades fixas, estáveis, baseadas na divisão EU e OUTRO, favorecendo a proliferação de identidades instáveis, híbridas, flexíveis e mutáveis.

Podemos destacar dois acontecimentos do século XX que parecem ter possibilitado rupturas de fronteiras *inter* e *intra* culturas. O capitalismo de superprodução - que viu nos corpos monstruosos das outras culturas, corpos consumidores e, em suas minorias sociais, consumidores potenciais de mercadorias específicas; e, o desenvolvimento tecnocientífico em dois campos: das tecnologias biocientíficas (biologia, neurociências, psicologia cognitiva, inteligência artificial entre outras) e das novas tecnologias de comunicação - que têm tornado contígua a linha entre animais, homens e máquinas e possibilitado novas conexões para o corpo.

CAPITALISMO DE SUPERPRODUÇÃO E O CORPO CONSUMO

A expansão planetária do capital parece ter exigido mudanças nas estratégias de relacionamentos interculturais. A lógica atual do capitalismo é muito mais sutil e perversa. O imperialismo do século XIX baseou-se na constatação de que seu modelo era o ideal, justificando sua imposição a todas as culturas. Hoje, o capitalismo vende-se como modelo ideal porque abarca todas as culturas. Em vez de tentar destruir identidades locais e impor valores e hábitos consumistas, tornou-se mais frutífero absorver as diferenças culturais e transformá-las em mercadorias.

Esse processo fornece uma pista de como o multiculturalismo (respeito com as diferenças culturais) e a tolerância com as minorias sociais (respeito com as diferenças intraculturais) podem ser explicados, entre outros aspectos, por uma mudança na estratégia do capital, que entendeu ser mais produtivo abrir espaço para todas as culturas a fim de ampliar e diversificar mercados.

O corpo do capitalismo é o corpo consumo, ou corpo como signo, como prefere Mario Costa (1997, p. 308). É o corpo do *body building*, das academias de ginástica, das próteses e das cirurgias plásticas, das dietas *light* e *diet*. É o corpo que se dá a tocar, cheirar, exibir, que consome e quer ser consumido (tanto no sentido de desejável, quanto no sentido literal - pensemos nos anoréticos). É o corpo que segue as tendências da moda. O corpo consumo parece manter uma idealização que se concretiza no corpo jovem, malhado e saudável.

Virginia Eubanks (1996, p.79) afirma que o Primitivismo Moderno - o uso de tatuagens, *piercings*, *brandings* e *scarifications* - é forma de expressar o rompimento com a pretensa pureza do sujeito ocidental e o descontentamento com a ordem social. É preciso estar atento para o fato de que pendurar argolas no nariz só é forma de resistência se os parâmetros adotados forem os do Humanismo. Talvez estas formas de resistência tresloucadas terminem por reforçar a submissão às estratégias de controle dos poderes dominantes.

HOMENS, ANIMAIS E MÁQUINAS

Na segunda metade do século XX, dois acontecimentos tecnocientíficos permitiram desconstruir as fronteiras e conceitos que sustentavam a experiência moderna e, conseqüentemente, seus modos de subjetivação: o desenvolvimento das novas tecnologias comunicacionais e das tecnologias biocientíficas.

Estas novas tecnologias tornam contígua a linha entre animais, homens e máquinas, ao mesmo tempo em que reconfiguram as noções de tempo, espaço, modos de interação e limites da experiência, rompendo com os modos como pensávamos a subjetividade e suas condições de produção. Este novo cenário embaralha os conceitos de natureza, cultura, ciência e técnica, forçando-nos a nos deslocarmos e repensarmos o homem em suas novas conexões com o mundo.

A natureza humana racional e singular é desafiada de modo inquietante pela sociedade tecnologicamente avançada. As máquinas das últimas gerações tornaram ambíguas as diferenças entre natural e artificial, corpo e mente, orgânico e metálico. Os animais tem sido humanizados pela ciência que descobre seus sentimentos e expressões, e as idiossincrasias de grupos culturalmente estruturados. Os humanos, ao contrário, têm sido “desumanizados”. Cientistas, pensadores e artistas plásticos defendem a total ruptura de fronteiras entre corpos biológicos e mecânicos, engendrando hibridismos e metamorfoses que já permeiam nosso presente e parecem ser a tônica do futuro.

Estudos recentes sobre comportamento animal revelam que outras espécies também desenvolvem cultura. O homossexualismo é prática comum entre diversas espécies de animais, pássaros, golfinhos e girafas. Assim, a articulação entre corpo e cultura e sua interdependência com a finitude, sexualidade e singularidade que caracterizavam a natureza humana e forneciam as condições de produção de subjetivação na Modernidade têm sido desconstruídas.

CORPO: FRAGMENTADO E CONECTADO

Para Richard Dawkins, o código genético é o âmago de todos os organismos vivos. Estes são meros veículos de informação, portadores de genes cujo objetivo primário é a propagação do próprio DNA. Todas as informações necessárias à vida estão no gene. O código genético é precisamente isto: um rio de informações a serem processadas (1996, pref.). Para o autor, o organismo/indivíduo é um mero instrumento dos genes. O ser vivo não se reproduz, é o gene que se replica. O corpo é um mero consenso entre genes.

Se a vida é algo que depende estritamente de um código binário não há nada que a diferencie dos sistemas maquínicos.

As teorias de Darwin humanizavam a natureza e enalteciam os animais, buscando tornar contínua a linha entre humano e animal. Dawkins busca a mesma continuidade, só que esvaziando de moral e subjetividade o humano.

O artista plástico australiano Stelarc constata que o corpo humano é obsoleto, sua estrutura é inadequada:

“Ele não pode dar conta da quantidade, complexidade e qualidade de informações que acumulou; é intimidado pela precisão, velocidade e poder da tecnologia e está mal-equipado para se defrontar com seu novo ambiente extraterrestre” (1997, p.54).

Stelarc propõe que o corpo humano é obsoleto e ausente, não pela tentativa de subestimar a presença da carne como Drew Leder, mas por acreditar que um corpo é projetado para interfacear com o seu ambiente, abrir seus sensores para o mundo (1997, p.54). A pele é uma interface inadequada por não favorecer a comunicação e interação com o exterior.

Para o autor, o corpo não pode mais ser entendido como sujeito, mas como objeto de projeto. Um projeto que vise alterar sua arquitetura o que resulta em ajustar e estender sua consciência do mundo.

DA MENTE À INSTÂNCIA INTENCIONAL

O conceito de intencionalidade é entendido pela filosofia como a:

32

“característica pela qual os nossos estados mentais se dirigem a, ou são acerca de, ou se referem a, ou são de objetos e estados de coisas no mundo diferentes deles mesmos. (...) Intencionalidade não se refere somente a intenções, mas também a crenças, desejos, esperanças, temores, amor, ódio, prazer (...), e a todos aqueles estados mentais (quer conscientes ou inconscientes) que se referem a, ou são acerca do Mundo, diverso da mente” (SEARLE, s/d, p. 17-33).

Em sua proposta de estender aos não-humanos a capacidade de ter intencionalidade, Daniel Dennett cria o conceito de instância intencional, que define como sendo:

“a estratégia de interpretar o comportamento de uma entidade (pessoa, animal, artefato, qualquer coisa) tratando-a como se existisse um agente racional que governasse suas ‘opções’ de ‘ação’ em ‘consideração’ a suas ‘crenças’ e ‘desejos’” (1996, p.27).

Dennett defende que todo sistema que age segundo um fim é um sistema intencional e que existe comportamento inteligente independente de consciência. O mental para Dennett é uma suposição que obriga a interpretar o comportamento do outro e atribuir-lhe intencionalidade. Para este autor nossas mentes evoluíram de mentes mais simples, como por exemplo, as macromoléculas e os sistemas imunológico e metabólico que são organizados de forma auto-reguladora e auto-protetora. Nosso corpo por sua vez é composto por microssistemas (homúnculos), cada um responsável por uma função. Não há soberania do cérebro sobre os outros órgãos. Por esta razão, o autor defende que é preciso supor outros modos de pensamento distintos do nosso.

Antonio Damásio, neurologista português naturalizado americano, propõe-se a pesquisar os fundamentos neuronais da ética. Damásio acredita que sentimentos e emoções estão em relação direta com nossos estados corporais e constituem um elo essencial entre corpo e consciência. Para o autor, nem todas as ações comandadas para o cérebro são deliberadas pelo sujeito. Pelo contrário, a maior parte das ações causadas pelo cérebro constituem respostas simples ao estímulo produzido por um neurônio e transmitido ao outro. Sobre a complexidade do que chamaríamos de pensamento, Damásio escreve:

“À medida que os organismos adquiriram maior complexidade, as ações “causadas pelo cérebro” necessitaram de um maior processamento intermediário. Outros neurônios foram interpolados entre o neurônio do estímulo e o neurônio da resposta, e variados circuitos paralelos assim se estabeleceram, mas isso não quer dizer que o organismo com esse cérebro mais complexo tivesse necessariamente uma mente” (1996, p. 115).

Essas idéias parecem explicar o que tem sido chamado de crise do corpo. A crise é da imagem que revestia o corpo do humano com indumentárias de razão, desejo, linguagem e subjetividades. Ao se retirar essa “pele”, o que sobra é a ‘rude carne’.

33

Miranda destaca que o que há de inquietante na carne é que ela é:

“matéria comum de todos os corpos, dos homens e animais. É essa comunologia, para não falarmos de um comunismo da carne, que permite que possa ser digerida, transplantada, roubada. A carne pode ir de um corpo a outro” (1997, p.5).

No lugar do corpo próprio, surge o que Lévy chama de *hiper corpo*. A virtualização do corpo incita todo tipo de troca. Os transplantes favorecem o intercâmbio entre seres humanos vivos ou mortos. Os implantes e as próteses imbricam os limites entre o vivo e o mineral. O sangue foi desterritorializado e percorre uma rede internacional de corpos. O corpo coletivo modifica a carne primária. “Cada corpo individual torna-se parte integrante de um imenso hiper corpo híbrido e mundializado” (LÉVY, 1996, p.31).

Enquanto a Modernidade singularizava o humano por sua capacidade de pensar e a imagem do corpo articulava-se com o *logos*, na atualidade a tecnologia faz conexões com a carne (*physis*). A engenharia genética e as neurociências trabalham com o biológico, com a matéria. Clonagem, próteses, manipulações genéticas são associações diretas com a carne.

Dawkins, Dennett e Damásio têm em comum a elaboração de conceitos que reduzem as emoções, a consciência, o comportamento e o pensamento, antes instâncias de singularização do humano, a sistemas que processam informações. Dawkins afirma que não há distinção de natureza entre humanos, animais e máquinas. A diferença é de velocidade de processamento.

Mesmo autores menos deterministas não deixam argumentos que permitam preservar a singularidade do humano. John Searle defende a consciência como específica de organismos biológicos, portanto, de todos os seres vivos.

A maquinização do cérebro desqualifica a noção de consciência de si e rompe com o estatuto ontológico do humano. Esvaziado de liberdade de vontade, intensidade e subjetividade, o corpo passa a ser entendido como pura matéria, objeto de experimentação científica.

A discursificação, presentificação e aceitação dos monstros na atualidade parecem apontar não para uma crise no conceito de monstro, mas para as angústias e inquietações a respeito de nossa própria humanidade.

Na arena intercultural, a alteridade não parece mais ser o monstro. Não mais associamos as outras culturas a monstros pré-históricos que precisam ser modernizados. A globalização permite que adereços e hábitos culturais sejam disponibilizados no mercado global para o *corpo consumo*. Nesse âmbito, pode parecer, à primeira vista, que a sociedade ocidental superou o etnocentrismo e se abriu ao multiculturalismo. Este, no entanto, apenas reconhece a existência de culturas distintas. A pluralidade não significa a experiência da multiplicidade. Esta implica a possibilidade de mistura, de junção de opostos, simultaneamente. Com o multiculturalismo, as barreiras de mesmo e outro continuam presentes.

As identidades atuais, fluidas, desterritorializadas, híbridas referem-se apenas a diferenças relativas e não à diferença absoluta (em si mesma). Esta pode ser ilustrada por uma bela afirmativa de Alain Badiou:

“Há igual diferença entre, digamos, um camponês chinês e um jovem funcionário norueguês como entre mim mesmo e qualquer pessoa - qualquer uma, inclusive eu mesmo” (1995, p. 40).

Os processos de subjetividade permitem pensar a diferença absoluta. Nesta perspectiva, o homem pode ser entendido como um ser de possibilidades infinitas, como aquele que tudo pode e nada é. A subjetividade não se fixa a significados e identidades. Permite que os corpos produzam sentidos (e estejam em permanente processo de produção) a partir das experiências que realizam e não por significados definidos por identidades.

A despeito do avanço que o multiculturalismo representa, as experiências de multiplicidade e subjetividade ainda não são comuns hoje.

No seio social, o corpo monstruoso é, para alguns, a própria tecnologia. Não estando presente *fisicamente* em nenhum lugar e podendo estar em todos ao mesmo tempo, o virtual carrega consigo a sombra do monstruoso. Assim o descreve Philippe Quéau:

“A imagem virtual está latente não só no modelo, como também na interação que você pode desenvolver com esse modelo. (...) É uma espécie de hibridação meio monstruosa que não tem igual, até o momento, na história da representação humana.” (1996, p. 120).

Mas esta visão parece ser a dos conservadores que tendem a colocar o novo sob suspeita. Michel Serres é mais otimista: as redes de comunicação realizam os espaços virtuais que antes eram reservados aos sonhos e às representações. No que se refere à interação das culturas pelas redes de comunicação, especula que talvez elas sejam o espaço do *entre*, o local onde se misturam todas as culturas, assim como o branco amalgama todas as cores do arco-íris (s/d, p.16). Para Serres, as redes teriam o potencial de articular multiplicidade e subjetividade.

Do campo do humano surgem as dúvidas mais inquietantes. Diante da humanização de animais e máquinas aos quais são imputados comportamentos inteligentes e reações emocionais, diante da abstração do corpo na realidade virtual e da produção de corpos híbridos e metamórficos, até onde podemos nos transformar e misturar sem perder nossa humanidade? Ainda existe algo que singularize o humano?

Talvez seja esta a razão da aceitação dos corpos monstruosos: ou porque os monstros derrubaram as cercas que traçavam, no imaginário e na prática, os limites do humano; ou talvez porque diante da possibilidade de corpos híbridos e metamorfoseados precisemos nos confortar com monstros cada vez mais aterrorizantes que permitam construir novas identidades.

Em vez de nos confortarmos ou nos conformarmos, podemos pensar o mito do ciborgue como metáfora. Tal como as Górgonas, o Ciborgue impede a fixação de identidades. Donna Haraway define ciborgue como “um organismo cibernético híbrido: é máquina e organismo. Os ciborgues são criaturas simultaneamente animal e máquina que habitam mundos ambigualmente naturais e construídos” (1994, p.243).

O *ciborgue* é uma criatura num mundo pós-gênero sem buscar nenhuma tentativa de integridade orgânica por meio da apropriação das partes em uma unidade que as totalize. Os *ciborgues* não têm história de origem que fundamente e legitime sua existência. Como filhos bastardos (renegados) do militarismo e do capitalismo patriarcal, os *ciborgues* não precisam ser fiéis às suas origens. Eles rompem tanto com as metafísicas ocidentais quanto com suas próprias origens. Estão livres para pôr o pé na estrada.

Haraway considera que seu mito do *ciborgue* refere-se a fronteiras violadas, fusões potentes e possibilidades eficazes que poderiam ser utilizadas como parte da ação política necessária. Mas alerta para o fato de que as possibilidades políticas dos *ciborgues* têm que ser cuidadosamente avaliadas porque revelam potenciais inimagináveis tanto de dominação quanto de liberação. O potencial político dos *ciborgues* pode representar tanto um tipo de imposição final de uma rede de controle total do planeta, um tipo de apropriação final dos corpos numa orgia masculina de guerra, tanto quanto pode constituir um mundo de realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não sentissem medo de seu parentesco com animais e máquinas, nem de suas identidades permanentemente parciais e pontos de vista contraditórios. (1994, p. 250)

Toda inovação tecnológica pode ter seu potencial usado como veneno ou panacéia, como diz Serres (s/d, p. 16). Se por um lado, a total ausência de singularidade dos seres vivos e de intensidade do humano pode engendrar mecanismos de dominação baseados em *quem processa mais rápido?; quem é mais eficiente?* Por outro, as misturas com animais e máquinas talvez sejam positivas por recusar o Humanismo Moderno, assim como a ausência de forma e identidade pode abrir espaço para pensarmos uma ética que privilegie as diferenças, as misturas e as subjetividades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, Alain. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- COSTA, Mario. *Corpo e Redes*. In: DOMINGUES, Diana (org.) *A arte no século XXI - a humanização das tecnologias*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAWKINS, Richard. *O rio que saía do Éden*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- DENNETT, Daniel C. *Kinds of Minds*. New York: Basic Books, 1996.
- EUBANKS, Virginia. *Zones of Dither: Writing the Postmodern Body*. In: *Body and Society*, vol 2, n 3. Londres: Sage Publication, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GIL, José. *Os monstros*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.
- HARAWAY, Donna. *Um manifesto para os ciborgues: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.) *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MIRANDA, José. *A Bragança de. As ligações do corpo*. Rio de Janeiro: Palestra apresentada na ECO/UFRJ, jun. 1997, mimeo.
- QUÉAU, Philippe e SICARD, Monique. *Novas imagens, novos olhares*. In: SCHEPS, Ruth. (org.) *O império das técnicas*. Campinas: Papyrus, 1996.
- SEARLE, John. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- SERRES, Michel. *Atlas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- SHILDRICK, Margrit. *Posthumanism and the monstrous body*. In: *Body and Society*, vol 2, n 1. Londres: Sage publications, 1996.
- STELARC. *Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota*. In: DOMINGUES, Diana (org.) *A arte no século XXI - a humanização das tecnologias*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- VERNANT, Jean Pierre. *A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia Clássica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VILLAÇA, Nízia. *Curso O Imaginário do Monstruoso e o Pós-humanismo*. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1º sem. 1997.

NOTAS

¹Este texto foi apresentado no GT Comunicação e Cultura da VIII COMPÓS (Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação), realizada na UFMG, em Belo Horizonte, de 1 a 4 de junho de 1999.

²A questão da proliferação dos monstros na área científica é aprofundada por GIL, José. *Os Monstros*. Lisboa: Quetzal Editores, 1994.

³As expressões cru e cozido aqui utilizadas são inspiradas no título do livro de Claude Lévi-Strauss, "O cru e o cozido", não mantendo, entretanto, o mesmo sentido dado pelo autor.