

Sexualidade, tecnologia e identidade na era da comunicação total

Fátima Régis
Márcio Souza Gonçalves

RESUMO

A experiência identitária suscitada pelas práticas de sexo virtual é entendida como uma das principais evidências da passagem das identidades modernas (fixas e estáveis) para as pós-modernas (híbridas, fractais). Trata-se aqui de problematizar essa idéia por meio de duas linhas de argumentação: distinção entre conceito de sujeito e práticas de construção de subjetividade; crítica da concepção monolítica da identidade moderna.

Palavras-chave: sexo virtual, novas tecnologias, identidade

ABSTRACT

The experience of identity in virtual sex practices is understood as one of the main evidences of the transformation of modern (firm and stable) identities into post-modern (hybrids, fractals) identities. This article questions this idea following two lines of argumentation: distinguishing between the concept of subject and practices of subjectivity construction; criticizing the monolitical conception of modern identity.

Keywords: virtual sex, new technologies, identity

RESUMEN

La experiencia de la identidad suscitada por las prácticas del sexo virtual es comprendida como una de las principales evidencias del pasaje de las identidades modernas (fijas y estables) para las pos-modernas (híbridas, fractales). Este artículo problematiza esa idea por medio de dos líneas de argumentación: distinción entre el concepto de sujeto y prácticas de construcción de subjetividad; críticas de la concepción monolítica de la identidad moderna.

Palabras clave: sexo virtual, nuevas tecnologías, identidad

No campo das experiências sexuais possíveis, a contemporaneidade nos oferece uma novidade em relação aos momentos anteriores de nossa história: o sexo virtual.

O termo novidade, em nosso tempo assombrado pela onipresença do novo, deve ser esclarecido. Não devemos imaginar uma suposta naturalidade sexual (moderna) da qual o sexo virtual se desviaria articulando, de modo perverso, corpo e tecnologia. Esta é apenas mais uma em uma longa lista de novidades que, em momentos anteriores, permitiram que o corpo se ligasse a aparelhos e instrumentos tecnológicos na tentativa de majorar as experiências de prazer e o gozo físico. Não o amor dos corpos puros sendo atravessado agora pelas máquinas, mas antes diferentes articulações entre corpo e máquina, a atual sendo nova apenas na medida em que a tecnologia é nova. A novidade não é, portanto, a articulação entre corpo, subjetividade e tecnologia - o que sempre houve, dentro e fora do campo da sexualidade -, mas sim a de uma nova forma de tecnologia operando nesses agenciamentos.

O sexo virtual é aquele que se faz por meio da mediação dos computadores, sem que haja encontro físico entre os amantes. Sexo, portanto, restrito ao ciberespaço, onde um parceiro nunca toca fisicamente o outro, onde nenhum encontro face a face ocorre. O sexo virtual pode ou não estar ligado a uma experiência amorosa virtual, a um amor virtual¹.

Assim como no mundo dito real, fora do ciberespaço, pode-se ter o sexo amorosamente, com um parceiro com quem se tem uma relação afetiva ou, simplesmente, sem a presença de amor ou de formas outras de afetividade.

A experiência de sexo virtual ou cibersexo, se utilizarmos os termos como sinônimos, parece apresentar traços singulares relacionados ao tipo de mediação tecnológica em ação. No caso da mediação digital, o fato de o encontro restringir-se ao ciberespaço, a ausência de encontro face a face e de contato com o corpo do parceiro afetam evidentemente a experiência da identidade.

O corpo físico funciona como territorialização que, de certa forma, denuncia alguns traços básicos acerca de seu possuidor: gênero, idade, beleza, meio social (relativamente), entre outros.

Ora, a experiência do cibersexo, por sua própria natureza e pelo tipo de mediação tecnológica envolvida, liberta dessas territorializações corporais abrindo possibilidades, das mais variadas, de invenções e falsificações identitárias. Um homem pode se fazer de mulher, um velho de jovem, um branco pode se passar por negro, e assim sucessivamente. Liberação da territorialidade, libertação da identidade dos grilhões do corpo.

Essa desterritorialização identitária é o principal elemento na articulação dos novos meios tecnológicos de comunicação como agenciadores de novas formas de identidade. O refrão é bem conhecido e envolve não apenas nossos meios de comunicação, mas nosso próprio tempo. Ele proclama em síntese o que se segue.

A identidade moderna se definia territorialmente e apresentava traços tais como estabilidade, fixidez, unicidade, fronteiras bem definidas. Seria como o correlato identitário do sujeito cartesiano ou kantiano. Ora, a Pós-modernidade – em grande parte por efeito das novas tecnologias de comunicação, aliadas ao capitalismo cada vez mais dominante e aos processos crescentes de urbanização – seria o momento de surgimento de novas formas identitárias, cujos traços característicos são o exato contrário dos que definiam as identidades modernas. Tem-se então uma identidade instável, movente, plural, híbrida. Identidade mutante, monstruosa, fractal. No limite, a própria noção de identidade pode ser substituída pela de identificação: desaparece a identidade como algo que se possui (ou que nos possui) e entra em cena um processo ou deriva constante de identificação. Desaparece, portanto, qualquer forma de reificação por mais tênue que seja, da noção de identidade.

Assim, em síntese, a internet, associada a outros processos sociais também amplos, estaria nos levando das identidades Modernas às identificações Pós-modernas. O cibersexo seria um dos pontos mais visíveis dessa experiência de alteração na forma da identidade.

Não nos parece que essa maneira de pensar a experiência da identidade envolvida no cibersexo seja conceitualmente produtiva. Excessivamente simplista, senão simplória, essa argumentação fundada em oposições binárias parece nos afastar de modos mais precisos e percucientes de compreensão da experiência identitária envolvida no cibersexo.

Com o objetivo de encontrar um caminho de investigação diferente, este artigo enfoca duas vertentes que apontam imprecisões recorrentes no raciocínio exposto acima: 1) a indistinção entre o conceito de humano como categoria filosófica e as práticas individuais cotidianas; 2) a simplificação demasiada das experiências cotidianas de produção de identidade na Modernidade.

A primeira desenvolve a idéia de que as identidades fixas e estáveis na Modernidade referem-se à construção do conceito de humano como uma categoria filosófica que visa a destacar a diferença de natureza entre humanos, animais e máquinas. Certamente, essa diferença inspirou o sujeito racional moderno, mas isso não autoriza dizer que toda a produção identitária moderna era fixa, monolítica e territorializada.

A segunda linha de problematização mostra como a Modernidade divide a experiência amorosa em duas correntes (amor burguês e amor romântico) que impedem a suposição de uma identidade moderna única, estável e territorializada. Nesta parte, evidencia-se que na Modernidade já existiam práticas sexuais e sociais instáveis, fluidas e desterritorializadas.

Corpo, identidade e tecnologia

O corpo é um elemento fundamental para os processos de construção de identidades e diferenças sexuais e culturais. 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 os corpos dos animais, dos deuses e das máquinas (outros). Essa produção de fronteiras com animais e máquinas funda a construção da identidade de humano.

Já nos primórdios da Modernidade, Descartes separa corpo (*res extensa*) e mente (*res cogitans*), atribuindo a esta última a singularidade do humano. Segundo o pensamento cartesiano, o corpo humano funciona como uma máquina e em nada se diferencia do corpo dos animais.

A partir do Iluminismo, o humano passa a ser conceituado como um ser que faz parte da natureza, mas sua capacidade de pensar, ter consciência de si e produzir cultura o diferencia e concede-lhe superioridade sobre os outros animais. Essa idealização do humano como sujeito racional e civilizado requer novos investimentos sobre o corpo. O sujeito moderno precisará de um corpo “especial” como suporte de sua experiência.

A imagem que se cria do corpo é um artifício cultural, é uma idealização. É um corpo cuja carne é investida de cultura e preparada para habitar o espaço social. Os corpos dos animais e dos humanos pertencentes às então consideradas tribos selvagens são os que não passaram pelo polimento da cultura.

Sobre a imagem de corpo forjada na Modernidade, Bragança 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 (que é o irrepresentável) 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 estatuária da imagem do corpo (1997, p.4)."

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, onde este último pode trair o eu por ser um lugar além da lógica e da razão¹. Daí a função das disciplinas ser a de educar os corpos, torná-los dóceis, produtivos e obedientes, visando à integridade (e à integração) do sujeito. Os corpos dóceis produzidos pelas disciplinas são produções que destacam a diferença entre o corpo civilizado e o selvagem.

O conceito de sujeito humanista só pôde ocorrer segundo uma série de exclusões. Primeiro, exclui-se 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.

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. É o caso do período menstrual, das transformações corporais e de humor, 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. Para os padrões da razão iluminista, o modelo de identidade perfeita é o homem, europeu, branco, heterossexual e racional. O saber autoriza a hierarquização dos gêneros.

A idealização do corpo humano racional e civilizado traz o ideal de pureza (sem misturas e sem artificios), de integridade do próprio corpo e de impossibilidade de mistura com os corpos animais e os aparatos tecnológicos.

Neste contexto, o sexo torna-se instrumento de uma pedagogização. Trata-se de obter domínio sobre os apetites e os prazeres. O controle sobre o gozo pode ser entendido como oposição ao descontrole animalesco de se deixar conduzir pelos instintos do corpo.

Essa visão racional constrói as fundações do amor burguês (que veremos adiante), mas não exclui os objetos técnicos mediadores de fantasias e práticas sexuais na Modernidade.

A partir da segunda metade do século XX, o desenvolvimento das tecnologias informacionais e das biotecnologias fazem proliferar as técnicas de intrusão sob a pele, de implantes e transplantes que produzem hibridismos entre humanos, animais e máquinas. Essas técnicas colocam em questão a integridade do corpo e a identidade de humano, gerando 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’.

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).

A desnaturalização do corpo incita todo tipo de troca, não apenas entre organismos biológicos. Torna-se possível todo tipo de hibridismos, transplantes e conexões entre seres vivos e mortos, orgânicos e minerais, organismos humanos e animais, componentes orgânicos e maquínicos. 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.

Na Modernidade, o corpo orgânico dava concreitude física e conceitual ao corpo próprio. Era um corpo organizado de modo harmônico, dada a funcionalidade de cada um de seus órgãos e sistemas. Hoje, o corpo é entendido como uma prótese originária, e hibridismos e trocas são promessas de continuidade de vida.

O artista plástico australiano Stelarc (1997) constata que o corpo humano é obsoleto e ausente por acreditar que um corpo é projetado para interfacear com o seu ambiente, abrir seus sensores para o mundo. A pele, como ponto de contato e troca, é uma interface inadequada por não favorecer a comunicação e a interação com o exterior.

As possibilidades de trocas e novas conexões conduzem ao esgarçamento das fronteiras entre interior e exterior. No âmbito da interiorização das tecnologias, temos artefatos cada vez mais miniaturizados e biocompatíveis reconfigurando o espaço interno do corpo e sua relação com o mundo externo. Além dos já usuais marca-passos e placas metálicas conectando ligamentos rompidos, a biotecnologia trabalha no desenvolvimento de implantes e próteses

subcutâneos, como por exemplo, a criação de retinas artificiais usando microchips com capacidade de devolver a visão humana (Cf. KAC, s/d, p. 240).

Essas possibilidades de próteses, implantes, transplantes permitem a ruptura da identidade moderna de humano – fixa, estável, baseada na separação entre o eu (humano) e o outro (animais, máquinas) – favorecendo a idéia de que o humano possui uma identidade instável, híbrida, flexível e mutável.

À medida que a ciência produz seres híbridos (como o rato com uma orelha humana nas costas) e o uso de próteses “concretiza” os cyborgs, aguça-se no imaginário social o desejo de produção de identidades híbridas; rompimentos com a pureza e integridade corporal do sujeito racional moderno.

A revista *Veja*, de 15 de setembro de 1999, anuncia “O americano Erik Sprague, 27, um entusiasta extremo do bod-mod, está firmemente disposto a se metamorfosear em lagarto”. Segundo a reportagem, Erik Sprague tem realizado várias modificações em seu corpo a fim de se tornar um lagarto: implantes de escamas sobre a pele, cirurgia de bifurcação da língua e serragem dos dentes para ficarem triangulares.

Experimentações com o próprio corpo, como a de Erik Sprague, podem fazer parte de um projeto de produção de si mesmo, atestando o vigor das novas tecnologias em favorecer a criação de processos subjetivos singulares. Virginia Eubanks (1996, p. 19) nota 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. Entretanto, essas formas de resistência são rapidamente absorvidas pelo capital e talvez terminem por reforçar a submissão às estratégias de controle dos poderes dominantes. O corpo que se presta a todo tipo de conexão e mistura, também está adequado às estratégias do capitalismo. É o corpo consumo: o corpo do body building, das academias de ginástica, das próteses, das cirurgias plásticas e das dietas light e diet. É o corpo que se deixa tocar, cheirar, exhibir, que consome e quer ser consumido (tanto no sentido de desejável quanto no sentido literal – pensemos nos anoréxicos). O corpo consumo segue as tendências da moda e parece criar uma nova forma de idealização: a do corpo jovem, malhado e saudável; o corpo que se recusa a sofrer a ação do tempo.

Enquanto a Modernidade singulariza o humano por sua capacidade de pensar, e articula a imagem do corpo ao *logos*, a Pós-modernidade maquiniza o corpo e produz tecnologias que se conectam diretamente com a carne. Animais e máquinas deixam de ser as figuras de alteridade mediante as quais construímos a identidade de humano e colocam-se em continuidade com as próprias concepções e possibilidades do humano.

O esmaecimento das fronteiras do humano não autoriza afirmar que toda e qualquer prática com mediação tecnológica implique a construção de identidades híbridas, instáveis e fluidas.

No caso do sexo virtual, a maior parte das experi-

ências possíveis são meras transposições de práticas já disponíveis pelas tecnologias precedentes para a rede. É o caso de fotografias e vídeos transportados de seus suportes originais para os websites e webcams. Já os – onde as fantasias tornam-se possíveis pelo uso de palavras escritas, imagens e voz – podem ser considerados uma versão ampliada (multissensorial) do telessexo. O exemplo em que a mediação tecnológica oferece mais novidade parece ser o do uso da realidade virtual para se obter excitação a distância. Segundo André Lemos (2002, p. 176), no evento *Voyage Cyberméthique*, realizado em 1994, em Paris, pôde-se presenciar a experiência de duas pessoas munidas de roupas com dispositivos sensoriais – uma em Paris e outra na Alemanha – se “tocarem” a distância.

Amor burguês e amor romântico

Podemos complexificar a suposta identidade moderna, na realidade a visão moderna da identidade, e tentar estabelecer de que modo a própria Modernidade comporta em seu interior elementos contraditórios e mesmo não-modernos (se nos valermos das definições correntes de Modernidade).

Para isso, uma pergunta-chave deve ser colocada: como a Modernidade compreendia a sexualidade e, de modo mais geral, o campo do amor?

A Modernidade, grosso modo, cindiu a experiência amorosa em duas vertentes antagônicas. Podemos chamar a primeira de burguesa e a segunda de romântica.

Começemos com o amor e a sexualidade burgueses.

A experiência burguesa é a de uma família cada vez mais nuclear e centrada na figura da criança. O número de filhos reduz-se e, ao mesmo tempo, a qualidade dos

cuidados dispensados aos filhos aumentam e melhoram. Longe do comportamento das mães nobres que entregavam seus filhos a amas-de-leite, as burguesas ocupavam-se avidamente de seus filhos. Lembremos que estamos num ambiente obcecado pela masturbação infantil e pelos males degenerativos que dela podem advir.

Nesse ambiente insípido de ordem familiar, a sexualidade, não sendo intrinsecamente má, deve ser administrada, gerida. Essa boa gerência do sexo remete para a reprodução: o bom sexo gera uma boa prole, mas igualmente para a idéia de economia e de felicidade. Economia: o esperma não deve ser desperdiçado e, portanto, funda-se uma estranha forma de administração dos fluidos corporais. Felicidade: o sexo deve ser expressão de um amor nobre e saudável que une marido e esposa em torno da figura da criança, expressão dessa felicidade conjugal, familiar e tão característica.

Assim, longe de excluir a sexualidade (a Hipótese Repressiva que Foucault tão duramente criticou em sua *História da sexualidade*, 1988), a burguesia a faz entrar no sistema produtivo como matéria a ser gerida. Em vez da repressão, talvez pudéssemos falar de integração do sexo ao mundo burguês.

O mundo burguês é o mundo de Charles Bovary, personagem de Flaubert (2001). Mas esse mundo burguês convive com um outro mundo: possivelmente o da esposa de Charles, Emma. A esse universo paralelo ao burguês, a esse outro que é como a outra face da mesma moeda, podemos chamar romântico.

O amor romântico é apaixonado, quente, arrebatador. Saímos do regime morno da administração amorosa burguesa em direção ao calor de

um sentimento que se quer mais forte do que as regras convencionais sociais que ordenam o espaço social.

Esse amor é fundamentalmente fusional, é impulso de fusão de duas identidades em uma. É, nesse sentido, superação da dimensão individual e fusão num todo maior. O amor abre-se para uma dimensão cósmica, supra-individual, conecta o amante ao amado mas também a todas as potências da terra, do cosmos, do universo.

O sexo vai então assumir uma dimensão maior: não o sexo menor limitado pelas convenções e preocupado com o prazer individual, mas o grande sexo, expressão de uma unidade primordialmente perdida e sempre procurada¹.

Além da já citada Emma Bovary, vivendo em seu universo imaginário de amores plenos e ferozes, cabe lembrar o infeliz Werther de Goethe.

Assim como em *Madame Bovary*, em *Werther* coexistem dois mundos inconciliáveis, mas complementares, o familiar burguês e o do amor romântico. Werther sofre precisamente pela impossibilidade de retirar sua amada do primeiro e fazê-la passar ao segundo. Dada a atmosfera de desprezo por tudo o que é mundano, morno, dada igualmente a impossibilidade do amor como única saída, só resta ao nosso personagem a morte, precedida de sofrimentos melancólicos. O romântico, em caso de fracasso amoroso, prefere a morte como única saída possível. Estamos sustentando que, do ponto de vista amoroso, a Modernidade é dupla, e que reduzi-la a um dos termos é amputá-la de uma parte importante de si mesma.

Essa duplicidade comporta, evidentemente, os lados familiar burguês e romântico. A ascendência do amor familiar burguês o liga diretamente a toda a tradição iluminista de domínio da razão, de modo que temos de um lado Iluminismo e de outro Romantismo como duas estilizações¹ amorosas possíveis.

Do ponto de vista identitário, a família burguesa parece confirmar todos os epítetos que tradicionalmente são atribuídos às identidades modernas e que acima discutimos. Mas o que nos interessa é, sobretudo, o modo como o amor romântico nos permite ler o tema.

De uma perspectiva do amor romântico, não podemos pensar a identidade como una, estável e territorializada. Muito pelo contrário: a prisão da identidade é exatamente a prisão da qual devemos nos libertar para ter acesso a uma verdade (amorosa) superior. Daí a importância romântica da idéia de fusão.

Se a identidade amorosa moderna, pensada em sua totalidade, deve ser compreendida como tensão entre o pólo familiar burguês e o pólo romântico, se afigura bastante problemático sustentar o discurso simplificador que opõe as identidades monolíticas supostamente modernas às identidades plurais supostamente pós-modernas.

A questão é muito mais complexa do que essa simples oposição e envolve linhas que não são de ruptura sem serem igualmente de continuidade entre os modernos e nós (deixando de lado a discussão sobre se somos ou não pós-modernos). Assim, o chamado Pós-moderno tem raízes profundas no Moderno. Lembremos que os modernismos na arte são uma prefiguração bastante clara das rupturas que se seguiram. O Moderno porta

traços de pós-modernidade. Mas ao mesmo tempo podemos sustentar que o próprio Pós-moderno mantém em si traços de modernidade: a desmaterialização não é tão grande quanto se propaga que seja, a liberação dos fluxos idem, metanarrativas ainda vigoram fortes fora dos muros da academia... (Pensemos nos mais diversos fundamentalismos!).

A experiência identitária em jogo no cibersexo deve, portanto, ser situada nesta tradição moderna que, longe de reduzir a identidade a uma figuração do sujeito cartesiano, a considera na tensão entre os pólos extremos do Iluminismo e do Romantismo. A simples oposição Moderno / Pós-moderno é insuficiente.

Ora, dentro da tradição moderna o tema da simulação e da falsificação sempre estiveram presentes, e fazem parte dessa tradição tanto quanto o tema da razão e da verdade. Sennett (1998) chega mesmo a sustentar que a condição para a ação por parte do homem público no século XVIII era sua autopercepção como ator (simulador) e que a extinção dessa autopercepção, correlata da ascensão das tiranias da intimidade, implica no declínio do homem público. Na mesma direção, toda a filosofia nietszscheana pode ser entendida como afirmação vigorosa da máscara, do falso, da aparência, em detrimento do rosto, do verdadeiro, da essência. Devemos pensar assim o sexo virtual como forma de potencializar o jogo moderno com a aparência, com a identidade. O termo potencializar é exato: majorar algo já presente, tornar mais forte algo já presente.

Notas

¹ Toda a temática da mãe dentro da psicanálise merece um estudo a partir dessa perspectiva.

¹ Sobre a noção de estilização e seu uso referido aos termos Iluminista e Romântico, ver BRAGANÇA DE MIRANDA, J. A. *Análítica da actualidade*. Lisboa: Vega, 1994.

¹ Cf. GONÇALVES, Márcio Souza. *Comunicação, virtual e amor na sociedade contemporânea*. Tese de doutorado, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro(UFRJ), 2000, onde desenvolvemos extensamente alguns dos pontos que aqui tratamos de modo resumido.

¹ Cf. SHILDRICK, Margrit. "Posthumanism and the monstrous body." In: *Body and society*. Londres: Sage Publications, vol. 2, n° 1, 1996. Ver também EUBANKS, Virginia. "Zones of Dither: writing the postmodern body." In: *Body and society*. Londres: Sage Publications, vol. 2, n° 3, 1996.

Referências bibliográficas

BRAGANÇA DE MIRANDA, José. A. *Análítica da actualidade*. Lisboa: Vega, 1994.

_____. *As ligações do corpo*. Conferência jul/1997, Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, mimeo.

EUBANKS, Virginia. "Zones of Dither: writing the postmodern body." In: *Body and society*. Londres: Sage Publications, vol. 2, nº 3, 1996.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary: costumes de província*. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, volume I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GONÇALVES, Márcio Souza. *Comunicação, virtual e amor na sociedade contemporânea*. Tese de Doutorado, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2000.

KAC, Eduardo. "Time Capsule". In: GIANNETTI, Claudia (ed.). *Ars telemática*. Lisboa: Relógio D'água, s/d.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHILDRICK, Margrit. "Posthumanism and the monstrous body." In: *Body and society*. Londres: Sage Publications, vol. 2, nº 1, 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.

LEMOS, André. *Cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

Fátima Régis e Márcio Souza Gonçalves são doutores em comunicação pela ECO/UFRJ e professores adjuntos da FCS/UERJ. Pesquisadores da linha Novas Tecnologias e Cultura do PPGC/UERJ.