UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

DANILO PATZDORF CASARI DE OLIVEIRA

Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais

São Paulo

2017

DANILO PATZDORF CASARI DE OLIVEIRA

(DANILO PATZDORF)

Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração “Teoria e Pesquisa em Comunicação”, Linha de Pesquisa “Estéticas e Ambiências em Redes Digitais”, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação, sob orientação do Prof. Dr. Massimo Di Felice.

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Patzdorf, Danilo

Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais / Danilo Patzdorf. -- São Paulo: D. Patzdorf, 2017.
187 p.: il.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação - Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.

Orientador: Massimo Di Felice

Bibliografia

1. Corpo 2. Comunicação 3. Tecnologia digital 4. Sexo virtual I. Di Felice, Massimo II. Título.

CDD 21.ed. - 302.2

Nome: PATZDORF, Danilo

Título: *Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais*

Dissertação apresentada à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Ao meu irmão Leandro, que certamente jamais lerá esta dissertação, que, mesmo que lesse, não a compreenderia, que, mesmo que compreendesse, não concordaria, mas que, ainda assim, amparou-me com lar, amizade e deliciosas refeições para que eu pudesse me dedicar integralmente à pesquisa.

AGRADECIMENTOS

A confecção desta dissertação só foi possível graças a diferentes pessoas e instituições que atravessaram meu percurso acadêmico. Por isso, agradeço:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Massimo Di Felice, pelas provocações constantes que destelhavam meus parques abrigos conceituais, abrindo-me para outros céus repletos de estrelas compostas por infomatérias. Obrigado por me formar um pesquisador apaixonado.

Ao Centro Internacional de Pesquisa Atopos ECA/USP e todos seus integrantes, por me deixarem embarcar nessa nave errante, acolhendo e questionando, cada um a sua maneira, meus pensamentos desgovernados.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que me concedeu uma bolsa mensal no valor de R\$1.500,00, ao longo de 24 meses, para a realização desta pesquisa de mestrado.

À Universidade de São Paulo e à Escola de Comunicações e Artes que, desde a graduação, propiciou-me uma experiência única e privilegiada de imersão acadêmica.

À minha família, em especial minha mãe e meu pai, por me apoiar, mesmo com estranhamento, na formação de artista, bailarino, professor e pesquisador.

À amiga e parceira Raquel Melo pela presença e cuidado durante os percalços acadêmicos e pessoais que atravessamos juntos ao longo de três anos.

Ao amigo e parceiro Vinicius da Silva Souza por bagunçar meu corpo e meus pensamentos nesse caminho estrito e solitário.

À amiga e parceira Thaís de Menezes por me ensinar a amar.

Ao Matheus Cano, Rafael Funari e Raul Molina por construírem um lar comigo.

A tod_s parceir_s, amig_s, colegas e desconhecid_s que, desde a infância à pós-graduação, por alguma coincidência, sempre se contrapuseram às minhas ideias. De tod_s est_s, agradeço especialmente ao Caio Paduan, Carlos Monroy, Carol Veloso, Claudia de Souza, Flavia Kitassato, Josefa Pereira, Juliana Alexandre, Luís Augusto Ribeiro, Marcio Dantas, Mariana Cruz, Mariana Meloni, Nuno Garcia, Patrícia Bergantin, Paulo Cavalcanti, Paulo Delgado, Pedro Adário, Pedro Brotero Farah, Romeu Mizuguchi, Sofia Botelho, Sumaya Mattar, Tiemi Hamada, Vinicius Garcia Pires e Vitor Mariano Barbosa, pelos embates e debates.

A você que agora se dispõe a ler este trabalho.

“Eu ainda não vi nada, mas sei que o prazer não vem do corpo, seja masculino ou feminino, e sim da encarnação prostética, da interface, ali onde o natural e o artificial se tocam.” (PRECIADO, 2014, p. 207)

RESUMO

PATZDORF, Danilo. **Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais**. 2017. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Esta dissertação aborda as transformações que a tecnologia digital está operando *sobre aquilo que um dia chamaram corpo*. Nossa atual capacidade de perceber, interagir e intervir em múltiplos espaços sem nos deslocarmos fisicamente revela que já ingressamos coletivamente em uma nova condição da experiência corporal nas redes digitais. Isto é, a crescente participação das tecnologias mecânicas, elétricas e digitais no nosso cotidiano inaugurou sensações e assim transformou o estatuto e as condições do corpo, instaurando o que chamaremos *corporalidades reticulares*. Nesta perspectiva, os dualismos que arregimentaram a modernidade (mente/corpo, animal/humano, público/privado, natureza/cultura) são depostos, anunciando uma época em que não há mais aquele abismo ontológico que separou o humano da tecnologia. Deste modo, o objetivo desta dissertação é discutir o estatuto e a condição do corpo na época das redes digitais para abrir nossa percepção para uma realidade insuficientemente compreendida pela palavra *corpo*. Por isso, a justificativa desta pesquisa se dá pela urgência em compreendermos de que maneira a tecnologia digital está criando, retificando ou ressaltando atributos corporais anteriores e contemporâneos ao advento da comunicação digital em rede. Para tanto, a indisciplina própria ao corpo foi aqui utilizada como metodologia de pesquisa, atravessando irresponsavelmente diversos campos das ciências humanas, na tentativa de contemplar conceitualmente a complexidade de um assunto inapreensível enquanto “objeto de pesquisa”. Analisando as ambiências digitais e o chamado “sexo virtual”, concluiremos que àquele corpo natural, individual e sensível aos estímulos orgânicos do seu entorno, impõe-se agora um corporalidade reticular, sem centro nem periferia, capaz de sentir a miríade de estímulos transorgânicos, semióticos e sintéticos que a atravessam no contexto digital e fora dele.

Palavras-chave: Corpo. Comunicação. Tecnologia digital. Sexo virtual.

ABSTRACT

PATZDORF, Danilo. **Regarding what has been one day called body: corporality in the digital ambiances**. 2017. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This dissertation addresses the transformation digital technology is operating on all of that they *one day called body*. Our current capacity to perceive, interact and intervene in multiple spaces without having to physically move reveals we have collectively joined into a brand-new body experience condition through the digital networks. What I mean is that the increasing participation of mechanical, electric and digital technologies in our daily lives launched some sensations, thus transforming body constitution and its conditions, creating what we will be calling *reticulate corporality*. Into this perspective, the dualities that have regimented modernity (mind/body, animal/human, public/private, nature/culture) are deposed, in the announce of a period in which the ontological chasm between human and technology no more exists. That said, this dissertation aims the discussion over the body constitution and its conditions into the digital media era so we can expand our perception to a reality that is insufficiently comprised by the word *body*. That said, this research justifies itself due to the urgency to comprehend how digital technology is creating, rectifying or emphasizing body attributes that are prior and contemporary to the advent of the networking digital communication. Therefore, the indiscipline inherent to the body has been here used as a research methodology, recklessly intercepting several fields from the Human sciences, in an attempt to conceptually contemplate the complexity of an issue that is inapprehensible as a “research object”. Through the analysis of the digital ambiances and the so-called “virtual sex”, we will be able to conclude that the natural, individual and sensitive to surrounding organic stimulus body is now imposed a new reticulate corporality, with no center or periphery, able to feel the myriad of transorganic, semiotic and synthetic stimuli that cross it into and out of the digital context.

Keywords: Body. Communication. Digital technology. Virtual sex.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
1. A PALAVRA <i>CORPO</i> NÃO DESIGNA NADA	13
2. BREVÍSSIMA GENEALOGIA DO CORPO NO OCIDENTE	23
2.1 As crises do corpo	23
2.2 A delimitação do humano	27
2.3 Do corpo para o livre arbítrio: neoplatonismo e cristandade	31
2.4 Corpo, indivíduo e homem: produtos da modernidade	37
3. O CORPO TECNOLÓGICO, AS AMBIÊNCIAS DIGITAIS E O CORPO VIRTUAL	56
3.1 O corpo tecnológico: haveria algum corpo que não é tecnológico?	56
3.2 Ambiências digitais: das mídias às arquiteturas informativas	66
3.3 Corpo virtual ou virtualização do corpo?	85
4. DO CORPO ÀS CORPORALIDADES RETICULARES	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119

REFERÊNCIAS	120
--------------------------	------------

APÊNDICES	126
------------------------	------------

Apêndice A – Qual foi o lugar mais estranho onde você já transou? – Na Internet	126
Apêndice B – Porno-grafia	142
Apêndice C – Quem quer ser leitado?	143
Apêndice D – Pornoterrorismo	144
Apêndice E – Sentir em redes ou <i>Ponto @</i>	145
Apêndice F – <i>Real sex (or love?) doll</i>	147
Apêndice G – <i>Hoc est enim corpus meum</i>	148
Apêndice H – <i>Nudes</i>	149
Apêndice I – O prazer não é revolucionário	150
Apêndice J – Orgasmomania	151
Apêndice K – O corporganismo	153
Apêndice L – O corpo: uso tópico	154
Apêndice M – Parlamento	155
Apêndice N – A estética é a neurose do corpo	158
Apêndice O – Os três museus do humanismo	159
Apêndice P – Onde estão nossos corpos?	160
Apêndice Q – Fulguração	163
Apêndice R – Um desafio para a dança contemporânea: esquecer o corpo ..	164
Apêndice S – <i>Il corpo</i>	168
Apêndice T – Falcatrua	170
Apêndice U – Imaginar	171
Apêndice V – A história da mão	172
Apêndice W – A deusa linguagem	173
Apêndice X – A verdade do corpo	174
Apêndice Y – Atenção	175
Apêndice Z – Apendicite	176

INTRODUÇÃO

Vivemos numa época em que é possível transar a distância. Tanto no sentido de fazer sexo com alguém que não está na nossa frente quanto no sentido de realizar transações de diversas ordens sem nos deslocarmos fisicamente (fazer compras, conhecer novas pessoas, adquirir algum serviço, pagar contas, compartilhar memórias, anseios, imagens, vídeos, textos e sons, acessar bibliotecas, verificar o trânsito em tempo real, mapear animais marítimos, conferir a temperatura em qualquer parte da Terra etc.). E tudo isso só se tornou possível, como sabemos, graças a uma inovação tecnológica (não tão inédita assim) à qual já estamos familiarizados: a Internet e sua comunicação em rede.

O fato da afirmação que inicia esta dissertação não suscitar mais tanto estranhamento denuncia que as contradições provocadas pelas redes digitais nas últimas décadas quanto à fragmentação da experiência temporal, espacial e corporal estão se resolvendo. Aliás, a própria Internet (com seus incontáveis recursos) não pode mais ser tomada como uma coisa, como um *objeto* a ser estudado, posto que “ela” não está mais diante de nós enquanto algo utilitário que pode ser ativado/desativado a qualquer momento, mas nos engloba, participando diretamente de diversas esferas (para não dizer de todas) da vida cotidiana.

Daí que, novamente, a tal frase “Vivemos numa época em que é possível transar a distância”, se tomada sobretudo no seu sentido sexual, deflagra que já ingressamos coletivamente numa nova condição da experiência corporal nas redes digitais. Poderíamos tomar vários exemplos no campo da medicina, da economia, da estética ou da política para discutir a situação do corpo na contemporaneidade. Contudo, no nosso caso, a sexualidade é bastante paradigmática porque ilustra as novas formas de sentir que o corpo está desenvolvendo nas ambiências digitais: se outrora o sexo poderia ser tomado como uma situação exclusivamente corporal, ocorrendo somente a partir da fricção de dois ou mais corpos (carne-com-carne), nossas atuais práticas sexuais nas ambiências digitais revelam que o corpo não é uma unidade orgânica que se relaciona apenas com seus pares semelhantes no seu entorno imediato, mas antes uma corporalidade reticular que conjuga sensações, informações e tecnologias para se atualizar e agir simultaneamente em múltiplos espaços.

O fato de transarmos a distância e com anatomias digitalizadas confirma, irrefutavelmente, que até mesmo o prazer se deslocou do corpo humano enquanto relicário orgânico das sensações. De alguma maneira, o chamado “sexo virtual” não trata mais do corpo (poderíamos dizer o mesmo da dança contemporânea, da utilização massiva de drogas sintéticas e até mesmo dos games sexuais que nos permitem criar e manipular *avatares* para transarem

entre si). Contudo, não se trata de anunciar o “fim do corpo”, reconhecer que ele continua esquecido no ocidente ou defender que o corpo será ainda mais recalcado no contexto da tecnologia digital. Não anuncio uma nova distopia, tampouco uma catástrofe. Sem alardes, o que ocorre é a radicalização da experiência de um sentir que não se dá mais sob a pele ou a partir de estímulos estritamente orgânicos. A crescente participação das tecnologias mecânicas, elétricas e digitais no nosso cotidiano inaugurou sensações e assim promoveu mutações semânticas na palavra corpo, esgarçando seu significado ao ponto de anulá-lo. Por isso, nossas experiências nas ambiências digitais não se dão mais *sobre aquilo que um dia chamaram corpo*.

A quantidade de usuários cadastrados em quaisquer sites de relacionamento (de cunho amoroso ou sexual), em aplicativos para conhecer e encontrar novas pessoas, em sites de conteúdo pornográfico ou em chats com exibição ao vivo da própria *webcam* nunca ficam abaixo da casa dos milhões. Se avaliarmos a quantidade de acessos, pesquisas e dados trafegados sobre assuntos sexuais, talvez concluiremos que toda essa parafernália digital, na verdade, fora criada para transarmos cada vez mais, com mais pessoas, com mais objetos, com mais informações, a distância e simultaneamente: segundo a avaliação anual de um dos sites pornográficos mais acessados no mundo (o www.pornhub.com), o mesmo teve 21 bilhões de acessos no ano de 2015 ou, em dados, transmitiram 75 GB de vídeo *streaming* por segundo;¹ um artigo de pesquisadores da área de ciências da computação da *Michigan State University*, ao analisarem o tráfego de dados em sites de “conteúdo adulto”, apresentaram a conclusão logo no título “The Internet is For Porn”² e uma notícia de 2013³ mostrou que no Reino Unido os acessos aos sites de conteúdo sexual superavam em número até mesmo os acessos às redes sociais, sites de compra e negócios, ficando atrás apenas do *YouTube* e pesquisas no *Google*. Tudo isso sem considerar as incontáveis conexões também de cunho sexual que ocorrem nas chamadas redes sociais e outros aplicativos (como *Skype*, *Whatsapp* ou *Snapchat*) e que não podem ser contabilizadas por não figurarem entre os domínios exclusivos para assuntos sexuais (aqueles do tipo XXX). Tais pesquisas e levantamentos nos fornecem um panorama mundial, revelando que a pornografia e os conteúdos sobre sexo (se mantiverem a curva ascensional dos últimos anos) serão, em breve, o primeiro motivo pelo qual as pessoas utilizarão seus computadores e smartphones.

¹ Disponível em: <http://www.pornhub.com/insights/pornhub-2015-year-in-review>, acessado em: 18/01/2017.

² Cf. Faraz Ahmed; M. Zubair Shafiq; Alex X. Liu. *The Internet is for Porn: Measurement and Analysis of Online Adult Traffic*. 36th IEEE International Conference on Distributed Computing Systems (ICDCS2016), Nara, Japan, disponível em: http://homepage.divms.uiowa.edu/~mshafiq/files/icdcs_adult.pdf.

³ Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2013/jul/26/porn-sites-internet-traffic-uk>, acessado em: 18/01/2017.

Nossas sexualidades já habitam o campo das mídias e das tecnologias comunicativas há algum tempo. A pornografia, desde seu surgimento, já conjugava o sentir sexual com as imagens por ela propagadas, desconectando a excitação da oscilação fisiológica do corpo para delegá-la à “inorganicidade” das mídias. O que vivemos hoje é a radicalização dessa relação corpo-mídia-sexo, acompanhada da inauguração de novas formas de sentir, exclusivas da nossa época, que acabam superando a própria definição de corpo, mídia e sexo.

O que suscita inquietude e constitui um enigma é exatamente a confluência num único fenômeno de duas dimensões opostas, o modo de ser da coisa e a sensibilidade humana: parece que as coisas e os sentidos já não lutam entre si, mas tenham tecido uma aliança graças à qual a abstração mais distanciada e a excitação mais desenfreada sejam quase inseparáveis e muitas vezes indistinguíveis. Assim, do conúbio entre o extremismo especulativo da filosofia e a invencível potência da sexualidade nasce algo de extraordinário em que a nossa época se reconhece: em sintonia com Walter Benjamin, podemos chamá-lo o *sex appeal do inorgânico*.⁴

É assim que o filósofo italiano Mario Perniola abre seu livro publicado pela primeira vez em 1994, aconselhando-nos que é por este caminho do “sentir-se como coisa que sente” que poderemos compreender “tantas e tão díspares manifestações da cultura e das artes atuais”. De fato, nossa época se esgrime na tentativa de explicar contradições tão contemporâneas, mas, geralmente, voltando-se para conceitos de um passado em que a implosão dos imperativos espaciais, temporais e corporais ainda não tinha sido realizada pelas tecnologias digitais. Neste contexto, nossa presença está passando por um processo de “multidimensionalização” que nos permite habitar múltiplos lugares ao mesmo tempo sem nos deslocarmos fisicamente. Esse processo acaba extrapolando nosso “corpo físico” como lugar primeiro da experiência (sexual, no nosso caso, mas também política, estética ou econômica), alavancando novas formas de sentir.

E justamente aqui está a importância desta dissertação: discutir a condição do corpo após o advento das tecnologias digitais pode nos dar chaves interpretativas para agir na realidade que nos interpela. Reconhecendo que seria possível aferir tal realidade a partir de diversos campos do conhecimento, limitar-me-ei ao objetivo de discutir o estatuto e a condição do corpo na época das redes digitais – flertando, por vezes, com o campo da sexualidade, pois as práticas sexuais nas ambiências digitais constituem a *manipulação* social dessa nova condição do corpo nas sociedades informatizadas: o corpo se transformou de uma unidade, posse ou sujeito em um fluxo, um espectro ou uma fulguração.

⁴ PERNIOLA, Mario. Trad. Nilson Moulin. *O sex appeal do inorgânico*. São Paulo: Studio Nobel, 2005, p. 21, itálico nosso.

Foi Donna Haraway quem percebeu, já em 1985, a influência da comunicação e da informação sobre o corpo, adjetivando a famosa biopolítica de Foucault como uma “débil premonição da política-ciborgue”⁵ que iria se instaurar dali em diante. Afinal, na nossa atualidade, não são mais as instituições, o patriarcado ou o patrão quem nos oprime, mas um sistema polimorfo informacional⁶ muito mais complexo que produz as subjetividades e os prazeres sobre os quais irá operar, transcendendo as antigas categorias de identidade, gênero e raça para socializar a exploração de classe. Frente a este grau de elaboração, Haraway inventou o “mito político” do ciborgue como uma estratégia para compreender e agir no atual contexto comunicativo e superar as dicotomias (mente/corpo, animal/humano, organismo/máquina, público/privado, natureza/cultura, homens/mulheres, primitivo/civilizado) que arregimentaram a modernidade. Isto é, o ciborgue não é um homem ou uma mulher, não é natural ou artificial, tampouco um sujeito, e, assim, poderá formar coalizões a partir de afinidades em vez de identidades. Se há uma “informática da dominação”⁷ em curso, é justamente o ciborgue quem poderá produzir estratégias de resistência, estresse ou disrupção contra essa nova estrutura de poder, resultada de um capitalismo não mais industrial, mas financeiro, global, integrado e informacional.

Pois uma das mais importantes questões do nosso tempo é justamente: onde termina o humano e onde começa a máquina? Ou, dada a ubiquidade das máquinas, a ordem não seria a inversa?: onde termina a máquina e onde começa o humano? Ou ainda, dada a geral promiscuidade entre o humano e a máquina, não seria o caso de se considerar ambas as perguntas simplesmente sem sentido? Mais do que a metáfora, é a realidade do ciborgue, sua inegável presença em nosso meio (“nosso?”), que põe em xeque a ontologia do humano. Ironicamente, a existência do ciborgue não nos intima a perguntar sobre a natureza das máquinas, mas, muito mais perigosamente, sobre a natureza do humano: quem somos nós?⁸

No entanto, essa “superação” da dicotomia tecnologia/natureza, promovida pela figura do ciborgue, tem sido realizada de uma maneira muito mais sutil do que imaginávamos num passado recente: ao contrário do que toda ficção científica nos mostrou até o final do século XX, intuindo seres humanos enxertados em *gadgets*, temos um cenário com corpos não muito diferentes dos corpos dos séculos anteriores. As próteses e acoplamentos que se agregam aos

⁵ HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ *Ibid.*, pp. 58-67.

⁸ TADEU, Tomaz. *Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano*. In: TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Op. cit.*, 2013, pp. 10-11.

nossos corpos hoje têm pouca materialidade, são mais informativos e pouco visíveis, não alterando radicalmente a aparência e a forma dos nossos corpos, mas, antes, sua performance.

Isso é uma novidade para a “história do corpo ocidental” que a tecnologia digital está desvelando bruscamente: a técnica não se opõe ao corpo, tampouco é um instrumento a serviço do humano. A técnica, isto sim, funda o território sobre o qual se dará nossa *existência*. Dada a carência instintual do ser humano perante o ambiente natural, o agir técnico é a única saída para sua sobrevivência, forçando uma intervenção *artificial* para criar um ambiente adequado às necessidades humanas. Deste modo, Umberto Galimberti nos mostra que *a técnica é a essência do homem*:

Para nos orientar, precisamos antes de tudo acabar com as falsas inocências, com a fábula da técnica *neutra*, que só oferece os *meios*, cabendo depois aos homens empregá-los para o bem ou para o mal. A técnica não é neutra, porque cria um mundo com determinadas características com as quais não podemos deixar de conviver e, vivendo com elas, contrair hábitos que nos transformam obrigatoriamente. De fato, não somos seres imaculados e estranhos que às vezes se servem da técnica e às vezes dela prescindem. Pelo fato de habitar um mundo em que todas as suas partes estão tecnicamente organizadas, a técnica não é mais objeto de uma escolha nossa, pois é o nosso ambiente, onde fins e meios, escopos e idealizações, condutas, ações e paixões, inclusive sonhos e desejos, estão tecnicamente articulados e precisam da técnica para se expressar.⁹

Assim, as práticas sexuais em ambiências digitais precisam da técnica e dos seus dispositivos para se consumir. As tantas teorias que se contorceram para explicar a contiguidade entre corpo e tecnologia, agora, estão sendo confirmadas pelas milhões (ou já seriam bilhões?) de pessoas que propositadamente utilizam a *webcam*, o teclado ou o *touchscreen* para produção de prazer. O sentir e as sensações não provêm estritamente de ações e corpos humanos: a atualidade tem nos mostrado como nossa afetividade atravessa também o campo do inumano. Isto é, nossos atributos humanos se *realizam* na alteridade, na conjugação, no encontro ou, numa palavra, na hibridação com outros seres, objetos e situações não humanas.

Considerar o homem como único sujeito no palco cênico do mundo conduz a uma ontologia solipsística incapaz de explicar a virtude mais reluzente do ser humano, a tendência e a capacidade de se relacionar com o mundo e de com ele operar contínuos processos de conjugação. A tecnologia, a ciência, a dança, a música, a pintura, a lógica, a poesia e a moda são o êxito desse débito referencial. Não há expressão humana que não seja fruto desse diálogo, de tão antiga contaminação com o não humano. A autossuficiência não é do humano não porque nossa espécie seja carente, mas porque é abundante, requer/consente uma especificação declinatória, e igualmente porque é invocada à conjugação e ao zelo, ou seja, à hospitalidade. Os outros animais, e depois as máquinas, representaram historicamente o parceiro

⁹ GALIMBERTI, Umberto. Trad. José Maria de Almeida. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 8, itálicos do autor.

hibridador capaz de dialogar com o homem e de afastá-lo da sua herança etográfica, ou seja, de consentir sempre novas declinações às competências filogenéticas. O não humano, longe de ser um simples instrumento nas mãos do homem, sempre foi um parceiro, um interlocutor, uma referência capaz, através da hibridação, de consentir tal processo descentralizador.¹⁰

Contra esse hibridismo, contudo, em diferentes povos e épocas, as mitologias, lendas e ficções ocidentais inventaram seres híbridos de humano com outras personagens que participavam da organização social (minotauros, sereias, quimeras, górgonas, anjos, demônios, lobisomens, vampiros etc.) para tentar diferenciar e delimitar cada vez mais os atributos que supostamente revelariam a superioridade da nossa humanidade, assegurando-lhe um lugar especial no mundo ordinário. Se nos voltarmos para a etimologia da palavra *híbrido*, encontraremos sua raiz grega *hýbris*, a qual pode significar *desafio*, referindo-se àquilo que ultrapassaria as fronteiras estabelecidas, constituindo uma afronta à ordem instituída e aos deuses; ou também encontraremos sua origem latina sob a palavra *hybrida*, a qual remete à *mestiçagem*, àquele que resulta do cruzamento de duas espécies vegetais ou animais distintas, ou seja, a composição de dois elementos diversos formando um novo e terceiro elemento.

Nessa tentativa de assimilar e eliminar esses híbridos, parece ter sido sempre o humano quem saía vitorioso das disputas travadas entre humano/divino ou humano/animal: lembremos que Minotauro é morto por Teseu e, assim, a ordem é restabelecida na cidade de Atenas, mas, para além disso, esse híbrido que deturpava a separação humano/animal é eliminado para que o humano continue a imperar, evidenciando em cada narrativa a suposta distinção e a autossuficiência do homem perante a natureza e, dessa forma, sua aptidão para dominá-la.

Essa e outras narrativas constituem a paisagem de um movimento que tem seu início na filosofia socrática e que culmina na doutrina que ficou conhecida como Humanismo, aquela que ratificou a (periclitante) racionalidade do humano como qualidade distintiva e superior em relação aos animais, às coisas, ao mundo, em suma, à natureza. Assim surgia o mito de uma pureza e independência do humano que quanto mais tentava se afirmar a partir da sua racionalidade, mais incertos tornava seus postulados a partir do próprio método de investigação que inventara, a saber, a ciência moderna. A modernidade, deste modo, fundada sob uma mistura de racionalismo e monarquias munidas de direitos divinos, acolheu diversas contradições em seu percurso para manter o estatuto superior do humano. Como resultado, tivemos um “narcisismo da espécie humana” que alcançava sua forma mais elaborada no

¹⁰ MARCHESINI, Roberto. *Contra a pureza essencialista: rumo a novos modelos de existência*. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. São Caetano do Sul: Ed. Difusão, 2010, p. 179.

mesmo momento em que os elementos que asseguravam a centralidade da espécie humana eram depostos pelos desenvolvimentos e descobertas da ciência.

Conforme diagnosticou Freud em um pequeno artigo de 1917,¹¹ esse narcisismo da espécie humana não sairá ileso dos ataques desferidos por Copérnico no século XVI, ao afirmar que a terra não é mais o centro do universo; dos postulados de Darwin no século XIX, ao afirmar que nossa ascendência não é divina, mas primata e, por fim, das teses do próprio criador da psicanálise no começo do século XX, ao afirmar que nossas condutas e ações não se originam na razão, mas em um inconsciente amorfo e indescritível.

Isso a psicanálise quis ensinar ao Eu. Mas esses dois esclarecimentos, de que a vida instintual da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós, e de que os processos mentais são inconscientes em si e apenas acessíveis e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita, equivalem à afirmação de que o *Eu não é senhor em sua própria casa*.¹²

Paralelamente a um humanismo que colocava o ser humano no centro do universo, a ciência moderna o relegava a mero ser entre tantos outros numa galáxia entre tantas outras, sequer capaz de governar os próprios impulsos. Nesse sentido, nossa época, após as afrontas de ordem cosmológica, biológica e psicológica descritas anteriormente, parece estar dando seu golpe final ao narcisismo da espécie humana com uma outra afronta, agora de ordem tecnológica. Se nas contendas entre humano e divindades/animais era o primeiro quem saía vencedor, parece que, frente ao par humano/técnica ao qual estamos sendo lançados desde a Revolução Industrial, o humano não está mais encontrando maneiras de destacar seus próprios atributos, mas, ao contrário, está evidenciando sua condição predicativa às tecnologias que inventa. Por isso, a tecnologia não serve para completar uma “falta” no humano, mas, ao contrário, para ampliar seu campo de operação.

Após máquinas, autômatos, robôs e ciborgues, ingressamos num período em que não há especificamente uma figura híbrida que represente a união-separação humano/técnica: a tecnologia e a comunicação digital, embora transformem radicalmente nossa experiência temporal, espacial e corporal, mantiveram nossa aparência física sem grandes alterações. Para tanto, intensificaram a projeção das nossas capacidades para fora dos nossos corpos, num processo “exotópico” que dispõe artefatos e dispositivos para nos agregarmos temporariamente. As densas e desengonçadas próteses que supusemos vir a utilizar num futuro próximo, na

¹¹ Cf. *Uma dificuldade da psicanálise*. In: FREUD, Sigmund. Trad. Paulo César de Souza. *Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 240-251.

¹² *Ibid.*, pp. 250-251, itálicos do autor.

realidade, apresentaram-se de maneira molecular, semiótica e informativa. A alteração da experiência e das capacidades corporais, hoje, dá-se na “reticularização” do corpo, isto é, na possibilidade de se atualizar, habitar e interferir simultaneamente em diferentes espaços sem se deslocar fisicamente.

Com o advento da eletricidade, não só a distinção entre humano e técnica são confundidos, mas a própria diferenciação entre orgânico e inorgânico começa a ruir. A famosa tese de McLuhan já anunciava em 1964 que, se as tecnologias mecânicas projetavam nossos corpos no espaço, a tecnologia elétrica projeta nosso próprio sistema nervoso central para todo o planeta, abolindo tempo e espaço.¹³ Assim, a interação humano/máquina, que até então permaneceu essencialmente mecânica – e, por isso, preservava a distância que separava ambos – viu-se imbricada aos processos instantâneos e simultâneos possibilitados pela automação da energia elétrica.

Sem tempo nem espaço delimitados, o corpo não tem mais um lugar definido e, assim, pode transitar informativamente pelas ambiências digitais. Emerge, então, uma corporalidade reticular, constituída de carne, informações e eletricidade, que faz das redes digitais a própria localidade onde se dá sua existência, utilizando, deste modo, “toda a Humanidade como a nossa pele”.¹⁴ E se é todo o planeta que se torna nosso sistema nervoso central, falar em “desmaterialização” do corpo seria um absurdo, pelo simples fato de que tal acontecimento necessita de uma ecologia de equipamentos e dispositivos, desde o celular até os pesados satélites que orbitam nossa atmosfera. Por isso, o próprio McLuhan está se tornando insuficiente para descrever o momento das redes digitais, pois pensar os meios de comunicação como extensões do homem ou do seu corpo convocaria uma centralidade para o humano num processo que não comporta nem centro nem periferia.

Neste contexto, fica evidente que não só o celular, o carro ou os óculos são tecnologias destinadas ao corpo, mas também o falar, o andar e a memória constituem operações tecnológicas incorporadas. O atual momento não invoca uma superação do corpo ou uma nova forma de recalçamento. Mas, isto sim, uma radicalização da experiência corporal, que agora se vê enfim para além da renitente dicotomia corpo-mente, não como uma união de dois conceitos que historicamente se rivalizaram, mas como a superação de uma distinção que só era possível no campo das palavras. O termo “corpo tecnológico”, portanto, revela-se uma tautologia da modernidade que não explica mais nada da nossa atualidade. Com isso, a justificativa desta

¹³ MCLUHAN, Marshall. Trad. Décio Pignatari. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1974, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

dissertação se dá pela urgência em se discutir de que maneira a tecnologia digital está criando, retificando ou ressaltando atributos corporais anteriores e contemporâneos ao surgimento da comunicação digital em rede.

E se não há mais aquele abismo ontológico que claramente separou corpo/tecnologia ou humano/máquina, conseqüentemente, não é apenas a forma humana que nos excita e que pode conosco se relacionar sexualmente, já que o próprio sexo e os genitais passam também a serem percebidos como tecnologias incorporadas. Porém, enquanto os genitais (aqueles supostos centros produtores exclusivos de prazer) ainda estão presos aos corpos, fica difícil reconhecê-los enquanto tecnologias. Mas no momento em que se desprendem do corpo na forma de um dildo,¹⁵ por exemplo, então toda sua naturalidade é deposta. Partindo deste princípio, Beatriz Preciado nos pergunta: onde estaria o sexo ou o prazer dos corpos que transam com dildos?

*O dildo, em si, é um atributo feminino ou masculino? Onde transcorre o gozo quando se transa com um dildo? Quem goza? Quantos pênis tem um homem que usa um dildo? Se o dildo não é mais do que um “substituto artificial” do pênis, como explicar que os homens que já tem um pênis utilizem cintas penianas? Como continuar falando do dildo como “a reprodução de um pênis artificial que viria a preencher uma falta” quando se utilizam dois ou vários dildos? Podemos continuar tomando a imagem “natural” do corpo masculino como referência de imitação quando o dildo é colocado em outra parte do corpo (braço, antebraço, coxa), diferente da região pélvica? Qual é a diferença estrutural entre um dildo e um vibrador? E entre um dildo e um chicote? E qual é a relação estrutural entre uma cinta peniana e um cinto de castidade? Dito de outra maneira, o dildo está ligado genealogicamente ao pênis através de uma lógica da imitação ou, então, às tecnologias de repressão-produção de prazer do cinto de castidade e do vibrador clitoriano?*¹⁶

No mesmo sentido, devemos nos perguntar onde ocorre o sexo ou o prazer das pessoas que transam nas ambiências digitais. O sentir sexual nunca esteve reservado à forma humana, interessando-se também por animais, objetos, imagens ou lembranças. As práticas sexuais nas ambiências digitais (via chat, webcam ou aplicativos) e também aquelas que utilizam *sex toys* são a confirmação de que nosso sentir (não só o sexual) extrapola os limites cutâneos para se relacionar temporariamente com outros elementos materiais e/ou informativos. Assim, está

¹⁵ “O que é um dildo: um objeto, um órgão, um fetiche...? Devemos considerar o dildo como uma paródia irônica ou como uma imitação grosseira do pênis? Quando faz parte de certas práticas lésbicas mulher-macho-mulher-fêmea [butch and femme], deve-se interpretar o dildo como uma reminiscência da ordem patriarcal? Por acaso o dildo é o sintoma de uma construção falocêntrica do sexo? O que dizer então dos dildos que não são ‘fálcos’ (os que tem a forma de porco, de borboleta ou de sereia, ou que simplesmente não são figurativos)? Se sim, como afirmam as feministas pró-censura, como Andrea Dworkin, ou as lésbicas radicais separatistas, como Danielle Charest, se toda lésbica que utiliza um dildo deve ser considerada como uma machona, sendo o dildo uma imitação fálica que vem compensar uma inveja do pênis, como explicar que os homens gays utilizem dildos? É possível refutar a crença corriqueira, comum às feministas, segundo a qual a utilização do dildo supõe a imitação de um ato heterossexual?”. In: PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 Edições, 2014, p. 71, itálicos do autor.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 71-72, itálicos do autor.

surgindo em nossa época uma espécie de *sentir em redes* que não tem sua origem ou destino no corpo e no sujeito do praticante, isto é, não mais antropocêntrico, nem interno nem externo, mas que ativa uma ecologia constituída por dispositivos, conexões, eletricidade, corpos e objetos para que a prática sexual ocorra. Neste processo, a própria sexualidade acaba se revelando algo de não natural, prostética, sintética e performativa, capaz de incorporar plástico, metal e informação enquanto parceiros sexuais. Àquele corpo natural, individual e sensível aos estímulos orgânicos do seu entorno, impõe-se agora um corpo híbrido, reticular, multitudinário e interessado pela miríade de estímulos informativos, semióticos e sintéticos que (desde sempre) o atravessam.

Conforme advertiu Vilém Flusser, “é quase certo que as imagens técnicas concentrarão os interesses existenciais dos homens futuros”.¹⁷ De fato, se considerarmos a disposição vital pela produção e distribuição de imagens técnicas – sobretudo do corpo e da sua nudez –, perceberemos que esse futuro já nos abraça. Isso ocorre, provavelmente, porque “O caráter aparentemente não-simbólico, objetivo, das imagens técnicas faz com que seu observador as olhe como se fossem janelas e não imagens”.¹⁸ Nesta perspectiva, aquilo que chamamos *selfies* e *nudes* adquirem uma importância para além de mero registro da aparência do corpo: são a própria atualização da anatomia nas ambiências digitais.

Diante de tantos deslocamentos, emerge novamente em nossa época – queiramos ou não – a recalcitrante discussão sobre a formação do humano, sobre aquilo que nos constitui, que nos une ou que nos separa dos demais seres, outrora chamada ontologia. Se a sexualidade exerce tamanha influência sobre nosso comportamento, conforme sempre anunciou a psicanálise, então as práticas sexuais em ambiências digitais exemplificam este novo *sentir em redes*, pois estão ocorrendo à distância, fora do corpo, com múltiplos parceiros humanos e não humanos, acopladas a dispositivos e desconectadas da temporalidade orgânica que encerrava a fisiologia, acionando, portanto, uma corporalidade reticular diferente daquela *que um dia chamaram corpo*.

Sob a emergência dessas corporalidades outras no contexto digital, eis a empreitada intelectual do nosso século: quais as consequências para a educação das próximas gerações? A política sairá ilesa? Em que medida a estética está implicada nesse processo? Surgirão novas religiões? Para onde se encaminhará a economia? Questões essas certamente impossíveis de

¹⁷ FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 9.

¹⁸ FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011, p. 30.

serem respondidas, mas que, para tentar nos aproximar do denominador comum que as unifica, nas páginas a seguir analisaremos as transformações que as ambiências digitais estão promovendo no estatuto e na condição daquilo *que um dia chamaram corpo*.

Dado este descompasso entre nossa vivência corporal nas ambiências digitais e o vocabulário que possuímos para expressá-la, encontraremos algumas contradições ao longo deste texto, pois nossas palavras parecem não alcançar, ao menos por enquanto, a condição dinâmica das corporalidades reticulares. Ademais, sou um artista delirando sobre este assunto tão caro ao debate contemporâneo. Informo isto ao leitor não para me eximir do rigor fundamental para a realização de qualquer pesquisa acadêmica, mas, ao contrário, para denunciar que este texto, tal qual a obra de arte, quer estimular, no leitor e em mim, novas formas de perceber e enunciar as questões relativas ao corpo. Neste mesmo sentido, aqueles que me lançarem a pergunta “Qual foi sua metodologia de pesquisa?”, serei obrigado a confessar que não houve metodologia alguma,¹⁹ pois o corpo não é um objeto *perscrutável*. Há sempre um tom policaresco em torno do vocabulário científico que aqui foi desconsiderado, pelo fato de que a academia deveria estimular a *criação* (e, no limite, a *alucinação*) ao invés da *averiguação*.

Assim, para tecer tais argumentos, esta dissertação está dividida em quatro capítulos, sendo que:

No *primeiro capítulo*, **A palavra *corpo* não designa nada**, analiso a obsolescência da palavra *corpo* na nossa época, seja pela ausência de rigor na sua utilização, seja pela polissemia que ela adquiriu ao longo dos tempos e culturas, seja ainda pelo fato de que a atual experiência corporal nas ambiências digitais extrapola seu significado original.

No *segundo capítulo*, **Brevíssima genealogia do corpo no ocidente**, partirei da famosa “crise do corpo” para mostrar que as diversas vertigens pela qual a definição de corpo sempre atravessou ao longo de sua história invalidam a própria noção de crise, pois as alterações no seu estatuto constituem antes transformações inerentes a todo e qualquer processo cultural. Reconstruindo uma brevíssima genealogia da noção do corpo no ocidente, passaremos pelas concepções da Grécia antiga, da chamada Idade Média e da Modernidade europeia para elucidarmos como a noção de corpo foi se instaurando a partir da noção de indivíduo, culminando na forma moderna e iluminista do corpo que ainda insiste em retornar nas nossas análises socioculturais. Pelo fato desta ser uma discussão já realizada por diversos autores, optei

¹⁹ Seria insuficiente apontar a “pesquisa bibliográfica” como metodologia desta dissertação, uma vez que os “resultados” aqui descritos também advêm de vivências e observações pessoais do corpo nas ambiências digitais, bem como de debates com amigos e experiências diversas com desconhecidos.

por caminhos menos conhecidos, tomando como pressuposto que uma genealogia calcada na dicotomia corpo-mente já está assimilada inclusive pelo senso comum. A vontade de se realizar aqui a própria genealogia da noção do corpo ocidental, embora já concluída por muitos autores, vem da necessidade de sublinhar como a concepção do corpo é tributária da noção do indivíduo e, mais especificamente, da compreensão do humano como um ser apartado e independente do seu ambiente – situação esta que se inverterá nos capítulos seguintes.

No *terceiro capítulo*, **O corpo tecnológico, as ambiências digitais e o corpo virtual**, investigo como o corpo é constituído a partir de operações tecnológicas e, portanto, como esse termo ou como essa dicotomia (corpo-tecnologia ou humano-técnica) nunca serviram para analisá-lo. Em seguida, analisarei como as mídias de diferentes épocas (impressas, eletrônicas e digitais) participaram diretamente da experiência habitativa, sensorial ou perceptiva, revelando que esse processo sempre esteve imbricado a artefatos e dispositivos exteriores ao corpo. Às mutações no campo das tecnologias comunicativas correspondia, portanto, uma mutação na experiência corporal daqueles que as utilizavam. Assim, com as tecnologias digitais, começou-se a falar do “corpo virtual” para tentar dar conta das inéditas capacidades de nos relacionarmos com o tempo e com o espaço que, na verdade, remetem antes a uma virtualização em curso desde o surgimento da linguagem e, portanto, da nossa espécie.

No *quarto e último capítulo*, **Do corpo às corporalidades reticulares**, veremos como o advento das tecnologias digitais, ao instaurarem as ambiências digitais, fizeram surgir não apenas uma “sociedade em rede”, mas também uma “corporalidade reticular”. Analisando alguns casos de experiências corporais nas redes digitais, apresentarei essa condição reticular que nossa corporalidade alcança na nossa contemporaneidade, superando os postulados modernos quanto à definição de corpo, para sugerir que nossa materialidade é constituída também pelos fluxos digitais. Com isso, veremos que a instantaneidade e a simultaneidade possibilitada pela comunicação em rede nos faz prescindir do deslocamento físico daquilo *que um dia chamaram corpo* como condição primeira para se fazer presente, emancipando nosso sentir dos imperativos temporais, espaciais e, inclusive, corporais para caracterizar, enfim, a condição reticular da *corporalidade nas ambiências digitais*.

Nas *considerações finais*, concluirei esta dissertação apenas com interrogações na tentativa de substituir a renitente pergunta *O que é corpo?* – demasiadamente estática e determinista – por uma outra que contemple seu caráter cinético e situacional: *quando é um corpo?*.

Finalmente, nos *Apêndices*, desenvolvo um conjunto de ensaios para explorar o flerte que esta dissertação nutre pela sexualidade, evidenciando como as práticas sexuais nas

ambiências digitais se constituem na operação coletiva e já naturalizada dessa corporalidade reticular. Permitindo-me uma escrita experimental que a academia deveria estimular desde o princípio – ao invés dessa sobriedade, decoro e sisudez (impróprios à criação de conceitos) que nossas aulas e relatórios convocam –, os curtos ensaios têm o objetivo de lançar questionamentos para além das análises sociológicas, políticas, psicológicas ou econômicas que poderíamos fazer sobre o corpo, afinal, nossa época possui um caráter estético inapreensível por essas letras pretas impressas sobre essas folhas brancas. Mesmo assim, nesta tentativa falha, proporei, ao longo dos ensaios, que o advento das tecnologias digitais está pondo fim à “era pornô” ao diluir esse *topos* específico de produção, consumo e distribuição das representações do corpo nu e do sexo, uma vez que qualquer tipo de conexão, site ou aplicativo pode hospedar uma prática sexual (*Qual foi o lugar mais estranho onde você já transou? – Na Internet*); tentarei caracterizar esse “sentir em redes” que qualifica nossa época, uma espécie de sentir que ativa uma ecologia, tecnicamente articulada, composta por corpos, informações, processadores, telas e *terabytes* para que seja acionado – um sentir fora do corpo, mas também fora do tempo e fora do espaço, semelhante ao tempo verbal *aoristos* do grego antigo (*Sentir em redes ou Ponto @*); calcularei a quantidade aproximada de esperma expelido mundialmente graças aos sites pornográficos (*Quem quer ser leitado?*); indagarei qual o destino da estética, se o corpo e seus sentires não são mais tão palpáveis (*A estética é a neurose do corpo*); questionarei qual o destino do corpo, da mídia e do sexo no século XXI, posto que nossas práticas sexuais nas ambiências digitais são pós-corporais, pós-midiáticas e contrassexuais (*Os três museus do humanismo: arte, sexo, política*); entre outros.

Enfim, espero que tais reflexões possam contribuir para o aprofundamento do debate acerca do corpo e da tecnologia digital, esta relação que está na fundação, direta ou indireta, da condição humana dos dias atuais.

Que o corpo não saia incólume das linhas escritas a seguir.

1. A PALAVRA *CORPO* NÃO DESIGNA NADA

Escrever: tocar a extremidade. Como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou de obrigá-lo a significar?
Jean-Luc Nancy

O que designamos ao utilizar a palavra *corpo*? Considerando a conhecida proximidade etimológica das palavras *desígnio* e *desenho*, ambas derivadas do latim tardio *designium*,

convém indagarmos: quais imagens sobrevêm após ouvirmos, lermos ou escrevermos a palavra *corpo*? Insistamos: o que a palavra *corpo* é capaz de designar? Mais uma vez: o que ela nos mostra, representa, indica, nomina, desenha ou, novamente, *designa*?

Alguns escritos sobre o corpo se põem a discuti-lo na sua unidade, como se fosse possível delimitar com clareza o que é ou não o corpo, acreditando conferir-lhe dignidade ao trazê-lo para o primeiro plano na tentativa de compensar aquele “esquecimento” do corpo percebido nos séculos anteriores por conta da famosa separação corpo-mente que, como sabemos, organizou os últimos séculos do pensamento ocidental. Outros textos, acreditando operar uma superação da dicotomia corpo-mente, repetem tal oposição agora na divisão corpo-mundo, atribuindo ao corpo a missão de significar toda experiência resultada da interação com aquilo que é exterior a si mesmo. Também outros textos se amparam na “fragmentação” do corpo e do sujeito, remetendo ainda e novamente a uma suposta unidade original e abstrata que agora estaria comprometida pelo contexto contemporâneo. A questão não é descreditar tais pesquisas,²⁰ mas nos perguntar: seria ainda possível discutir o corpo enquanto fragmento ou unidade após os diversos estudos filosóficos, culturais, biológicos, físicos e linguísticos das últimas décadas? Isto é, a fronteira que um dia delimitou o corpo com clareza, ainda que de maneira fragmentada, decomposta, ampliada, significativa ou virtual, não estaria sendo ratificada nos textos que, de um modo ou de outro, atualizam o corpo enquanto um centro do qual partiriam os agenciamentos de sua realidade? De uma primazia da mente, tais posturas não incorreriam agora numa primazia do corpo, reafirmando sua existência individual, “purista” e apartada do todo, isto é, reforçando sua suposta condição ontológica?

Se o corpo foi esquecido ou recalcado noutra época qualquer, hoje ele é a premissa de muitas das análises filosóficas e culturais. Não só a dicotomia corpo-mente já foi superada, mas também começam a ruir as separações corpo-cidade, corpo-economia, corpo-linguagem ou, sobre a qual nos deteremos com mais profundidade, corpo-tecnologia.

Os anos 1980 e 1990, sobretudo, legaram-nos textos valiosos refletindo sobre a constituição do corpo em relação à linguagem,²¹ à identidade,²² à tecnologia,²³ pontuando, por exemplo, a condição do ciborgue (organismo cibernético) como um híbrido de carne-máquina

²⁰ Cf., por exemplo, as obras LE BRETON, David. Trad. Marina Appenzeller. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 6.ed. Campinas-SP: Editora Papirus, 2011 e ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

²¹ Cf. NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. *Corpus*. Lisboa: Ed. Passagens, 2000.

²² Cf. BUTLER, Judith. Trad. Renato Aguiar. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

²³ Cf. HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

que agiria conjuntamente na ampliação das nossas capacidades físicas e cognitivas, anulando as renitentes dicotomias entre o orgânico e o inorgânico. Neste contexto, após quatro décadas na tentativa de assimilar tais teorias, o que mais haveria para ser dito sobre a relação corpo-tecnologia?

As tecnologias digitais de informação e comunicação (TDICs) estão nos lançando diariamente em novas experiências corporais nas redes digitais: vídeo-chamadas, próteses conectadas, tecnologias vestíveis e de realidade aumentada estão reabrindo a discussão quanto ao estatuto do corpo na contemporaneidade no momento em que a informação digital também passa a constituir parte da nossa corporalidade. Experiências como o “sexo virtual” ou partidas de games online deixam de ser algo bizarro para integrar as práticas de prazer e entretenimento diárias de grande parte da população. Compreender essas situações, cada vez mais popularizadas, como expressões de uma anormalidade seria deixar de reconhecer a complexa interação corpo-tecnologia-informação que caracteriza não apenas nossas experiências nas redes digitais, mas, inclusive, o próprio surgimento da noção de corpo.

Neste contexto de uma “imaterialização” do corpo, a tecnologia digital poderia ser atacada (como tem sido por alguns) como a responsável por destruir as relações sociais, afetivas, amorosas ou sexuais ao eliminar o corpo e sua suposta verdade última: o toque, o tocar e o ser tocado. Entretanto, é cada vez mais porosa a barreira que antes parecia impedir a interação entre o “plano físico” e o “plano digital”, seja nas tecnologias vestíveis que transportam informativamente o toque, seja nas salas de cinema 3-D que, por meio da visão, fazem-nos vivenciar espacialmente as narrativas dos filmes, seja nos aplicativos do tipo *hook up* que agenciam incontáveis encontros presenciais, seja ainda nos inúmeros eventos políticos ou festivos organizados nas redes sociais que em poucos dias congestionam as ruas de qualquer cidade, ocasionando, cada um desses, transformações nos nossos hábitos cognitivos por meio de diferentes práticas corporais.

Mas, ainda assim, alguns poderiam reclamar: qualquer um que fosse repentinamente acometido por uma dor de barriga, mesmo o mais “tecnofílico”, ver-se-ia envolto da potência matéria e orgânica que constitui nosso corpo. Da mesma maneira, por outro lado, poderíamos imaginar a vertigem e a náusea causadas nesses corpos se ocorresse um súbito desaparecimento das contas bancárias e de todas fotografias e arquivos salvos “na nuvem” desses mesmos sujeitos, impedindo-os de inúmeras ações e deslocamentos que dependem não somente da saúde física para ocorrerem com normalidade. Ou seja, a perturbação do corpo na contemporaneidade não tem sua única origem no campo da saúde, uma vez que sua existência é contígua aos fluxos informativos. Desta forma, podemos nos perguntar: se a tecnologia elétrica e eletrônica das

décadas anteriores promoveu toda aquela viravolta que culminou no ciborgue, onde culminarão nossos corpos em constante e crescente relação com a informação proveniente da tecnologia e da comunicação digital?

Transmutados em informação e se deslocando digitalmente pelos cabos e ares, nossos corpos podem se atualizar em diferentes espaços para se relacionarem de maneira ubíqua. Contudo, tal condição não remonta à consecução final do projeto transhumanista que almejava o download das consciências nos computadores para uma total “desincorporação” do ser. Tampouco as tecnologias digitais seriam o ápice da metafísica que fariam do corpo uma matéria a serviço da vontade tecnohumana. Menos ainda, para retornar à pergunta lançada na epígrafe deste capítulo (“Como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou de obrigá-lo a significar?”), a complexa relação corpo-informação-tecnologia digital não poderia ser explicada sob a fórmula do século XX que sempre fez do corpo um significado ou um significante da realidade. Ao lançar tal desafio em forma de pergunta, o filósofo Jean-Luc Nancy nos concede, logo em seguida, uma pista para adentrar a recalcitrante discussão acerca do estatuto do corpo na contemporaneidade: “O que importa dizer é que isso – tocar no corpo, tocar o corpo, *tocar*, enfim – está sempre a acontecer na escrita”,²⁴ afinal: “Aquilo a que se chama <<escrita>>, e aquilo a que se chama <<ontologia>>, só se ocupam de uma coisa: do lugar para aquilo que resta, aqui, sem lugar”.²⁵

O corpo na nossa contemporaneidade não tem mais seu lugar definido: se a modernidade iniciada pelo pensamento científico o localizou espacialmente como um volume tridimensional ocupando determinada porção territorial (tal qual a invenção da perspectiva ou das fórmulas da física clássica), hoje a tecnologia e a comunicação digital fazem de sua presença um fenômeno ilimitável ou, correlatamente, metadimensional. Se a filosofia e os estudos culturais do século XX mostraram o corpo como coextensivo ao discurso, à sociedade, à política, à economia, em suma, ao meio ambiente no qual está inscrito, a tecnologia e a comunicação digital terminam por intensificar tal condição, revelando que uma das principais propriedades do corpo é o fato de sua existência se fundar no seu espaçar-se: não algo preenchido ou que preenche o espaço, mas “o espaço propriamente espaçoso”.²⁶ E, por isso, nossa pele se revela cada vez mais como um órgão sensorial que não se limita mais à superfície cutânea. Tecendo alianças temporárias com dispositivos digitais, nossa pele passa a tocar outras epidermes que flutuam pelas frequências e nuvens informativas que nos envolvem por meio da tecnologia *wireless*. Ora, os

²⁴ NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. *Corpus*. Lisboa: Ed. Passagens, 2000, p. 11, itálico do autor.

²⁵ *Ibid.*, p. 15, grifos do autor.

²⁶ *Ibid.*, p. 15.

diferentes tipos de relacionamento possibilitados pelas redes digitais deflagram justamente que nossa corporalidade é também constituída de informação, uma vez que podemos habitar diferentes lugares sem o imperativo do deslocamento físico. Parte de nossa massa corporal está além do nosso peso e, desta forma, podemos agir ou operar em contextos distantes daquilo que um dia a palavra corpo conseguiu designar.

Se existe outra coisa, um outro corpo da literatura que não seja este corpo significado/significante, ele não será um signo nem fará sentido, e nesta medida nem sequer será escrito. Será a escrita, se <<escrita>> *indica aquilo que se desvia da significação*, e que por isso se *excreve*. A excreção produz-se no jogo de um espaçamento in-significante: aquele que desprende as palavras do seu sentido, sempre de novo, e que as abandona à sua extensão. Uma palavra, se não é absorvida sem resto num sentido, *resta* essencialmente estendida *entre* as outras palavras, tendendo a tocar-lhes, sem no entanto se juntar a elas: e isto é a linguagem enquanto *corpo*.²⁷

Com isso, Nancy conclui, embora ainda no início do livro: “Talvez *corpo* seja a palavra por excelência sem emprego. A palavra *a mais* em qualquer linguagem”²⁸ – daí a impossibilidade de se escrever sobre o corpo, ao corpo, com o corpo ou no corpo sem incorrer em contradições, uma vez que o corpo está a existir somente no processo de sua escrita; ou melhor: uma vez que o toque só é possível na escrita, tocar o/no corpo é uma atitude reservada aos textos que o “imantam”. É ao escrevermos sobre corpo que estamos dando corpo a sua própria anatomia.²⁹

Tocar o corpo para assegurar sua verdade última por meio de um sentido supostamente inquestionável (o tato), portanto, seria possível somente na escrita, uma vez que sua existência se dá na sua “excrição”, isto é, uma “inscrição-fora”. E se para este filósofo o escrever é também um ato de endereçar (tanto no sentido de enviar algo a outrem, ao exterior, quanto no sentido de indicar o próprio endereço, localizar a própria moradia), o corpo é justamente este processo de “excrita”, algo que existe a partir do seu endereçar-se (tanto para se enviar ao exterior quanto indicar seu local) por meio da escrita.

<<Ontologia do corpo>> = excrição do ser. Existência endereçada ao fora (*lá* não há nenhum gesto de endereçar, nenhuma destinação; e no entanto – mas como? – há destinatários: eu, tu, nós, os corpos, em suma). Ex-istência: os corpos são o existir, o acto mesmo da ex-istência, *o ser*.³⁰

²⁷ *Ibid.*, pp. 69-70, itálicos e grifos do autor.

²⁸ *Ibid.*, p. 21, itálicos do autor.

²⁹ Nesta dissertação, a palavra corpo apareceu 1184 vezes.

³⁰ *Ibid.*, p. 20, itálicos e grifos do autor.

Neste sentido, os corpos não são, tampouco estão, mas existem. Como nos revelaria o latim, a existência, isto é, *ex sistere*, é *estar colocado à frente*, ou ainda, *fora de si*. Nunca um ser inteiro, uno, completo, mas um estar além, uma ex-posição, um aparecer, fulgurar. Aquilo que se mostra. O corpo, portanto, não é a casa do ser, a massa à qual nos reportaríamos para *encontrar* a pessoa, o lugar exclusivo onde se dá a vida – isso fica evidente e inegável se pensarmos nos encontros, debates, reuniões, mas também paixões, seduções e práticas sexuais que ocorrem nas ambiências digitais.

Dito tudo isso, podemos tentar responder à pergunta que encimou este capítulo: “O que designamos ao utilizar a palavra *corpo*”? Com certa ousadia, podemos respondê-la numa pequena frase: *a palavra corpo não designa nada*. Dentre tantas ações, nascimentos, mortes, textos e representações, fazer da palavra corpo um signo para o envoltório de pele é desconsiderar todos os outros processos que fundam o corpo. Nem envelope, nem recipiente. Não à toa, há diversas palavras nas línguas antigas (grego e latim) para tentar diferenciar um corpo vivo do corpo morto, o cadáver da carne, o organismo dos órgãos.³¹

Não menos curioso seriam os incontáveis livros, teses, dissertações (como esta mesma), monografias, artigos e obras de arte que pululam anualmente na tentativa de caracterizar/assinalar o corpo, ainda que esta palavra não possa designar mais nada: na bibliografia do livro *Leibhaftige Vergangenheit: Einführung in die Körpergeschichte* (“Passado corporal: Introdução à História do corpo”), publicado em 2000 pela autora Maren Lorenz, aparecem 1.156 títulos sobre o corpo.³² Esta sôfrega produção sobre o corpo é, talvez, a detecção crescente de que sua existência se dá somente na sua escrita (ou melhor, na sua “excrição”, segundo Nancy), assomando-se também todas as formas de representação do corpo enquanto “excrições”, seja no cinema, no teatro, na dança ou, sobretudo, no cotidiano – por exemplo, a prática reiterada de expor o próprio corpo nas fotografias do tipo *selfie* com poses todas muito semelhantes entre si, as quais viralizaram na última década, ou ainda o denso e também repetitivo consumo da pornografia digital que, apesar de enredos distintos, expõe corpos recortados sempre na mesma posição e angulação.

Aquilo que vem não é de modo algum o que sustenta o discurso fraco da simulação e do espetáculo (um mundo de aparências, simulacros e fantasmas, sem carne e sem presença). Esse discurso fraco não é mais do que o discurso cristão da transubstanciação, simplesmente esvaziado de substância (e sem dúvida de

³¹ Por exemplo, as palavras em grego antigo *demās*, *soma*, *sarx* e *nekrós*; ou em latim, *corpus*, *corporis* e *caro* etc. Essa é uma discussão longa e densa, a qual sou incapaz de realizar nesta dissertação. Para tanto, indico a obra MARZANO, Michela (Org.). *Dicionário do corpo*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

³² ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 189.

cristianismo...). Discurso perdido: os corpos já começaram a passar-lhe por cima. (...) aquilo que vem é *o que nos mostram as imagens*. Os nossos milhões de imagens mostram-nos milhões de corpos – como jamais eles foram mostrados. Multidões, acumulações, tumultos, montões, filas, ajuntamentos, pululamentos, exércitos, bandas, debandadas, fugas, bancadas, procissões, colisões, massacres, carnificinas, comunhões, dispersões, um excesso, um transbordar de corpos sempre em massas compactas e ao mesmo tempo em divagações pulverulentas, sempre reunidos (nas ruas, em conjuntos, megalópoles, periferias, lugares de trânsito, de vigilância, de comércio, de tratamento, de esquecimento) e sempre abandonados a uma confusão estocástica dos mesmos lugares, à agitação, que os estrutura, de uma incessante *partida* generalizada.³³

Partindo juntos do princípio de que a palavra corpo não é capaz de designar nada – ou que pelo menos não designa universalmente um único elemento –, é hora de nos perguntarmos e analisarmos de que maneira a tecnologia e a comunicação digital estão invocando novas compreensões para o que denominamos corpo, averiguando se tal relação deflagra ou não uma nova condição corporal. A hipótese desenvolvida doravante é a de que a tecnologia e a comunicação digital – popularizada pelos dispositivos com conexão móvel e pelo crescente aprimoramento/barateamento de tais tecnologias – evocam um novo estatuto para o corpo, uma vez que sua “forma moderna” (unificada, fechada e independente do exterior) é incapaz de articular ou explicar as experiências corporais nas redes digitais. Se os games online e as práticas sexuais nas ambiências digitais ainda comportam críticas do tipo “a tecnologia digital nega o corpo”, a cirurgia robótica³⁴ à distância é uma realidade que abole qualquer tentativa de delimitação corpo-comunicação-tecnologia digital: os movimentos que a mão do médico realiza no terminal de operação (podendo ser na sala ao lado ou mesmo em outro país) são transmitidos informativamente para o equipamento cirúrgico que repetirá suas ações com mais precisão sobre o paciente. Neste exemplo, o *toque* – tão caro ao “corpo” – foi não apenas sentido noutro corpo à distância, mas inclusive operou sua enfermidade. Onde terá ocorrido tal operação? Na sala operatória, no escritório do médico ou ainda nos fluxos informativos que se mantiveram estáveis para o sucesso da cirurgia? O que este e outros exemplos nos fornecem é a constatação de que nossa corporalidade, hoje, é um elemento reticular, sem centro nem periferia, formada pela interação constante entre corpo-informação-tecnologia digital.

Somos tomados por uma sensação de inadequação e de incompreensão quando pensamos no nosso *habitat* contemporâneo tão contraditório e ilimitado, instável e mutante. Isso se refere tanto às localidades tão globalizadas como a nossa privacidade, cada vez mais coletivas, e aos nossos espaços públicos que se mostram atravessáveis

³³ NANCY, *Op. cit.*, pp. 39-40, itálicos do autor.

³⁴ A cirurgia robótica, embora pouco conhecida, já é realizada no Brasil pelo Hospital Israelita Albert Einstein desde 2008 com o aparelho “Da Vinci surgical system”, o qual é apresentado e explicado no site da própria instituição. Disponível em: <http://www.einstein.br/hospital/cirurgia/cirurgia-robotica/Paginas/cirurgia-robotica.aspx>. Acessado em: 13/03/2016.

por formas tecnológicas e informativas. Claramente, cada vez mais as consecutivas transformações das tecnologias comunicativas contemporâneas nos oferecem novos usos, comportamentos e práticas inéditas de habitar perante os quais nos conscientizamos de não possuir uma análise interpretativa pronta, nem categorias ou um pensamento adequado.³⁵

Diante da pulverização da matéria corporal, permitindo que nos atualizemos em qualquer espaço conectado às redes digitais, como abordar tal problemática de pesquisa? Existiria uma metodologia apropriada para se pesquisar o corpo na atualidade, esse composto de carne, discursos, instituições, redes digitais, valores, memórias, ações e anseios? Que epistemologia daria conta de adentrar o problema na sua “pluriversidade”?

Para tratar do corpo, não basta o esforço de colar conhecimentos baseados em disciplinas aqui e ali. Nem trans nem interdisciplinaridade se mostram estratégias competentes para a tarefa. Por isso, a proposta de abolição da moldura da disciplina em favor da *indisciplina* que caracteriza o corpo.³⁶

Assim, aquilo que poderia ser uma dificuldade para tratar do estatuto do corpo na contemporaneidade deve ser transformado em suplemento para a pesquisa, reconhecendo e utilizando a “indisciplinaridade” inerente aos assuntos do corpo. A falência da monodisciplina se apresenta há décadas em diferentes áreas do conhecimento. Com o corpo, a situação se repete, mas exigindo, para além de uma multi, inter ou transdisciplinaridade, uma indisciplinaridade que permita ao pesquisador (ou ao artista ou a quem quer que se empenhe na discussão sobre o corpo) explorar com malícia, audácia e argúcia as secretas gavetas que acondicionam conhecimentos ou argumentos até então de acesso reservado aos especialistas.

Até há pouco tempo, pesquisar o corpo e o sexo estava reservado às ciências naturais. Empenhada que estava em descrever os eventos fisiológicos, focou-se na compreensão do funcionamento mecânico e bioquímico do nosso organismo, furtando-se às discussões sociais, políticas e culturais às quais o corpo e o sexo sempre estiveram implicados. Durante o século XX, os desenvolvimentos das tecnologias eletrônicas puseram em causa a relação do corpo com as mídias, discutindo de que maneira a comunicação transformava nossa experiência corporal (perceptiva, cognitiva, sensorial, espacial etc.). Com o advento e popularização das tecnologias digitais no século XXI, as ciências da comunicação alcançam a mesma importância que outrora a anatomia açambarcava: nossos corpos só podem ser pesquisados junto com os diferentes

³⁵ DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Editora Annablume, 2009, p. 265.

³⁶ GREINER, Christine; KATZ, Helena. *Por uma teoria do corpomídia*. In: GREINER, Christine. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 126, itálico nosso.

elementos orgânicos e inorgânicos, culturais e semióticos, elétricos e informativos, que os compõem no complexo comunicativo que são.

E se a compreensão do corpo exige todos esses enviesamentos, o que acontece se adicionarmos o momento da revolução cultural que o contexto da comunicação digital está engendrando? As chamadas “mídias digitais” estão superando cada vez mais a função que o termo parecia atribuir-lhes: mais que transmissoras/veículos de uma informação, as novas mídias estão compondo arquiteturas interativas digitais – como as famosas redes sociais –, nas quais vivenciamos novas formas de sociabilidade e interação tecnohumana. A distinção entre *on/offline*, paulatinamente, deixa de fazer sentido, uma vez que as ações realizadas no “plano digital” afetam diretamente o cotidiano no “plano físico”, vice-versa. Ingressamos, assim, em ecossistemas comunicativos híbridos de corpos, territórios e informações que se articulam de uma maneira pós-antropocêntrica, isto é, tais elementos passam a se organizar e interagir reticularmente (em redes), não sendo mais o humano o principal ou o primeiro agente desta relação.

Em outras palavras, o ponto de partida desta abordagem, que definimos ligada à interação de redes de redes, é o pensar que não são apenas as pessoas e as arquiteturas informativas que se estão digitalizando, mas os territórios, isto é, o conjunto de realidades, humanas e não-humanas, que estão no subsolo (minerais e matérias-primas), nas superfícies (os coletivos humanos, societários, mas também aqueles biológicos e ambientais, vegetais e animais) e aqueles que estão no ar (o conjunto de informações, ondas de rádio, sistema 3G, sinais de Wi-Fi, WiMAX etc.).³⁷

Daí o interesse em aproximar a discussão sobre o corpo das pesquisas das ciências da comunicação, particularmente das obras que se põem a refletir sobre as transformações que o digital vem operando sobre nossa sociedade, pois a clara separação corpo-tecnologia percebida antes do advento do digital (radiografia, telefone, transplante de órgãos, por exemplo) está desaparecendo no momento em que a informação e os fluxos digitais passam a compor parte da nossa corporalidade, participando de situações que antes eram reservadas ao encontro físico de dois ou mais seres humanos (desde as vídeo-chamadas até as cirurgias robóticas já citadas). Destarte, faz-se necessária a tentativa de encontrar (ou cunhar) novas epistemologias capazes de elucidar as transformações comunicativas, sociais e culturais que os avanços da tecnologia digital estão operando sobre nossa realidade. Para tanto, o primeiro passo é tentar

[...] entender a técnica não como aplicação da ciência, que atualmente é a forma histórica na qual a razão encontra a sua expressão mais rigorosa, mas como condição

³⁷ DI FELICE, Massimo; TORRES, Juliana C.; YANAZE, Leandro K. H. *Redes digitais e sustentabilidade: as interações com o meio ambiente na era da informação*. São Paulo: Annablume, 2012, p. 181.

original da existência humana, a partir da qual estruturou-se esse modo de conectar que se costuma chamar de “razão”. Em outras palavras, “alma”, “intelecto”, “razão”, “consciência”, “espírito” são expressões que denominam a esquematização interiorizada do agir técnico, na regularidade e reprodutibilidade dos seus procedimentos, e assim como humanamente a ação técnica é a condição indispensável da existência, não se dá dualismo entre alma e corpo, mas derivação, nada mais sendo a alma do que a interiorização do esquema do agir técnico, sem o qual o corpo humano não poderia estar no mundo.³⁸

Com esta perspectiva, até mesmo a alma, conceito caro à metafísica – bem como suas derivações também imateriais e invisíveis que até então animaram o corpo (espírito, razão, consciência etc.) –, vê-se como mais uma dentre tantas operações técnicas que dão lugar à existência e aos corpos humanos. Os dualismos corpo-alma, corpo-espírito ou corpo-mente se revelam obsoletos, posto que esta clara separação inexiste na era da técnica.

Assim, seria possível representar a totalidade do corpo no contexto das ambiências digitais? Onde está o corpo no momento em que se exhibe, conversa e transa com outras centenas de corpos via *webcam*? Se a fotografia de um pênis não revela a totalidade do corpo, tampouco um enquadramento dos pés à cabeça representará sua totalidade, posto que parte de sua anatomia e do seu sentir estão diluídos nos fluxos digitais. Quando se flagra um corpo utilizando um computador ou um smartphone, vê-se apenas *parte* de sua anatomia, estando grande parte do seu corpo engajado e presente em outras espacialidades digitais. Conectado às redes digitais, o corpo não tem interior nem exterior. Não há partes nem unidade. Não há centro nem periferia. Não é possível recortá-lo, pois deixou de ser extenso. “Talvez o que esteja em xeque é precisamente a dicotomia entre um dentro e um fora, essa insistência em preservar um dentro contraposto ao fora, tão próprios a uma tradição filosófica, de Descartes e Kant até a fenomenologia”.³⁹

Se, como nos aponta Pelbart, embora analisando outro assunto, a “[...] experiência do fenomenólogo consiste em pousar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória, para dele extrair as significações [...]”,⁴⁰ então sequer a fenomenologia nos serve para compreender o corpo na contemporaneidade, pois ela (a fenomenologia), no limite, “trata de apreender a significação da experiência cotidiana para reencontrar, através dela, o sujeito fundador dessa experiência e de suas significações, na sua função transcendental”.⁴¹ E se, conforme dito até agora, as experiências corporais nas

³⁸ GALIMBERTI, Umberto. Trad. José Maria de Almeida. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 79.

³⁹ PELBART, Peter Pál. *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 207.

⁴¹ *Ibid.*, p. 208.

ambiências digitais não se referem a um sujeito, não possuem uma função, não têm um sentido final, não querem substituir ou representar uma ação física, então devemos compreendê-las como um “empreendimento de dessubjetivação” que “prescinde do sujeito ou o abole”⁴² para que tais situações ocorram.

Por isso, *a palavra corpo não designa nada*. No contexto da comunicação em rede, a palavra *corpo* é um resquício de um passado que conseguia se reportar a uma unidade carnal, geograficamente localizada, com sentidos e raio de ação delimitados. Nas ambiências digitais, ao contrário, tornou-se impossível localizar onde o corpo está, pois não há mais uma central da qual partiria ou chegaria sua experiência. Daqui para frente, talvez o pensamento ecológico, planetário, integrado, transdisciplinar ou indisciplinar consiga concluir a “[...] superação da metafísica insuficientemente realizada por Marx e Heidegger”,⁴³ pois desconhecerá, na prática, os dualismos que a fundaram. Enfim, se hoje a palavra *corpo* não designa nada, certamente num passado bastante recente ela serviu para arregimentar o campo jurídico, econômico e religioso, e é sobre isso que o próximo capítulo se debruçará.

2. BREVÍSSIMA GENEALOGIA DO CORPO NO OCIDENTE

2.1 As crises do corpo

Ronda entre nós a sensação coletiva de que “o corpo está em crise”. Contudo, tratar de “uma crise” do corpo (assim, no singular) evoca a concepção corrente de que o “corpo” é e sempre foi uma entidade fechada, estável e independente que agora passa a ter sua inteireza comprometida pelo entorno. E assim buscamos randomicamente os culpados por tal desestabilização: a repressão sexual, o capitalismo, a tecnologia digital, entre outros (evocados também, assim, numa máxima abstração que os tornam conceitos de significação imprecisa e atemporal) são apontados como os responsáveis por perturbarem ou anularem o corpo na nossa sociedade, como se o mesmo pudesse existir antes ou após a existência dessas interferências.

Em que momento adentramos essa crise? Enquanto ponto de convergência da natureza com a cultura (para não dizer que é a própria invalidação de tais fronteiras), o corpo acompanha os redimensionamentos e redefinições de humanidade que resultam da interação entre múltiplas

⁴² *Ibid.*, p. 208.

⁴³ *Ibid.*, p. 177.

instâncias que compõem o complexo social (religião, economia, política, cultura etc.). Assim, nos diversos episódios da história, o corpo esteve sempre em xeque, posto que seria impossível apontar um momento histórico em que suas particularidades se encontrassem estacionadas ou equilibradas a ponto de não suscitarem qualquer agitação.

A definição do ser é, talvez, a maior fonte de debates da filosofia ocidental, atravessando milênios na tentativa de estabelecer o que compõe o chamado ser humano. Consequentemente, tratar do corpo requer uma análise paralela das transformações quanto ao estatuto de diferentes atributos julgados responsáveis pela fundação do ser: ora a alma, ora a matéria, ora a mística, ora o espírito, ora os elementos da natureza, ora a razão.

O filósofo Rogério M. de Almeida (2012), analisando a famosa “fragmentação da cultura e o fim do sujeito”, aponta que a história da civilização ocidental é a história do niilismo. Concebendo o niilismo como a simultânea e sempre recomeçada construção-destruição de valores que compõem uma determinada cultura, o autor apresenta a tese de que a fragmentação do sujeito, na realidade, é resultada de uma cultura fragmentada que remonta não à pós-modernidade ou à modernidade – como se afirma em quase todas as obras que se põem a analisar o sujeito contemporâneo – mas a todos os períodos da cultura e do pensamento ocidental. Na sua obra, relata o “paradoxo que tipicamente permeia e anima o niilismo”:

Este movimento que, na visão de Heidegger, “move a história segundo um processo fundamental de difícil identificação no destino dos povos ocidentais” é ambíguo na medida em que, por ele, se perpetua uma sempre recomeçada e sempre renovada destruição-construção de valores. Com efeito, por ele se destroem os velhos valores – aqueles que não têm mais a força para se imporem como valores – mas, ao mesmo tempo, se criam, se forjam e se erigem novas tábuas, novas leituras e novas interpretações indicando que o que está na base do nascimento e perecimento das ideias é, em última análise, o entrelaçamento de forças que não cessam de se superar, de se destruir e de se recriar mutuamente.⁴⁴

Diante das constantes oscilações dos valores constituintes da cultura ocidental, filósofos e outros pensadores de diversas épocas se remoeram na tentativa de fixar as bases do ser, isto é, encontrar uma unidade teórica que pudesse garantir a coesão e a estabilidade daquilo que paulatinamente se posicionava no centro das discussões filosóficas já no período helênico e que alcançaria seu auge na modernidade: o *homem*.⁴⁵

⁴⁴ ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 48-9.

⁴⁵ É sabido que a palavra *homem* é utilizada na filosofia, muitas vezes, como sinônimo de *humano*. Entretanto, reconhecendo que tal concepção foi herdada de um período que considerava como homem apenas um grupo restrito de pessoas do sexo masculino e participantes das faixas mais superiores da hierarquia social, aquelas que gozavam dos direitos da cidadania, e partindo das perspectivas pós-coloniais e dos *cultural/women/gay/black/queer studies* que revisam as terminologias para refundar os territórios de enunciação,

O que eu tenciono revelar aqui é um fenômeno curioso, qual seja: foi nesse período de convulsões políticas, sociais e religiosas que surgiram os mais variados tratados e estudos tendentes a uma sistematização, a uma organização, a uma síntese ou, numa palavra, a uma *ordem*. Vemos, por exemplo, Descartes publicar *O discurso do método* (1637) e compor as seis *Meditações metafísicas* (1639-40), obras que têm como ideal a ciência universal (*mathesis universalis*) e, portanto, a *construção* de um conhecimento objetivo que se funda sobre uma hierarquia do saber e remete a uma unidade última, segura e não enganadora, que ele denomina “Deus”.⁴⁶

Assim, uma “postura epistemológica” tributária do pensamento grego e que prevaleceu sobremaneira até a modernidade foi este esforço constante de se encontrar uma verdade universal que pudesse abarcar a diversidade, sintetizando-a numa unidade capaz de explicar e ser aplicada sobre diferentes fenômenos naturais ou sociais.

O que significa, afinal de contas, a obsessão de Descartes por encontrar um fundamento, uma unidade e uma garantia última do saber? O que significa igualmente a tentativa de Platão de construir um mundo inteligível, no qual as Ideias se manifestariam como um baluarte imperecível, imutável, simples e eterno? O que significa também a busca dos estoicos por um *logos* que dirija, reja e governe a vida dos homens, a vida do mundo e, enfim, o curso inteiro do universo? O que quer finalmente dizer a preocupação de Epicuro por um cosmos constituído de partículas elementares, imutáveis e indivisíveis, que têm a capacidade de se agregarem e se *ordenarem*, apesar do acaso ou do caráter fortuito de seus movimentos? O que querem todas essas ficções indicar senão que estamos diante de uma problemática mais originária e mais elementar ainda?⁴⁷

Com tudo isso quero apontar que aquilo que costumeiramente chamamos de “fragmentação” (do sujeito, da cultura, ou, agora, do corpo) não é um apanágio da contemporaneidade, mas uma característica que abrange todo o jogo de forças que erigem nossa cultura e compassam a produção do conhecimento ocidental. Assim, tratar de *uma* “crise” do corpo seria a expressão de um alheamento a todo processo heterogêneo pelo qual atravessamos há, pelo menos, dois milênios. Prefiramos aqui, portanto, tratar das “crises” do corpo, isto é, da pluralidade de crises que acometeram os corpos em diversas épocas da sua história (para não dizer em todas as épocas), uma vez que as instabilidades sociais sempre estiveram refletidas sobre o estatuto do corpo, vice-versa.

evitaremos tal reducionismo, uma vez que os termos *homem* e *humano* alcançaram essa complexidade crítica. Assim, utilizarei a palavra *humano* para designações mais generalizadas e, por sua vez, a palavra *homem*, para designar indivíduos do gênero masculino ou para aludir àqueles contextos e épocas históricas em que essa ambiguidade não havia sido problematizada.

⁴⁶ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 74, itálicos do autor.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 76, itálicos do autor.

Então, se o corpo atravessou múltiplas crises ao longo da história, podemos afirmar que a história do corpo é a história da sua crise. Se o que nos move a escrever e reescrever o corpo são as várias alterações no seu estatuto, tudo o que foi escrito até então são análises de tais transformações. Assim, sem exageros, o corpo é um conceito que sempre esteve em crise. Analisá-lo exige o reconhecimento de que sua crise é constituinte de sua própria existência e, ao tratar de alguma crise específica, estamos tratando tão somente de um período de transição para uma nova concepção e não para sua derrocada final.

Por isso, um risco a ser evitado neste momento é o de transformar o corpo no novo fetiche da cultura. Muitos perigos rondam aqueles que incautamente buscam encontrar no corpo faculdades que pertenciam anteriormente ao sujeito. Tanto quanto o sujeito, o organismo não é absolutamente constante. Ele tampouco é estabilizado em si mesmo, nem fixo no lugar. Tanto quanto o sujeito, ele não passa de uma variável em modificação contínua e aberta. Longe de ser um universal, está mais perto de ser uma multiplicidade virtual a ser observada sob vários ângulos (...).⁴⁸

Há uma inevitável interface entre as questões do “corpo” com a problemática do “sujeito”, da “subjetividade” e do “indivíduo”. Uma equação periclitante que exigiria centenas de páginas para tratar da especificidade de cada termo, bem como das relações tecidas entre si e com o conceito de corpo. Importa ressaltar que as crises do corpo estiveram sempre atadas ao surgimento de tais conceitos. Para as discussões que aqui estão começando a se esboçar e que serão aprofundadas nas páginas a seguir, interessa-me destacar a influência que a noção de “indivíduo” operou sobre a noção de “corpo”, caracterizando a qualidade de suas experiências consigo e com a realidade, especialmente durante a época moderna.

Em suma, não há facilidades possíveis. O corpo – secularmente recalcado pelo fantasma do sujeito – não retornou para ocupar o lugar deixado por esse sujeito, como ingenuamente pensam alguns. O corpo retornou como um problema, uma interrogação em busca de respostas. Daí o corpo ter se tornado presença constante nos discursos atuais. Para alguns, trata-se simplesmente de encontrar um substituto para ocupar o lugar vazio deixado pelo sujeito. Para outros, trata-se de explorar um território cuja geografia ainda não está reconhecida.⁴⁹

Mais que entoar elogios ao corpo para ombreá-lo às discussões sobre subjetividade e indivíduo (reforçando seus distanciamentos conceituais), neste momento interessa introduzir uma discussão que revele a imbricação entre corpo-indivíduo para, nos outros capítulos, analisar a falência de tal concepção, posto que as experiências corporais nas ambiências digitais se desviam da individualidade para se consumarem. Como veremos, a experiência corporal nas

⁴⁸ SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

redes digitais é uma situação descentralizada e que prescinde daquela representação moderna do corpo, operando antes em dimensões multitudinárias/coletivas do que individuais.

A crise que acomete os enunciados sobre o corpo na atualidade é o anúncio do fim de um longo período que esquadrinhou nossa expressividade corporal desde a Grécia antiga. Só podemos falar de “fim do corpo” se pelo seu fim compreendermos o ingresso em novas narrativas corporais, não mais balizadas por uma suposta unidade, independência e individualidade que o caracterizaram até então. A crise atual do corpo participa na mesma intensidade de outras crises que anunciam o fim de um “purismo” que sobredeterminou nossa concepção de conhecimento, alma, deus e outros pilares até então intocáveis do ocidente.

O que entrou em crise foi justamente a concepção ou imagem de corpo “metafísico”, que se expressava juridicamente na primordialidade do “corpo próprio”, funcionando como garantia última da “identidade” do “sujeito”, ou da singularidade do “indivíduo”. A formação do “corpo” enquanto categoria da metafísica começara a esboçar-se no mínimo desde os gregos, caracterizando-se por uma divisão essencial: entre “corpo e alma”, antigamente, e entre corpo e “consciência”, nos modernos. Esta divisão constitui sempre uma linha de combate, altamente dramática e que toda a história sublinhou. É em torno dessa divisão que se opera a crise do “corpo”. Que, afinal, mais não é do que a crise da forma moderna do corpo, que tem sobrevivido mal aos imanentismos científicos e outros.⁵⁰

O corpo, paulatinamente, revela-se como um artifício que toda a metafísica precisou articular para poder instaurar o *indivíduo*, aquele ser uno, indivisível e apartado das flutuações da natureza. Assim, uma brevíssima genealogia da relação entre a noção de corpo e indivíduo se faz necessária para compreendermos as “crises” (ou, simplesmente, mais uma transformação) pelas quais o corpo e seu estatuto estão atravessando na atualidade.

2.2 A delimitação do humano

Nossa noção de corpo é um conceito que se torna cada vez menos claro quanto mais retrocedemos na história do corpo, do sujeito ou do ser. O corpo é um discurso claramente detectável e analisável apenas nos últimos séculos, pois desmembrou-se recentemente de outros conceitos que compunham o humano. Façamos aqui uma brevíssima genealogia da noção de corpo a partir de debates filosóficos que ocasionaram suas crises ao longo dos últimos séculos da história do ocidente, dando especial atenção à noção de indivíduo, a qual parece ter sido uma das principais responsáveis por instaurar a impressão do corpo como algo que delimita e separa

⁵⁰ MIRANDA, José Bragança de. *Corpo e imagem*. São Paulo: Ed. Annablume, 2011, p. 82.

a pessoa do seu ambiente. No entanto, mais do que reiterar a já conhecida e enfadonha “história do corpo” que começaria com a posição supostamente dualista de Platão (a qual concedia supremacia à alma em relação ao corpo), doravante reforçada pelos posicionamentos de Descartes (na famosa *res extensa* e *res cogitans*) e em seguida superada pelos elogios de Nietzsche ao corpo e pelas tentativas dos fenomenólogos de enfim anular tal dicotomia, percorreremos um caminho (ainda que brevíssimo) mais “alternativo”, apresentando discussões que ocorreram em paralelo a esta historização que todos temos mais ou menos traçada mentalmente e, portanto, assimilada.

Começemos com o debate platônico pelo fato deste ser um dos alicerces da nossa cultura, bem como por estar suficientemente refletido por diversos comentadores. A obra de Almeida (2012) se põe a rever e criticar algumas posições e conceitos que passaram a ser utilizados sem critério mesmo entre pesquisadores, revisitando os fundamentos das principais obras de alguns filósofos de diferentes períodos da história; por isso, tomaremos diversos trechos de sua obra para analisar a formação da noção de indivíduo (por vezes, a partir da concepção do sujeito) e suas deflexões sobre a noção de corpo.

Uma das contendas que caracterizou as obras de Platão e em seguida as de Aristóteles foi a tentativa de definir o papel do filósofo, diferenciando-o da figura do sofista,⁵¹ na tentativa de separar os “defensores do mobilismo e do imobilismo” que na época (séculos V e IV a.C.) se contra-argumentavam para definir a origem e o funcionamento do ser (ontologia) e do cosmo (cosmologia), ou seja, a base da metafísica.

No Teeteto, Sócrates irá igualmente confrontar duas correntes ou duas tendências que, mais tarde, irão convergir e entrecruzar-se na formação, reelaboração e reinterpretação das filosofias tanto de Platão quanto de Aristóteles. Trata-se, de um lado, da doutrina que reivindica um eterno fluxo das coisas e, de outro, daquela que defende a imobilidade e a imutabilidade do ser enquanto ser. A esta última pertence Parmênides, enquanto na primeira, além do nome de Heráclito, Sócrates surpreendentemente inclui os nomes de Protágoras, Empédocles e, mais curiosamente ainda, os dos poetas Epicarmo e Homero.⁵²

É em nome da busca da verdade, isto é, daquilo que é eterno, perene ou imutável, que Platão considerará o filósofo como o “único capaz de garantir o acesso ao mundo inteligível das essências e, por conseguinte, da política e da ética”, afastando-se dos retóricos, sofistas e

⁵¹ A figura do sofista não encontra uma definição consensual entre os historiadores. Almeida aponta que “Uma das razões para esta indefinição [o que é o sofista?] estaria no fato de ter a maioria de seus escritos desaparecido completamente e, por conseguinte, de as únicas fontes de informações de que hoje dispomos provirem de fragmentos e testemunhas hostis ou abertamente inimigas dos sofistas. Dentre estas testemunhas se encontram – para citar somente as duas mais importantes – Platão e Aristóteles”. In: ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 32.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

aedos, “os quais se moviam no âmbito da *doxa* e da aparência”.⁵³ Com isso, Platão (quase sempre expresso pela figura de Sócrates nos seus diálogos) quer se aproximar da *episteme* (ciência), a qual poderia ser definida como “a verdadeira opinião acompanhada de sua justificação, ou de sua razão ou, segundo outra tradução, de sua definição (*logos*)”.⁵⁴

É bem verdade que no livro V da *República*, no contexto da discussão sobre o ser e o não-ser, Platão havia oposto a opinião [*doxa*] à ciência [*episteme*], na medida em que a primeira, como uma potência *intermediária* (*metaxy*), está constantemente a errar entre o que é e o que não é, ou entre o cognoscível e o que pertence meramente ao juízo. De sorte que aqueles que contemplam as coisas belas e justas tão somente na sua pluralidade e diversidade não são aptos a contemplarem o belo em si nem o justo em si. Por conseguinte, somente aquele que as contempla nelas mesmas, ou seja, na identidade e imutabilidade de seu ser – apesar da multiplicidade de seus acidentes – pode ser considerado filósofo, ou amigo da sabedoria.⁵⁵

Assim, embora existisse de fato um empenho em se alcançar verdades universais, o pensamento platônico esbarrou constantemente no problema da *metaxy*, nunca alcançando um purismo dualista como estamos acostumados a pensar.

Efetivamente, se há uma questão que obsidia Platão do começo até o fim, esta reside nas noções de *intermediário* e *participação* pelas quais as realidades sensíveis se vinculariam às realidades inteligíveis, o uno se ligaria ao múltiplo, o eterno ao temporal, o justo ao injusto, o belo ao feio, o racional ao irracional, o são ao doente, a vida à morte. É, portanto, ocioso e fútil, para não dizer estúpido e banal, o julgamento que tenta fazer da filosofia de Platão – e das filosofias que dela derivam – uma “filosofia dualista”, na medida em que tal julgamento não leva em consideração as nuances, as sinuosidades e os paradoxos inerentes à própria escrita e, no caso de Platão, ao movimento essencial do *diá-logo* que se *des-envolve* e não pode *des-envolver-se* senão como efeito de significante, isto é, como uma dinâmica de ruptura e retomada, de exclusão e inclusão, de suspensão e ligação, de interpretação e reinterpretação ou, para dizê-lo lacanianamente, como uma *inscrição* do simbólico do real que se faz e se refaz a partir e através de um sensação de margem, de borda, de *ainda não*. Nunca é, pois, demasiado sublinhar: não se pode compreender Platão, e de modo particular *O Banquete*, sem a noção básica de *metaxy*, vale dizer, de *intermediário*, de ligação, de vinculação, de passagem, de *meio*, de *letra*.⁵⁶

O Banquete, conforme sugere Almeida, traria a curiosa aproximação entre as constantes transformações do corpo (pele, cabelo, gordura etc.) e a condição da ciência, mostrando que o conhecimento também estaria sujeito aos processos de “geração e corrupção, rejuvenescimento e decaimento, vida e morte que em nós se desenrola”.⁵⁷ Entretanto, estes embates não seriam suficientes para aproximar pacificamente Platão e seus seguidores da lógica sofista, pois esta

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58, itálicos do autor.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 59, itálicos do autor.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

inaugurava outro modo de pensar ao introduzir o princípio da subjetividade e dotar “o sujeito da capacidade de perceber e determinar a realidade, com tudo o que ela contém de ambivalente e incerto”.⁵⁸

Aliás, a distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (lei, norma) é uma das principais inovações que caracteriza o movimento sofístico na medida em que, em linha geral, esse movimento tendia a valorizar o papel do *nomos* enquanto norma reveladora da capacidade humana de construir sua própria cultura, sua própria história. Ademais, esse privilégio atribuído ao *nomos* seria um corolário ou, mais exatamente, uma implicação da crítica sofística contra a moral e a religião tradicionais que se tinham arrogado o direito de divinizar a *physis*, envolvendo-a com um halo de transcendência ou intocabilidade. Com o passar do tempo, porém, esta mesma *physis* teria sido submetida a uma interpretação cada vez mais imanente e laicizada até tornar-se uma forma de impulsão elementar, fundamental, contraposta e resistente ao caráter artificial das leis. É neste sentido que a consideram, a partir de suas próprias perspectivas, Hípias no *Protágoras*, Cálicles no *Górgias*, Trasímaco e Glauco respectivamente nos livros I e II da *República*. Essa crítica ou suspeição com relação a toda instituição, toda convenção, toda norma e todo dogma filosófico já exprime a natureza especificamente relativística das concepções sofísticas no que tange à moral, à cultura e à teoria do conhecimento em geral. Por conseguinte, as noções de bem e mal, de justo e injusto, de verdadeiro e falso, de aparente e real perdem seu *status* de universalidade, porquanto são valores que passaram pelo crivo de diferentes civilizações, elas mesmas manifestações dos mais variados costumes e das mais díspares crenças e interpretações.⁵⁹

Ora, se o homem – agora com Aristóteles⁶⁰ –, na tentativa de encontrar-lhe uma essência, foi definido como *zôon* (animal ou ser vivo, aquele que tem *zôê*), assim o foi para se diferenciar o ser humano tanto do animal quanto dos deuses. Reconhecendo que entre o homem, o animal e deus, apenas este último era imortal, como diferenciar o homem do animal, unidos pela mortalidade? Seria, então a noção de *logos*, que “(...) significa tanto linguagem (capacidade de se comunicar) quanto razão (capacidade de raciocinar)”,⁶¹ a responsável por distinguir o ser humano do animal, uma vez que esse seria capaz de se comunicar por meio da formulação de enunciados, diferentemente dos animais que estavam sujeitos aos seus instintos.

A figura do homem necessitava de uma essência fixa que o separasse da natureza, conferindo-lhe um estatuto superior em relação aos demais seres, exceto às figuras divinas. Deste modo, “(...) se se intentasse fundar uma ciência sobre a sensação ou a percepção, chegar-se-ia inevitavelmente à conclusão de que todas as opiniões são verdadeiras, dado que todo

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 32-3.

⁶⁰ Na nota 19 da página 31 da obra de Almeida (2012) aqui explorada, o autor apresenta a posição de Alfred Edward Taylor, para o qual “(...) Aristóteles se revela, *malgré lui*, um platônico em todos os aspectos de sua obra, a ponto de ter sido este elemento platonizante de seu pensamento o que o tornou universalmente aceito e apreciado”. In: *Ibid.*, p. 31.

⁶¹ WOLFF, Francis. *As quatro concepções do homem*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mudanças*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009, p. 40.

fenômeno e todo estado seriam aquilo que eles parecem ser para aquele que os experiencia”,⁶² impedindo, assim, uma definição estável, verdadeira e universal do homem. Ainda que o próprio Sócrates afirmasse que “a ciência não é outra coisa senão sensação”,⁶³ um esforço extra foi realizado para impedir que se fundasse uma ciência sobre a mutabilidade das coisas e da percepção individual/subjetiva, “(...) porquanto, no momento mesmo de nomear a essência e os acidentes de um objeto, estes já se teriam esvaído ou transformado em outras realidades”.⁶⁴ O corpo, por esse mesmo motivo da constante mutabilidade, apresenta-se como inimigo da verdade, sendo aconselhável anularmos o mesmo se quisermos alcançá-la:

(...) aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade.⁶⁵

O conceito de ensomatose (uma alma que “caiu” sobre um corpo, aprisionando-se) também revela a superioridade conferida aos nossos atributos imateriais (imutáveis) quando comparados a nossa fisicalidade (perecível), afastando cada vez mais o corpo da alma.⁶⁶ É a noção de corpo que, paulatinamente, intensificará a noção de alma, espírito e mente para nos separar indelevelmente do restante da natureza. Não à toa, o mito de Minotauro – o filho de Pasífae com o touro enviado por Poseidon – expressa justamente o momento em que este ser híbrido de animal e humano é assassinado por Teseu, livrando não apenas seu povo de uma besta que exigia o sacrifício anual de quatorze jovens virgens, mas, dentre muitas interpretações possíveis, traçando definitivamente uma linha divisória entre o que é próprio ao humano e o que pertence ao mundo animal.

2.3 Do corpo para o livre-arbítrio: neoplatonismo e cristandade

É neste contexto que se erigirá a concepção de homem/humano como essa entidade apartada das constantes mutações que se verificam no mundo animal e na natureza como um todo, fixando-o em territórios estáveis para apreendermos sua essência. Mas o que herdamos

⁶² ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 51.

⁶³ PLATÃO, *Teeteto*, 151e *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 51.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁵ PLATÃO. *Fédon*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1996, p. 127.

⁶⁶ LE BRETON, David. Trad. Marina Appenzeller. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 6.ed. Campinas-SP: Editora Papirus, 2011, p. 14.

atualmente da noção de humano e corpo não provêm somente dos escritos de Platão e Aristóteles: o medioplatonismo e o neoplatonismo foram períodos que, durante séculos, reinterpretaram os escritos platônicos, grassando e intensificando ainda mais sua forma de compreender a realidade. No caso do medioplatonismo, seus representantes deram-lhe uma leitura supersticiosa das obras de Platão, trazendo um caráter mais religioso, místico e astrológico para a filosofia de então.⁶⁷

Em seguida, tributário do medioplatonismo, o neoplatonismo (século III a VI d.C.), movimento gerado a partir de uma nova interpretação das obras platônicas realizada inicial e especialmente por Plotino (205-270 d.C.), aproximará a problemática metafísica da teologia cristã em ascensão na época.

A metafísica plotiniana, compreendendo suas três hipóstases – *Uno*, *Ser/Inteligência* e *Alma* –, apresenta uma hierarquia para explicar a origem da alma como intermediária entre o mundo inteligível e o mundo sensível, a qual descende diretamente do Ser/Inteligência, cuja descendência, por sua vez, provém diretamente do Uno – concepção esta que encontrará sua forma mais elaborada no pensamento de Santo Agostinho.

Ora, além do Uno, da Inteligência e da Alma, Plotino introduz outra hipóstase na hierarquia dessa cadeia ontológica. Trata-se da matéria, que, no entanto, é a negação absoluta de toda e qualquer forma. Com efeito, segundo o filósofo, essa matéria só pode ser percebida – a partir da faculdade autorreflexiva da alma – como ausência ou negação completa de forma. Contudo – e é nisto que reside o seu paradoxo – ela não deixa de ser *percebida*, embora como *ausência*, como falta ou indeterminação total.⁶⁸

Ao tomar a *matéria* como essa indeterminação absoluta, Plotino consegue explicar a problemática do mal que, “na tradição platônica, é privação de toda consistência ontológica”.⁶⁹ Daí a dedução óbvia da distância necessária que se deve manter a alma da matéria para evitar o contato entre ambas, impedindo que a indeterminação, a multiplicidade e a efemeridade da matéria plotiniana contamine a alma (estável, essencial, fixa, descendente do Uno).

Entretanto, para impedir que tiremos conclusões apressadas sobre um possível “dualismo” na obra de Plotino, destaco que o próprio filósofo se interroga sobre a importância da matéria enquanto elemento necessário ao universo, “pois, sendo este mundo inegavelmente composto de coisas contrárias, talvez ele não existisse se a matéria também não se fizesse presente, embora de maneira indeterminada”.⁷⁰

⁶⁷ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 84.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 90, itálicos do autor.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

Pouco a pouco (e não subitamente), o corpo vai adquirindo sua definição e seu espaço possível de expressão, sempre em oposição à alma. As consequências éticas de tal cenário se tornam perceptíveis sobretudo no que tange ao cristianismo: a união dos dois discursos metafísicos (neoplatonismo e teologia cristã), além de se potencializarem reciprocamente, acaba encontrando uma legitimação filosófica (e, portanto, baseada na verdade) para as especulações de uma religião em vias de se tornar a única oficial de todo o Império Romano. Tal união se cristaliza na figura do teólogo, filósofo e bispo da cidade de Hipona, Santo Agostinho (354 a 430 d.C.), o qual diluiu alguns paradoxos resultantes da intersecção entre os postulados cristãos e as concepções neoplatônicas, preparando o terreno que asseguraria a manutenção do cristianismo ao longo de toda a Idade Média.⁷¹

Imbuídos de neoplatonismo, os filósofos cristãos dos primeiros séculos tiveram de lidar com duas verdades reveladas que pareciam, nesse quadro, verdadeiros absurdos: a encarnação e a ressurreição dos corpos. Como poderia o divino assumir um corpo, passar por um processo de crescimento e corrupção, morrer, ressuscitar – enfim: ter uma história, e no entanto permanecer divino?⁷²

Ou seja, num contexto de instauração de uma religião que postulava o corpo enquanto lugar de inconsistência ontológica, dada sua condição material e perecível, como incorporar uma mitologia de um deus que, além de decidir encarnar na forma e no corpo humano sobre a Terra, ainda ressuscitou no seu corpo que fora assassinado três dias antes? Quando Santo Agostinho afirma que “Não é o corpo corruptível que tornou a alma pecadora, mas a alma pecadora que tornou o corpo corruptível”,⁷³ o filósofo, além de delimitar com mais clareza os limites do corpo por meio da designação do que poderia ser a alma, estabelece uma hierarquia entre ambos, colocando a alma não só como superiora ao corpo, mas como a única responsável por toda ação praticada pelo sujeito. Com isso, instaura-se uma conduta ascética de vigilância

⁷¹ Convém notar que “a expressão *Idade Média* parece ter surgido pela primeira vez somente em 1469, isto é, em pleno período do Renascimento e quando já se ultrapassava o limiar dos chamados tempos modernos. Portanto, foram os humanistas do século XV que, ao desejarem retornar à cultura greco-latina, a qual, segundo eles, primava pelas *bonae litterae*, queriam ao mesmo tempo contrapor-se ao latim bárbaro da Idade Média (*media aetas*) e, por conseguinte, assinalar-se como os cultores das *bonae litterae* que passavam a caracterizar a *nova aetas*. Do ponto de vista historiográfico, porém, foi a partir do século XVII que se verificou a tendência para se dividir a história ocidental em três períodos: antigo, medieval e moderno. Esta divisão tripartite aparece explicitamente na história que Christoph Keller escreveu entre 1685 e 1696, da qual um dos compêndios se intitulava, justamente, *Historia Medii Aevi*. Foram, pois, os ‘modernos’ que forjaram a alcunha de ‘medievais’ para os homens que viveram nos séculos precedentes, quando na verdade os próprios ‘medievais’ – como, de resto, nenhum povo, ou conjunto de povos – jamais se consideraram a si próprios como ‘mediadores’, mas, antes, como o coroamento, o ápice ou o aperfeiçoamento máximo de uma cultura ou de uma civilização que chegara ao fim”. In: ALMEIDA, Op. cit., pp. 99-101.

⁷² MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2003, p. 111.

⁷³ Santo Agostinho apud MAMMÌ, Lorenzo. *Ibid.*, p. 113.

e aprimoramento constante da alma para anular suas investidas negativas que poderiam corromper o corpo e conduzi-lo ao pecado, eximindo-o da centralidade que até então o condenava como a principal ameaça à integridade do ser e de sua conduta.

Se platônica é a origem da alma, cristã é a instauração da alma como princípio de individualidade. Isso não podia ocorrer com Platão porque, para a sua filosofia, o indivíduo permanece subordinado à cidade, e a ascese filosófica, o “exercício de morte [*meléte thanátou*]” a ser praticado em relação ao corpo e ao mundo, é funcional à melhor visão do mundo das ideias, do qual extrai indicações para a boa condução do mundo das coisas. Em Platão, pois, não se assiste a essa cisão entre indivíduo e sociedade que será o traço característico do cristianismo, para o qual a felicidade, além de não ser deste mundo, só pode ser conseguida no nível individual e não coletivo.⁷⁴

Contribuindo para a instauração do comportamento ascético da alma – que rapidamente terminaria por influenciar as práticas corporais travadas consigo e com os outros – Santo Agostinho, em sua obra *De Trinitate*, distingue para melhor divorciar o conceito de *sapientia* (sabedoria) do conceito de *scientia* (ciência), reservando ao primeiro o estudo das coisas divinas (*regnum gratiae*), enquanto ao segundo reservava o estudo de tudo aquilo que se referia às realidades naturais (*regnum naturae*).

Se, pois, a verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste nisto – que à sabedoria pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas e à ciência, ao invés, o conhecimento racional das coisas temporais –, não será difícil decidir a qual se deva dar a precedência e a qual o último lugar.⁷⁵

Desta forma, Agostinho reitera a dedicação que os filósofos e, *pari passu*, os cidadãos devem ter com o desenvolvimento dos saberes relativos às coisas eternas (e, portanto, mais próximas do divino), intensificando a responsabilidade da própria pessoa sobre suas escolhas e atitudes. Disso, Agostinho enfatizará o papel da vontade enquanto elemento diretamente ligado ao livre-arbítrio e ao governo do pecado. Visando livrar a figura de deus de qualquer responsabilidade quanto às maldades e desgraças terrenas (as quais o todo-poderoso poderia resolver com muita facilidade, dada sua condição onipotente), o livre-arbítrio institui o indivíduo como o único responsável por seu porvir, cabendo a deus fazer intervenções pontuais e condizentes com a conduta do fiel.

Não existe um único autor, pois cada indivíduo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete sobre o que foi dito anteriormente, isto é, as más ações são punidas pela justiça

⁷⁴ GALIMBERTI, *Op. cit.*, p. 608.

⁷⁵ Santo Agostinho *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 107.

de Deus. Não seriam, de fato, punidas com justiça se não tivessem sido cometidas *voluntariamente*.⁷⁶

Assim, Agostinho, embora atualizando alguns preceitos platônicos, não recriminará o corpo como o primeiro impeditivo de acesso à verdade: se Platão postulou a alma como superior ao corpo, dando apenas à primeira a possibilidade de se aproximar da *verdade* (e, por conseguinte, do divino, do bem, do belo, do imutável, do essencial), a passagem que Agostinho realiza é aquela que amortiza tal separação para recriminar não o corpo ou a alma separadamente, mas em primeiro lugar o indivíduo que pratica a ação (ou mesmo o que cogita uma ação ainda não realizada) a partir da deliberação de sua vontade, de sua consciência e de suas escolhas.

É conhecido o papel que a igreja (na figura do papa) passou a exercer junto da nobreza (na figura do imperador) com a oficialização do cristianismo como a religião do Império Romano. Promovida por Teodósio no ano 390, logo após a permissão dos cultos cristãos autorizada por Constantino no ano 313, a oficialização do cristianismo refletia a preocupação de ambos imperadores em evitar a fragmentação do império que, no século IV, já se aproximava de sua queda com as constantes invasões bárbaras que, no ano de 476, terminaria por depor o imperador Rômulo Augusto, pondo fim ao que ficou conhecido como “Império Romano do Ocidente” e dando início à história do “Império Romano do Oriente” ou “Império Bizantino”.

Tendo se estendido por mil anos, até o século XV, o “Império Bizantino” foi o apogeu do domínio da Igreja sobre todas as relações econômicas, políticas e sociais. As constantes investidas para a expansão do império eram acompanhadas da cristianização do povo dominado, encontrando na figura do imperador Carlos Magno, no século VIII, o representante deste ideal teocrático, o qual ficou conhecido pela cristianização do território por meio da força e massacres sangrentos. Almeida nos lembra que, embora quase analfabeto, Carlos Magno queria promover uma reforma intelectual no seu império, para a qual mandou chamar o monge anglo-saxão Alcuíno (735–804), encarregando-o de dirigir o ensino nas escolas e o governo dos mosteiros.⁷⁷ Enquanto sacerdote e rei, preocupou-se em fundar escolas e reformar dioceses para habilitar os futuros padres com a capacidade de interpretar as sagradas escrituras. Na senda de tal reforma intelectual, unificando religião e política, Alcuíno revalorizou o ensino das artes liberais, impingindo-lhes, no entanto, a função de “servirem como um meio ou uma

⁷⁶ Santo Agostinho *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 126, *itálico do autor*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 159.

propedêutica para o estudo da teologia”. Assim, a filosofia também deixa de desfrutar do seu caráter especulativo para tão somente auxiliar na leitura da história da salvação.

Não obstante isso, e em conformidade com o fim sobrenatural que ela própria se assinalava, a Igreja ordenava, fixava e dirigia o ensino da filosofia e das ciências nos mosteiros, nas escolas catedrais e, a partir do final do século XII, nas universidades. Esse domínio cultural, político, social e religioso que se exercerá até o século XIV é historicamente conhecido sob o nome de “cristandade”. Se, portanto, considerado no plano doutrinal, o termo “cristianismo” significa o conjunto das religiões fundadas sobre a pessoa e o ensino de Cristo, a palavra “cristandade” encerra um sentido específico, histórico, de caráter político, social, cultural e religioso: é o período da Idade Média em que a Igreja podia impor o seu domínio em matéria espiritual e temporal.⁷⁸

Eis porque valeu a pena lembrar tais episódios históricos: tratando-se de uma brevíssima genealogia da noção de corpo no ocidente, mais vale tratar da “cristandade”, isto é, deste conjunto de esferas dominadas pela doutrina cristã, do que das características da “Idade Média”, pois assim nos furtamos de um reducionismo inevitável que empreenderíamos sobre mil anos de história e nos voltamos justamente para aquilo que uniu tantos povos e culturas (a cristandade), apesar de suas idiossincrasias.

Deste modo, se há algum denominador comum possível de ser extraído para compreendermos a noção de corpo praticado na “Idade Média” – momento em que “(...) a física correspondia ao livro do *Gênesis*, a moral aos livros da *Sabedoria* e a lógica aos Evangelhos”⁷⁹ – é o fato da influência que a cristandade exerceu sobre todos, destacando-se desta cristandade a passagem do corpo para o livre-arbítrio comentada mais acima. Ou seja, o problema do acesso à verdade, ao divino ou ao paraíso durante a “Idade Média” está relacionado antes às decisões do *indivíduo* e não somente ao corpo ou à alma que lhe é inerente, afinal “O conflito entre alma e corpo é fruto do pecado, e da consequente corrupção. A verdadeira salvação não é o abandono do corpo e a volta da alma para seu lugar originário, como para os platônicos, mas o retorno da harmonia plena entre alma e corpo, após o juízo final”.⁸⁰

Com isso, podemos depreender que o cristianismo inaugura uma nova relação entre alma e corpo, diversa do período anterior, ainda que resgate alguns de seus preceitos. A liberdade e a vontade humana unificadas no conceito de livre-arbítrio passa a ser o baluarte para se julgar toda boa ou má ação. Em oposição a uma recriminação constante do corpo como fruto do pecado, ou em certa medida de uma alma corruptível, é agora a harmonia entre ambos que

⁷⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁰ MAMMÌ, Lorenzo. *O espírito na carne: o cristianismo e o corpo*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2003, p. 114.

pautará o comportamento humano perante deus, perante seus pares e perante a cidade. Embora haja um certo “desinteresse” pela anatomia do corpo que, ao contrário, obsidiará os séculos seguintes, a noção de indivíduo encontra suas raízes no livre-arbítrio que, como já se disse, institui a pessoa como a única responsável por seu porvir.

2.4 Corpo, indivíduo e homem: produtos da modernidade

A conformação da noção do corpo moderno e ocidental se dará, como veremos a seguir, nas operações filosóficas e epistemológicas dos pensadores humanistas dos séculos XV ao XVII; assim como sua lapidação, nos ideais iluministas dos séculos XVIII e XIX sob a figura do “homem”. Vale resgatarmos aqui alguns conceitos e períodos conhecidos da história para se evidenciar cada vez mais a imbricação entre a concepção do corpo moderno e a noção de indivíduo que funda e regula as relações sociais no período renascentista e, doravante, na modernidade.

O período conhecido como “Renascimento” comporta movimentos de ruptura e continuidade com a chamada “Idade Média”. Sem entrarmos neste longo debate, vale tê-lo em mente para questionarmos quais rupturas de fato ocorreram, sem nos esquecermos daquilo que se intensificou do passado. Consideraremos como ruptura esse deslocamento das preocupações “holísticas” ou “universais” para tônicas mais “particulares” e “individuais” (o período conhecido como antropocentrismo) que resulta da intensificação daquilo que já se apresentava no passado – a saber, a noção de indivíduo em marcha desde os embates cristãos e platônicos apresentados anteriormente.

Utilizando novamente as provocações de Almeida (2012), poderíamos questionar não somente a pertinência dessas rupturas, mas até mesmo se o Renascimento foi de fato, da maneira como ficou conhecido, o período de emergência do pensamento científico, racional e antropocêntrico na cultura ocidental, uma vez que, conforme nos aponta o autor ao invocar os estudos do filósofo e historiador da ciência Alexandre Koyré, “não eram as cuidadosas traduções dos clássicos publicadas em belos volumes pelos impressores de Florença e Veneza que formavam os sucessos de livraria [no período do Renascimento], mas, antes, as obras de astrologia, de alquimia, de magia e demonologia”.⁸¹ Embora Nicolau Copérnico (1473 – 1543) tenha defendido sua teoria heliocêntrica no século XVI, suplantando a astronomia ptolomaica

⁸¹ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 225.

1.400 anos após seu surgimento e aceitação, é evidente que essa e outras revoluções no pensamento não alcançaram todos os estratos sociais imediatamente. Mais que isso, a Igreja controlava e se opunha à grande parte dos desenvolvimentos científicos da época, chegando a excomungar e condenar à morte na fogueira o continuador das ideias copernicanas, Giordano Bruno (1548 – 1600), assim como fizera Galileu Galilei (1564 – 1642) abjurar algumas de suas ideias, condenando-o à prisão e incluindo sua obra no *Index Librorum Prohibitorum*. Ou seja, o Renascimento não promoveu nenhuma mudança brusca no pensamento, mas sim paulatinas transformações na forma de conceber e interpretar o mundo.

Por outro lado, a invenção da imprensa tipográfica por Johannes Gutenberg (ca. 1398 – 1468) no ano de 1450 iria acelerar quase incomensuravelmente a distribuição e dispersão dos saberes pela Europa, impedindo o total controle da Igreja Católica sobre as publicações em circulação.

Para se ter uma ideia de quão rapidamente se propagou a nova técnica tipográfica, basta considerar que em 1480, isto é, trinta anos depois que Gutenberg começara a imprimir livros em Mogúncia, mais de cento e dez cidades europeias possuíam imprensas trabalhando, das quais cinquenta se encontravam na Itália, trinta na Alemanha, oito na Holanda e na Espanha, cinco na Bélgica e na Suíça, quatro na Inglaterra, duas na Boêmia e uma na Polónia. Em 1500, isto é, vinte anos depois, o número de cidades dotadas de tipografias saltou para 286, o que levou os historiadores a calcularem que, até aquele ano, trinta e cinco mil edições de dez ou quinze mil diferentes textos haviam sido impressas e que pelo menos vinte milhões de exemplares se achavam em circulação.⁸²

É neste contexto de intensificação e aceleração dos intercâmbios mercantis e culturais – promovidos desde o século XI pelas Cruzadas, bem como pelas expedições que resultaram na invasão do futuro continente americano – que assistiremos à derrocada da organização feudal/medieval e à ascensão do capitalismo. A emergente burguesia, resultante e impulsionadora desta nova organização econômica, terminará por revelar algumas incongruências praticadas pela Igreja Católica, tal como o fato desta recriminar o acúmulo de capital enquanto ela mesma o praticava, enfraquecendo seu poder sobre diferentes instâncias da sociedade.

A Reforma Protestante, encabeçada pelo monge Martinho Lutero (1483 – 1546), apoiou-se nessa insatisfação para revisar a conduta da Igreja e fundar uma nova religião, a partir de um novo *ethos*, que redimisse e comportasse o modo de vida de uma parcela da população que, em breve, ombreará o poder com o clero e com a nobreza. Max Weber, em sua obra emblemática, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, começa pondo a questão sobre

⁸² *Ibid.*, p. 237.

a qual todo seu livro se debruçará: observando o “caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada”, e nos lembrando que a maioria das cidades ricas do século XVI também haviam se convertido ao protestantismo, “qual a razão dessa predisposição particularmente forte das regiões economicamente mais desenvolvidas para uma revolução na Igreja?”.⁸³ Certamente sua conclusão não é mostrar uma mera coincidência entre o protestantismo e a ascensão econômica individual, mas revelar a transferência que se realizou do comportamento ascético (traço característico do catolicismo) para o cotidiano dos protestantes. Isto é, o esforço diário que o monge empregava no seu “autoaprimoramento” por meio da disciplina, agora se via replicado também no comportamento profissional. Conferindo um valor religioso ao trabalho, a Reforma Protestante terminava por instituí-lo como uma atividade não somente voltada aos ganhos para o próprio sustento, mas como uma prática ascética que deve ser realizada por si mesma, ou seja, o protestantismo realizou “uma valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização moral é capaz de assumir”,⁸⁴ justificando e apoiando a produção e o acúmulo da riqueza pelo fato da mesma resultar do trabalho – eis o “espírito” capitalista. Assim, conclui Weber, a ética protestante participou estruturalmente na elaboração do homem moderno, fazendo do seu trabalho diário uma atividade devotada simultaneamente à religião e aos lucros.

Apesar do enfraquecimento da Igreja Católica e de suas influências sobre a sociedade, o protestantismo iria reforçar uma característica que estamos sublinhando nesta brevíssima genealogia do corpo ocidental: a noção do indivíduo. Empenhada em eliminar os sacramentos e valorizar a disciplina moral, a nova religião cristã, alicerçada num tom bastante sóbrio, eliminou os últimos traços “místicos” ou “mágicos” que o catolicismo conservara: a transubstanciação da hóstia no corpo de Cristo (eucaristia) e o culto às imagens de santos. Eliminando os derradeiros recursos ritualísticos que se encontravam, por exemplo, nas pinturas, esculturas, vestimentas, músicas e incensos que adornavam qualquer Igreja, o protestantismo despejou sobre o fiel toda responsabilidade de acesso à manifestação religiosa.

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão. O puritano genuíno [protestante] ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da

⁸³ WEBER, Max. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Edição do texto Antônio Flávio Pierucci. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 30.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 72.

superstition, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental. Não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la. Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e *sentimental* na cultura e na religiosidade subjetiva – pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura – e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral.⁸⁵

A famosa expressão weberiana, o “desencantamento do mundo”, representa essa transposição de um pensamento mítico, mágico ou místico por uma abordagem “intelectualizada”, racionalizada ou objetivada na interpretação e intervenção sobre a realidade, utilizando, para tanto, meios científicos e técnicos que futuramente saturarão o Iluminismo. Deste modo, a suplantação do teocentrismo pelo antropocentrismo se deu em diversas esferas da vida renascentista, tendo grande importância neste processo, ainda que um tanto paradoxal, a própria religião. Este voltar-se para a figura humana como causa e consequência dos eventos sociais não excluía, portanto, a figura de deus, mas a reformulava. Então, não foi apenas uma “revolução intelectual” que transformou as bases da cultura europeia durante o período renascentista, mas um conjunto de diversas instâncias que se imbricavam para gestar e parir o homem e o indivíduo modernos.

Todo este contexto sumariamente apresentado incitava uma inédita postura frente aos textos e escrituras sobreviventes do passado grego e latino, contestando suas veracidades por meio de posturas empiristas ou racionalistas, conforme vimos exemplificado mais anteriormente com a astronomia. Incluso neste contexto, o estudo anatômico também passou pelo mesmo movimento de revisão dos textos clássicos sobre anatomia que, entre o século III e o século XIII, não sofreram qualquer alteração, dada a inexistência de desenvolvimentos importantes que pudessem contribuir com a emergente disciplina.⁸⁶

Claudius Galeno (129 – 217) foi um médico farmacêutico e filósofo que produziu os estudos anatômicos prevaletentes durante toda a Idade Média. Suas pesquisas foram realizadas a partir da dissecação de macacos, replicando suas descobertas sobre o corpo humano, o qual tinha sua dissecação proibida naquela época. Provavelmente, por meio de suas habilidades e proximidade com o então imperador Marco Aurélio, Galeno se tornou, nos séculos seguintes, a figura incontestável sobre o assunto. Havia, portanto, uma “inutilidade” na prática da

⁸⁵ *Ibid.*, p. 96, itálicos do autor.

⁸⁶ ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 88, itálico do autor.

dissecação, já que os escritos galênicos alcançaram a posição de paradigma, ao qual todo médico e anatomista deveriam se reportar, justificando as proibições vigentes na época.

[...] dois obstáculos deveriam ser superados para que a dissecação voltasse a ser praticada no Ocidente e a anatomia recuperasse sua dignidade. Era necessário, em primeiro lugar, opor-se ao princípio de *auctoritas* e aceitar a hipótese de que Galeno poderia ter errado nas suas descrições; e, em segundo lugar, superar o horror tradicionalmente ligado ao trato e profanação de cadáveres, como aparecia na aparente ‘proibição’ aristotélica diante da abertura de cadáveres.⁸⁷

Será Mondino de’Luzzi (ca. 1270 – 1326), físico e anatomista, que superará tais interdições para realizar uma dissecação pública em 1315 com fins estritamente anatômicos – prática que se tornará corrente nos séculos seguintes.

Desde meados do século XIII, na Itália, no entanto, era frequente a abertura de corpos na realização de necropsias e procedimentos pós-morte, para obter informações sobre a causa do falecimento. Eram abertos também os corpos de candidatos à santidade e de criminosos na procura de marcas internas ou estigmas, que revelassem elementos de santidade ou da presença diabólica no corpo. Diversos relatos narram a descoberta de uma cruz, de Jesus Cristo crucificado ou de imagens da Sagrada Família, no coração do corpo do santo, ou de um coração coberto de pelo, da existência de uma costela a mais, no caso do criminal (Park, 1994).⁸⁸

Ainda com Ortega (2008) vemos que, embora as dissecações de Mondino tivessem um caráter eminentemente didático, o anatomista permanecia fiel ao paradigma galênico, sem questionar suas descobertas ou incongruências detectadas. “A dissecação não é utilizada para descobrir os segredos do interior do corpo; a sua função é comprovar o texto escrito”.⁸⁹ Assim, a dissecação pública, apesar de se tornar apenas um recurso pedagógico para auxiliar no aprendizado do texto, desmontava o caráter “inumano” do anatomista e sua denominação pejorativa de “açougueiro” vigente ainda no século XIII, abrindo espaço para os intensos estudos realizados nos séculos seguintes por médicos e artistas.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 89.

Figura 1 – xilogravura para estudo anatômico de Mondino de Luzzi

Dois séculos mais tarde, o médico Andreas Vesalius (1514 – 1564) inverterá a “hierarquia entre autoridade textual e evidência empírica”,⁹⁰ questionando a *auctoritas* de Galeno para valorizar a investigação experimental como a única prática crível no processo de conhecimento da anatomia humana. Mais que isso, Vesalius se destacará pelo fato de realizar as dissecações com suas próprias mãos – situação esta impraticada por qualquer anatomista anterior a ele, os quais delegavam a função de cortar e abrir os corpos aos *sectores* –, unindo enfim a teoria e a prática para marcar o nascimento da anatomia científica moderna com a publicação de sua obra emblemática *De Humani Corporis Fabrica*. Assim, “A notável coincidência da publicação da obra de Vesalius e do *De Revolutionibus Orbium Celestium*, de Copérnico, ambos de 1543, marcam uma ruptura epistemológica e uma mudança paradigmática tanto no microcosmo como no macrocosmo”.⁹¹

⁹⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁹¹ *Ibid.*, p. 94.

Figura 2 – xilogravura para estudo anatômico de Andreas Vesalius

É bastante curioso comparar as xilogravuras de Mondino (século XIV, figura 1) com as realizadas por Vesalius (século XVI, figura 2). A alteração nas representações dos corpos dissecados é radical: apesar de durante toda a história da humanidade haver corpos estripados e espalhados pelas cidades (resultados de guerras ou punições), no primeiro percebemos uma representação mais simbólica da anatomia corporal, não se assemelhando cientificamente com o conteúdo interno de um corpo aberto. É somente com o segundo que há um empenho pela observação e pela representação mais fidedigna, objetivada ou descritiva das características da organização material dos órgãos e da carne, ainda que tal representação também resguardasse algumas metáforas visuais.

Em tão pouco tempo, assistimos a uma espécie de “desencantamento do corpo”,⁹² isto é, um progressivo “desinvestimento simbólico do corpo”, impulsionado pelos estudos anatômicos e diversas representações que sublinharão sua condição material quando desligado da vida (ou da alma ou do espírito) que outrora animou o cadáver agora talhado em postas nas mesas de dissecação pública (que conglomeravam em seus “teatros anatômicos” não apenas estudantes de medicina, mas também filósofos, artistas e curiosos em geral) ou nas gravuras que faziam da pele o limítrofe de cada corpo. Nesta acelerada atenuação de qualquer divindade ou traço distintivo do corpo humano, restará um amontoado de carne, orgânico, perecível, próximo aos animais e apartado de uma rede de relações que antes lhe assegurava uma posição

⁹² *Ibid.*, p. 103.

minimamente privilegiada, ainda que de mero suporte de algo superior a ele próprio, a saber, a alma.

Essa noção de corpo, resultada obviamente de um conjunto de fatores que aqui utilizamos apenas a anatomia como alegoria, facilitará as investidas do filósofo René Descartes (1596 – 1650) com suas famosas substâncias *res extensa*, *res cogitans* e *res divina*. Foquemo-nos nas duas primeiras, as quais competem diretamente ao homem e ao corpo modernos: o que poderia garantir ao ser humano um lugar reservado e superior na ordem da realidade que se apresenta, aquela em que deus já não pode mais explicar todos os fenômenos? “Acho aqui que o pensamento é um atributo que me pertence: é a única coisa que não pode se desprender de mim. [...] Precisamente falando, eu sou então apenas uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado eu até então desconhecia”.⁹³ Assim, o filósofo delimita o campo pertencente ao humano ao estabelecer a consciência, a razão ou o pensamento (*res cogitans*) como o traço distintivo que retiraria o homem do plano ordinário, reservando-lhe um novo patamar, ao animar o corpo, esta parte extensa, material e temporária (*res extensa*) que, sem o espírito, estaria condenado à irracionalidade da natureza. “O homem é capaz de conhecer todo o resto da natureza porque ele não tem a mesma natureza que o resto da natureza”.⁹⁴

Obtemos essas duas substâncias por subtração: o pensamento é o que sobra quando eu suprimo tudo o que é corporal, dentro ou fora de mim; o corpo é o que sobra quando suprimo tudo o que é pensamento, ou seja, consciência. A alma é uma substância completa sem o corpo, e isso é fundamental no plano metafísico, mas o corpo é uma substância completa sem a alma, e isso é fundamental no plano da física. O pensamento é inteiramente interior, sem exterioridade, enquanto o corpo é inteiramente externo, sem interioridade. A natureza só é corpo, isto é, uma mesma e única matéria homogênea no espaço; ela só obedece às leis universais da conservação e da transmissão do movimento, leis expressáveis matematicamente como relações entre tamanhos: não há nada a mais na natureza a não ser esses corpos sem mistério; não há almas, qualidades ocultas, não há cores nem cheiros, nada de obscuro ou de confuso, nenhum ser vivo, nenhuma alma hierarquizada, somente uma corporeidade móvel, como uma imensa máquina regulada por engrenagens que transmitem em diversas direções e pouco a pouco movimentos que representam toda a variedade aparente das espécies chamadas de vivas.⁹⁵

Contudo, analisando de uma maneira mais macroscópica, perceberemos que as posições tomadas por Descartes não são necessariamente inéditas. Aliás, conforme nos alerta Almeida

⁹³ Descartes *apud* WOLFF, Francis. *As quatro concepções do homem*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009, p. 42.

⁹⁴ WOLFF, Francis. *As quatro concepções do homem*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, p. 43.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 43-44.

(2012), o autor das *Meditações metafísicas* cometeu um “plágio inconfessado” ao replicar as ideias de Agostinho, dando-lhes uma nova nomenclatura.

Trata-se verdadeiramente de uma *apropriação*, pois o que temos aqui não é nada mais que um daqueles inúmeros plágios que o filósofo francês – considerado universalmente o iniciador da modernidade e o pensador por excelência da subjetividade – efetuou diretamente, despudoradamente, deslavadamente, das intuições e descobertas do autor das Confissões [Santo Agostinho]. Descartes foi tanto mais solerte, desonesto e ousado quanto, propositadamente, omitiu as fontes de que se servia ao elaborar – como se fossem suas – as teorias agostinianas da vontade, da liberdade, da imaginação, do conhecimento e de suas relações com o ceticismo. Mais, além de tê-las omitido, ele jamais se dispôs a reconhecer o débito intelectual que contraíra com o teólogo africano. Pelo contrário, tão extremado se revelou o cinismo do filósofo que, numa carta de 2 de maio de 1644, endereçada ao Padre Mesland, o máximo que ele chegou a admitir – depois que, consoante suas próprias palavras, alguns amigos já lhe haviam assinalado as mesmas passagens – foi a “enorme satisfação” em ver os seus pensamentos “concordarem com aqueles de um tão grande santo e uma tão excelente personalidade”.⁹⁶

Assim, atualizando Agostinho, Descartes ratificará a concepção de que as ações provêm da vontade livre do homem, agora completamente desligadas de qualquer providência divina, reafirmando a ideia de que os erros humanos não decorrem dos órgãos ou dos sentidos – pois estes fazem parte de uma simples máquina que opera sem julgamento, o corpo –, mas sim do juízo apressado que fazemos das coisas a partir da sensação ou de uma percepção primeira, isto é, conclusões irrefletidas que não foram maturadas pelo pensamento. A física clássica, principiada por Isaac Newton (1642 – 1727), certamente tem como ponto de apoio esta concepção que faz da natureza um objeto cognoscível a partir de sua condição mecânica, resumida em leis matematicamente universais e geometricamente calculáveis – daí as famosas aproximações que Descartes fazia do funcionamento mecanicista dos corpos dos animais (e, por extensão, dos corpos humanos) com os relógios e autômatos que surgiam na sua época.

Radicalizando Descartes, um século mais tarde, o médico e filósofo Julien Offray de La Mettrie (1709 – 1751), fará não só do corpo uma máquina, mas também a própria alma. Na sua obra de 1748, *O homem-máquina*, afirmou que o homem era em tudo próximo dos animais (os quais, por não possuírem uma alma, assemelhavam-se diretamente ao funcionamento das máquinas), retirando-lhe, assim, o último atributo que o diferenciava do restante da natureza e fazendo do corpo e da alma, ou melhor, do conjunto que constitui o homem, um conjunto de engrenagens sem qualquer fundamento espiritual.

O homem não poderia ser livre se estivesse sujeito a uma vontade que lhe fosse exterior. Na concepção religiosa tradicional, o homem era filho de Deus, sujeito à

⁹⁶ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 115, itálico do autor.

heteronomia da lei divina. Se é uma máquina, uma máquina auto-regulável, um relógio que dá corda a si mesmo, não necessita nem de maquinista nem de relojoeiro. Com isso, o homem passa a ser dono do próprio destino. Do mesmo modo como não precisa de Deus, o homem não precisa de uma alma espiritual. Sua alma é um princípio de vida, que dirige as funções do corpo, mas é tão material quanto o próprio corpo. Como não existe mais alma espiritual, o corpo é revalorizado. É agora a única realidade do homem, cuja função mais alta, o pensamento, passa a ser exercida por essa coisa pensante que é o cérebro, e não por uma substância espiritual mais elevada.⁹⁷

La Mettrie dá passos largos em direção a uma “laicização” do homem, enfrentando todo tipo de heteronomia que poderia acometê-lo, mesmo que sob discursos brandos e sofisticados como o de Descartes. Se o corpo já havia sofrido uma dessacralização desde o século XIV, agora também a alma perdia seu posto sagrado. Deste modo, a alma (espírito ou *res cogitans*) se converte em cérebro para fazer da mente a nova condutora de nossa humanidade, cravando o homem racional no centro do seu próprio governo.

De modo geral, pode-se dizer que para La Mettrie a concepção de um homem-máquina, sem Deus e sem alma, não se destina a degradar o homem, e sim a exaltá-lo. Pois seu valor não está em supostos atributos espirituais recebidos ao nascer, e sim no que ele faz com sua inteligência, qualquer que seja sua origem. Uma alma material capaz de pensar é superior a uma alma tola e estúpida, por mais divina que seja sua proveniência. Há um certo paralelismo entre essa concepção e o combate iluminista contra a nobreza hereditária: o homem vale pelo que faz, e não pelo que herdou. O valor do homem está no que ele faz de si mesmo a partir de sua condição geral, e não na posse de uma grandeza inata que ele não fez nada para merecer.⁹⁸

Ora, se o embate em relação à própria liberdade ou autonomia alcançou até mesmo a figura divina, o que dizer dos outros regimes compulsórios que cerceavam o indivíduo no século XVIII? A “pessoa jurídica” foi uma invenção romana que concedia direitos e deveres aos seus cidadãos, calcados sobretudo no bem e na prosperidade individual – oposto ao pensamento grego que, mesmo conferindo uma identidade ao cidadão da polis, valorizava o bem comum. Da coexistência dos valores gregos (destino, fatalidade, providência e determinação) e romanos (liberdade, individualidade, autonomia ou autodeterminação) sobretudo na Idade Média e no início do Renascimento, assistiremos à ascensão destes últimos no século XVIII como os valores governantes da existência em sociedade. A mentalidade latina emergirá para reforçar a separação que há entre um indivíduo e outro, assim como o que pertence a cada um.

Não foi, portanto, de Rousseau, nem de Voltaire, nem de Montesquieu, nem dos Enciclopedistas, nem da Revolução Francesa, tampouco da independência dos Estados Unidos que nasceu esta noção de “direitos humanos”, moeda por demais

⁹⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *O homem-máquina hoje*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2003, p. 41.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 42.

usada e gasta como, aliás, todos aqueles outros ouropéis típicos da modernidade – democracia, igualdade, felicidade, progresso – que culminaram com a hipocrisia e o individualismo crasso do utilitarismo inglês. Na verdade, a paridade de direitos, que já se encontra no mundo romano, poderia ser sintetizada por esta fórmula, tão direta quanto camuflada: “Eu te dou o teu direito, contanto que me dês o meu, e assim estaremos em paz um com o outro”. Esta fórmula terá a sua contrapartida, ou o seu complemento, no igualmente terra a terra, chulo e obtuso lugar-comum da moral pequeno-burguesa, segundo o qual: “A minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”.⁹⁹

O nosso objeto de estudo e investigação deste capítulo, o corpo formado a partir da noção de indivíduo no ocidente, também passará por seus próprios processos de individuação. A noção do “corpo próprio”, isto é, fazer do corpo uma propriedade de si, tal qual a terra que pertence ao latifundiário, impedia as “intervenções diretas sobre a carne, inevitáveis nos poderes antigos, com torturas, escarificações e marcações de todo o gênero”,¹⁰⁰ permitindo ainda que a pessoa vendesse sua mão de obra, uma vez que seu corpo – ao menos ele – devia justificativas apenas ao indivíduo que o portava.

O corpo clássico suportava um movimento histórico de ruptura das ligações forçadas, dos escravos, das mulheres, dos servos da gleba etc. A noção de indivíduo era um fator essencial neste contexto. Hobbes sustenta que o indivíduo se funda, em última instância, no corpo, considerado como uma propriedade, sendo mesmo o modelo de toda a propriedade.¹⁰¹

Para corroborar essa ideia, Miranda (2011) nos dá três exemplos dessa transição de um “corpo coletivo” (submetido a processos heteronômicos) para um “corpo individual” (autônomo): o regicídio, a obra *Romeu & Julieta* de Shakespeare e as pinturas de Velásquez. Quanto ao primeiro exemplo, quando algum cidadão do Império Romano era condenado à morte por assassinar algum membro da realeza (regicídio), também sua família era dizimada, bem como seus gados, além de suas terras serem salgadas.¹⁰² Ou seja, havia uma compreensão de que a pessoa que cometeu o crime deveria ser punida junto com seus pertences e familiares, talvez pelo simples fato destes pertencerem à mesma linhagem, talvez para eliminar qualquer possibilidade de continuidade desse crime por meio de seus descendentes (situação oposta ao sistema jurídico contemporâneo que julga e condena somente o executor e os envolvidos diretamente num determinado crime). Vemos, portanto, uma compreensão do corpo enquanto um elemento pertencente a uma rede de relações outras que a própria vontade ou a própria anatomia. Semelhante caso se dá no segundo exemplo: apesar de reciprocamente apaixonados,

⁹⁹ ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁰ MIRANDA, *Op. cit.*, p. 84.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰² *Ibid.*, p. 157.

Romeu é uma unidade do corpo alargado dos Montecchios, assim como Julieta é uma unidade do corpo alargado dos Capuletos. A antiga disputa entre ambas famílias é um impeditivo para a união dos dois protagonistas, pois reavivaria um embate existente entre estes corpos alargados, ainda que o casal (estes corpos individuais) viessem a conviver pacífica ou amorosamente.¹⁰³ Temos, novamente, a ilustração dessa alteração no estatuto do corpo que antes se compreendia pertencente a um corpo alargado e anterior aos desejos individuais para um corpo que desconsidera disputas e problemas gerados antes do seu nascimento, como se sua existência tivesse início apenas e somente a partir das ações que realizou individualmente. Do mesmo modo, o último e terceiro exemplo extraído (não necessariamente nessa ordem) da obra de Miranda (2011) é o caso dos retratos do rei espanhol Filipe IV pintados por Diego Velázquez (1599 – 1660). Remetendo-nos a um outro estudo,¹⁰⁴ o autor rememora que tais retratos não representam necessariamente um “corpo”, mas sim a realeza, o corpo simbólico do rei.¹⁰⁵ Se fôssemos falar em *individação* nos retratos de Velázquez, esta só seria possível dentro de uma “individação coletiva” que, no caso da representação da realeza, tal individação se dava junto com a rede dos bens materiais, do poder que simbolizavam e da iconografia que compunham, para muito além do corpo, do rosto ou da pele do rei.

Por meio das representações jurídicas (regicídio), literárias (Romeu & Julieta) e visuais (as pinturas de Velázquez), vemos a tensão pela qual o estatuto do corpo atravessou para alcançar sua forma moderna sob esta caracterização quase pleonástica: um indivíduo independente. Com estes exemplos, percebemos que em diversas instâncias o corpo era representado junto das redes de alianças que tecia com o exterior, com seu passado, com sua cultura: “A noção de ‘corpo’, que garantia a individuação, não era prioritária, pois dependia de *ligações* que a sustentavam, e que, essas sim, eram decisivas”.¹⁰⁶ A anatomia, sozinha, não era capaz de representar a totalidade da existência de uma pessoa, necessitando das ligações materiais, simbólicas e afetivas para se fundar; agora o *indivíduo*, este sim, enquanto entidade autofundante, passará a prescindir das ligações que tecia com seu entorno para ser a própria, total e completa representação de si.

Sem corpo não haveria individuação, nem separação do humano relativamente aos animais e às plantas. O princípio da individuação é feito contra a excessiva fragilidade da carne em comum, impedindo as “misturas” perigosas. E, do ponto de vista humano, toda a mistura é perigosa, pois só instituído o espaço em que se desdobra são possíveis

¹⁰³ *Ibid.*, p. 17 e 157.

¹⁰⁴ Cf. KANTOROWICZ, Ernst. *The King's Two Bodies*. Princeton University Press, 1975.

¹⁰⁵ MIRANDA, *Op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 156, itálico nosso.

os contatos, as ligações etc. O humano resulta de uma ruptura dessa comunalidade da carne, que excede radicalmente todas as categorias que a apresentam, afastando-a.¹⁰⁷

Obviamente o corpo continuou e continua a promover suas ligações. Esta imagem metafísica do corpo foi uma forma de individuar a carne, separando-a e afastando-a do restante para designar o espaço de ação humana. O que se destaca aqui é que no momento ápice da consecução do projeto de individualização do corpo de cada ser humano, por volta do século XVIII, observamos o surgimento (ou a invenção) do homem universal.

O desaparecimento do sujeito de direito clássico e sua substituição pela figura do homem, tal como este é visto, analisado, definido pelas ciências humanas, foi um movimento historicamente preparado por uma forma de poder absolutamente nova, que marca o aparecimento de modos específicos de individualização, cuja importância é decisiva para a invenção do sujeito moderno. Essa invenção foi preparada por uma transposição das técnicas de governo das almas, própria do pastorado cristão, para o plano leigo e político do governo dos homens nas cidades, tomados tanto como indivíduos quanto como população.¹⁰⁸

Desligados do céu e da terra, das relações servis e do passado, os indivíduos dos anos finais do século XVIII promoverão um ataque aos renitentes privilégios aristocráticos e clericais que os governos absolutistas conservavam. A emergente burguesia francesa, junto com proletários e camponeses (os quais, juntos, constituíam o chamado “Terceiro Estado”), insatisfeita com a constante incompetência e exploração da nobreza, organizou um conjunto de ações que ficaram conhecidas como a Revolução Francesa, iniciada simbolicamente em 1789, que em apenas quatro anos chegou a executar na guilhotina o então rei Luís XVI, elaborando e publicando também em 1793 a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*.

Em seu primeiro artigo, lemos: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos”. Esta concepção resulta diretamente das operações do movimento Iluminista que via a utilização da razão e da ciência como meios de superar aquilo que Kant denominou “menoridade”: “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem direção de outro indivíduo”.¹⁰⁹

A comunidade a que Tomás de Aquino e, depois dele, toda a filosofia medieval, faz referência é a *universitas*, ou seja, esse corpo social entendido como um todo, de que os indivíduos são partes. Essa concepção cairá com a Idade Moderna, quando a *universitas* será constituída pela *societas*, que pensa a si própria como pura e simples

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁸ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Identidades irreconhecíveis*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, pp. 307-8.

¹⁰⁹ Kant *apud* GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Identidades irreconhecíveis*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, p. 299.

associação de indivíduos. Desse modo, a Idade Moderna acolhe o tema cristão do primado do indivíduo, mas deixa cair o tema grego, e depois cristão, da comunidade “por natureza”, substituindo-o por aquele tema tipicamente moderno da comunidade a que se tem acesso “por contrato”, dando início àquela sociedade “artificial” que tem como único fim a defesa e a maior expansão das liberdades individuais.¹¹⁰

Locke, Voltaire, Montesquieu e Rousseau são alguns dos principais filósofos responsáveis, cada um a seu modo, por elaborar e justificar os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade através de uma reforma na concepção do homem.¹¹¹ Pela primeira vez, farão do homem, de *qualquer homem*, um sujeito dotado de direitos naturalmente, pelo único fato do mesmo ser alguém dotado de razão.

Na Roma Antiga o patrício era romano, todos os estrangeiros eram bárbaros; para um barão medieval somente os nobres eram iguais, todos os outros eram Outros, ou nada. Apenas a partir da Revolução Francesa é que se impôs a figura do *Homo universalis*, em toda parte dispondo, não importa a região de origem, a classe ou a casta, do mesmo estatuto de ser e dos mesmos direitos. Desnecessário enfatizar aqui as imensas consequências da aparição do grande universal iluminista.¹¹²

Este momento, como sabemos, foi denominado por Foucault como “biopolítico”, ou seja, o poder sobre os corpos não se dava mais por meio da potência soberana em matar/executar os indivíduos desviantes ou inúteis (“deixar viver e fazer morrer”), mas sim um poder que se exercia meticulosamente por meio da administração dos corpos e da vida (“fazer viver e deixar morrer”). Esta passagem fica explícita no episódio detalhadamente relatado em sua obra *Vigiar e Punir*, na qual ele demonstra os motivos camuflados que realizaram o rápido desaparecimento das punições sanguinolentas assistidas com entusiasmo pela população até fins do século XVIII: apesar de uma penalidade suavizada, mais “humana” (com a guilhotina, por exemplo, reduzindo os longos suplícios a um único e indolor instante), o que se apresentava era, paulatinamente, uma nova economia do poder de castigar:

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos – daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou – é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a *alma*. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições.¹¹³

¹¹⁰ GALIMBERTI, *Op. cit.*, p. 612.

¹¹¹ Nesta altura, vale lembrarmos o alerta feito na nota de rodapé número 14 quanto à utilização da palavra *homem*.

¹¹² OLIVEIRA, Luiz Alberto. *Biontes, bióides e borgues*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2003, p. 139.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. Trad. Raquel Ramallete. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013, p. 21, itálico nosso.

Em suma: um castigo, um controle ou um poder que atinja diretamente a vida.¹¹⁴ O corpo dócil e útil forjado pelas disciplinas e instituições viria no momento oportuno para abastecer as indústrias que já pululavam no início do século XIX, substituindo a mão de obra escrava que entrara em declínio em diversos países pelo trabalho dos assalariados. A Revolução Industrial fez seus processos de produção maquinicos suplantarem a manufatura, contribuindo também com o processo de disciplinarização que conformaria multidões de operários aos trabalhos repetitivos, exaustivos e de péssima remuneração.

Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; e, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia: pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo.¹¹⁵

E mais à frente, Foucault apresenta as consequências corporais deste contexto:

Ora, por meio dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico – o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo, tornando-se alvo dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual por essa mesma razão se anunciará um certo número de exigências de natureza e de limitações funcionais.¹¹⁶

¹¹⁴ Foucault, na citação anterior, utiliza-se da palavra “alma” para tratar do conjunto de valores que passam a compor a personalidade (e tudo aquilo que há de mais interno e aparentemente natural) dos indivíduos nos regimes biopolíticos. Obviamente, ele não crê no conceito metafísico da alma dos gregos ou dos cristãos, mas faz referência à sua condição de motor individual de procedência desconhecida: “Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência”. In: FOUCAULT, *Op. cit.*, 2013, pp. 31-2.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

Haveria, portanto, um corpo do estudante forjado dentro e pela arquitetura escolar; haveria, portanto, um corpo do delinquente forjado a partir da penitenciária e sua organização; haveria, portanto, um corpo do soldado forjado pela rotina esquadrinhada do quartel; haveria, portanto, um corpo do operário forjado junto do ranger e trepidar das máquinas. Não um corpo livre que circularia até ser cerceado pelas instituições, mas um corpo formado *a partir* das instituições. Para não nos estendermos mais neste debate bastante conhecido, vale destacarmos a reflexão seminal das análises foucaultianas: o corpo moderno faz parecer natural as diversas funções e posturas que são cobradas da sua conduta cotidiana: o estudante sentado durante cinco horas e em silêncio numa sala de aula, o condenado que habita por dezessete anos sua minúscula cela partilhada com mais uma dezena de encarcerados, o operário que trabalha durante quinze horas praticamente ininterruptas e o soldado que faz seu plantão em pé e parado durante doze horas, tais submissões não seriam possíveis se, para cada figura, não lhes fosse conferida uma identidade que as conformam e recortam um corpo e um gesto específicos.

Da mesma maneira que este corpo moderno não está no seu estado natural,¹¹⁷ mas executa uma forma depurada por longos investimentos técnicos e discursivos sobre sua sujeição e conformação, a identidade e outras propriedades do sujeito moderno são também resultadas de operações filosóficas. “A história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo ‘homem’ não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico, nem mesmo qualquer limite metafísico”.¹¹⁸ Por isso,

O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.¹¹⁹

Neste sentido, vale transcrever aqui a descrição que o filósofo Vladimir Safatle faz de três “conceitos” que ele apresenta como os atributos que definem a humanidade do homem para

¹¹⁷ Haveria, então, um estado natural, primordial, original? Certamente não. Aquilo que se crê natural, sob esta perspectiva agora discutida, é coextensivo aos processos de saber-poder articulados na sociedade da qual participa. Toda sociedade, portanto, possui seu “estado natural”, desde que por *natural* compreendamos aquilo que é normativo e que não revela suas origens, fazendo-nos acreditar que sua existência é anterior a qualquer discurso e indispensável para o funcionamento normal das estruturas.

¹¹⁸ Derrida *apud* SAFATLE, Vladimir. *Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, p. 201.

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. Trad. Salma Tannus Muchail. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins fontes, 2016, p. 536.

mostrar que alguns comportamentos, características ou qualidades que cremos inerentes ao ser humano, na verdade, remontam a um período específico, a saber, o humanismo:

1) Autonomia:

Primeiro, temos a *autonomia* individual da vontade e das condutas. Essa autonomia estaria vinculada à capacidade de os sujeitos porem para si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais capazes de se autogovernar. Por um lado, ao serem os legisladores de si próprios, os sujeitos poderiam se *autodeterminar*. Essa ideia de autodeterminação é central, pois traz para dentro do humano um movimento próprio àquilo que conhecemos por “substância primeira”, a saber, o movimento de ser causa de si mesmo, *causa sui*. O sujeito autônomo pode se autodeterminar porque a causa da sua ação lhe é imanente, ela não lhe é externa, já que é fruto de sua própria liberdade.

2) Autenticidade:

Por outro lado, por serem autônomos, os sujeitos são aptos a deliberar racionalmente no solo seguro de sua *interioridade*, como quem cria uma espécie de “tribunal mental” em que julgo meus próprios atos, realizados ou potenciais, no qual tomo distância de minhas inclinações e desejos apoiando-me na Lei que me faz sujeito. Por serem capazes de julgar a si mesmos, os sujeitos são *imputáveis*, são responsabilizados por aquilo que fazem e desejam, já que poderiam, através de deliberação racional, sempre fazer outra coisa, impor uma norma a desejos que julgam irracionais e imorais. O que explica por que, até hoje, os não dotados de autonomia (por serem loucos ou por não terem desenvolvido aptidões psicológicas necessárias para tanto, como as crianças) não são juridicamente imputáveis.

3) Unidade:

Por fim, um terceiro atributo que deve ser lembrado é a *unidade reflexiva* do que é consciente de si mesmo. Essa unidade assegura os sujeitos no solo estável da *autoidentidade* capaz não apenas de garantir que todas as minhas representações mentais podem, de fato, ser reconhecidas como *minhas*, mas também de fundar a coerência da personalidade que faz do desenvolvimento psicológico um movimento no qual cada momento singular é o desdobrar de uma mesma identidade. Essa unidade poderia ser rompida, por exemplo, por sintomas ou por automatismos maquínicos nos quais não me reconheço mais em mim mesmo. Lembremos como o inconsciente em Freud aparece, em larga medida, como o domínio do *Es*, ou seja, do *Isso*, que aparece como um corpo estranho no interior do Si mesmo, como algo que teima em não se submeter à primeira pessoa do singular para alojar-se na terceira pessoa indeterminada. No entanto, a princípio acreditamos que rupturas dessa unidade são situações patológicas que poderiam ser superadas por meio da reconstrução de unidades menos rígidas, mas nem por isso menos efetivas em seu poder de síntese.¹²⁰

Como vimos ao longo deste capítulo, estes três atributos sintetizam as características que governam o *homem*, esta figura fundante e fundada da modernidade, atualizada pelas

¹²⁰ SAFATLE, Vladimir. *Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, pp. 202-3, grifos do autor.

demandas que o *indivíduo* é solicitado a cumprir no seu cotidiano, utilizando-se da sua autonomia, autenticidade e unidade para lidar subjetivamente com problemas de resolução antropocêntrica, ou melhor, que se iniciam e se encerram na esfera do humano. Alcançamos assim o modelo burguês, moderno e ocidental do *corpo* individuado, aquele que se crê autofundante e independente do devir do seu entorno, fazendo da realidade um predicado do seu próprio umbigo (expressão máxima de sua projeção antropomórfica), como se tudo e todas as coisas ao homem devessem suas existências.

(...) não deixa de ser bastante sintomático que autonomia, autenticidade e unidade sejam atributos fundamentais da humanidade do homem porque, à sua maneira, eles também são atributos do ser divino. Como se costuma dizer, o homem (esse mesmo homem resultante do projeto filosófico da modernidade desencantada) é feito à imagem e semelhança de Deus. E os traços dessa semelhança são, no fundo, a partilha de atributos que fornecem horizontes reguladores como: ser causa de si mesmo (autonomia), não conhecer nenhuma diferença irreduzível entre potência e ato (autenticidade), ser sempre idêntico a si mesmo na multiplicidade de suas ações (unidade). Como dirá Deleuze: “Humanos ou divinos, são sempre os mesmos predicados, quer eles pertençam analiticamente ao ser divino, quer eles sejam sinteticamente ligados à forma humana”. Frase decisiva por insistir em que o que garante a forma do humano não é distinto do que constitui o projeto teológico que marca a autoconsciência diferencial do Ocidente.¹²¹

Ainda que contraintuitivo, o humanismo seria, portanto, uma ideação derivada do projeto teológico-político debatido ao longo deste capítulo. A ânsia de dominação sobre a natureza parece não diferir muito da mitologia cristã que compreendia a terra e os animais como serviços ofertados por deus ao usufruto dos humanos – mensurando o valor das coisas tão somente pela capacidade destas ajudarem o homem na realização de seus projetos. Também a consciência, a individualidade, a interioridade e outros mitos modernos, como bem nos mostrou Safatle anteriormente, parece não divergir muito dos atributos divinos. Teríamos, assim, no lugar do momento que se cria a consecução final dos valores e características exclusivamente humanos, “a sombra de uma certa teologia que não tem coragem de dizer seu nome”, revelando-nos “como o humanismo sempre foi a continuação da teologia por outros meios”.¹²² E daqui poderíamos questionar todas as “ciências humanas” – que reservou “as instituições ou as relações sociais para a sociologia, a cultura para a etnologia ou a antropologia cultural, o destino dos povos para a história, as funções intelectuais para a psicologia, o inconsciente para a psicanálise, a linguagem articulada para a linguística, etc.”¹²³ – fundadas nessa mesma época,

¹²¹ *Ibid.*, pp. 204-5.

¹²² *Ibid.*, p. 205.

¹²³ WOLFF, Francis. *As quatro concepções do homem*. In: NOVAES (Org.), *Op. cit.*, 2009, pp. 46-47.

perguntando-nos se elas realmente fazem do homem um constructo atravessado por todas essas instituições, ou se com elas reafirmam o seu entorno como um substantivo do único sujeito dessa oração – sem novidades e novamente: o homem.

“De fato, toda nossa experiência desaba sem a ideia moderna de corpo”.¹²⁴ A noção do corpo moderno é parte do projeto metafísico que fundou o pensamento ocidental; sua eficácia consistiu em inscrever “o corpo” (ainda que, por vezes, para negá-lo) em diversas instâncias da vida, instaurando e interpretando experiências sempre a partir de sua forma individual, fechada, autônoma, orgânica e delimitada pela epiderme, como se esta fosse a única maneira de compreender, significar ou, sobretudo, sentir a somatória de eventos que constituem o cotidiano.

A destruição da lógica por intermédio de sua genealogia traz consigo a ruína das categorias psicológicas fundamentadas nessa lógica. Todas as categorias psicológicas (eu, indivíduo, pessoa) derivam da ilusão da identidade substancial. Mas essa ilusão remonta basicamente a uma superstição que engana não só o senso comum mas também os filósofos – a saber, a crença na linguagem e, mais precisamente, na verdade das categorias gramaticais. Foi a gramática (a estrutura de sujeito e predicado) que inspirou a certeza de Descartes de que “eu” é o sujeito de “penso”, enquanto, na verdade, são os pensamentos que vêm a “mim”: no fundo, a fé na gramática simplesmente traduz a vontade de ser a “causa” dos pensamentos de alguém. O sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade linguística.¹²⁵

Assim, esta brevíssima genealogia teve por objetivo, conforme se delineou nas páginas anteriores, revelar as estruturas que compuseram e forjaram a noção de indivíduo e, por deflexão, a noção de corpo praticada no ocidente, tendo a modernidade como seu momento de elaboração final. Todos seus atributos e características respondem a um projeto, a uma ação ou a um conceito e não a um estado natural. Uma genuína genealogia revelaria, assim, não uma história consensual, mas sim os elementos e as causas de uma característica que, na realidade, remontam a um *efeito discursivo* de uma verdade que se quer construir.

Mas se a ideia moderna de corpo se constituiu a partir da noção de indivíduo, arregimentando o sistema religioso, urbanístico, jurídico e econômico, nossa atualidade transcende tais categorias para convocar novas formas de organização e compreensão da realidade. As práticas sexuais em ambiências digitais (aquelas apresentadas rapidamente na introdução e que serão exploradas adiante) não podem ser compreendidas na sua totalidade a partir de epistemes e concepções oriundas da modernidade. Se o corpo responde a uma certa

¹²⁴ MIRANDA, *Op. cit.*, p.118.

¹²⁵ Michel Haar *apud* BUTLER, Judith. Trad. Renato Aguiar. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015, pp. 49-50.

configuração cultural determinada, sua crise na contemporaneidade será inevitável, uma vez que as experiências digitais se intensificam ao passo que desfazemos nosso corpo individual, fechado e unitário. Por isso, na “idade da técnica”, Galimberti nos aconselha reconsiderar, deixar de lado ou reconstituir “[...] os conceitos de indivíduo, identidade, liberdade, salvação, verdade, sentido, objetivo, e também os de natureza, ética, política, religião, história, dos quais se nutria a idade pré-tecnológica [...]”,¹²⁶ pois “[...] trata-se de palavras que a tradição nos entregou inscritas naquele *horizonte antropológico* que, não sendo mais hegemônico, mas subordinado ao cenário técnico, não está mais em condição de garantir a essas palavras a antiga densidade do seu significado”.¹²⁷

Enfim, do mesmo modo, a ideia de corpo concebida pela modernidade é demasiadamente humanista. Com o advento das redes digitais, os princípios ocidentais listados acima são varridos, arrastando consigo a corporeidade que alojava tais conceitos. A instantaneidade e a simultaneidade possibilitadas pela comunicação em rede faz prescindirmos do deslocamento físico para diversas ações que antes só eram possíveis no “corpo a corpo”. Contudo, nossa época não se tornou desincorporada; ao contrário, assistimos à intensificação da experiência corporal nas ambiências digitais, ou melhor, à emergência de uma corporalidade reticular, capaz de habitar informativamente múltiplos espaços ao mesmo tempo e, por isso, inaugurando outras sensibilidades inimagináveis para o momento anterior à invenção da energia elétrica. Para tanto, debatamos no próximo capítulo, a partir das premissas pós-humanistas, essas “corporalidades reticulares”, habitantes das ambiências digitais, para revelar que o corpo, todo e qualquer corpo, sempre foi tecnológico.

3. O CORPO TECNOLÓGICO, AS AMBIÊNCIAS DIGITAIS E O CORPO VIRTUAL

3.1 O corpo tecnológico: haveria algum corpo que não é tecnológico?

Desde a estátua de marfim esculpida por Pigmalião que, futuramente, vivificada por Afrodite, viria se tornar sua esposa Galateia, passando pelo Golem judaico despertado pelas palavras escritas em sua testa, considerando também a mitologia cristã que fez surgir o primeiro

¹²⁶ GALIMBERTI, *Op. cit.*, p. 8.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 648, itálico do autor.

homem a partir de um sopro de vida dado por deus sobre uma peça de barro, ou também considerando a simples boneca de pano animada pelas mãos brincantes de uma criança, sem esquecer daquelas personagens que se materializam na presença de um ator, ou até mesmo relembrando os autômatos de metal movidos por água, vento, vapor, peso ou engrenagens, seguidos pela figura do robô que, enfim, alimentado pela eletricidade, requalificou as relações de trabalho contemporâneas por conta da sua patente automação, a tarefa de encontrar um duplo para o corpo humano parece ter sido uma tentativa que obsidiou diversas culturas e em diferentes épocas. Fosse no campo da utilidade, da fantasia, da magia, da arte ou ainda da sexualidade, estivemos sempre atrelados a alguma matéria, outrora inerte, capaz de reproduzir nossa forma humana e nossas capacidades físicas ou intelectuais para, cada uma a seu modo, satisfazer necessidades de distintas ordens.

A discussão sobre o “corpo tecnológico” parece remontar, conforme poderíamos pensar num primeiro momento, ao período da época industrial e eletrificada – um momento em que as tecnologias mecânicas e eletrônicas iriam, crescentemente, participar ordinariamente das nossas vidas e penetrar nossos corpos. Contudo, a mitologia, o teatro e a brincadeira nos revelam que o cotidiano esteve sempre acompanhado desses “duplos” devotados à vontade humana. Isto é, cada uma dessas figuras replicadas do humano (seja em narrativas orais, práticas lúdicas ou na forma de máquinas) sempre estiveram diretamente relacionadas com os hábitos, necessidades e anseios do contexto do qual provieram.

Deste modo, mais do que aproximar o “corpo” da “tecnologia” para reforçar a diferenciação conceitual com a qual ambos nos foram apresentados, o debate sobre o “corpo tecnológico” exige o reconhecimento dessa prática insistente do humano em se ver e se relacionar com algum múltiplo de si forjado para intervir no ambiente do qual participa, evidenciando esse ímpeto constante para inventar novas formas de agir e intervir no mundo.

Nesse sentido, até mesmo o próprio ato de falar, sentar, andar ou sorrir são recursos técnicos integrados ao corpo. Não provêm do seu interior, da sua natureza, mas resultam da interação com o meio ambiente no qual habita o corpo que se expressa.

As primeiras tecnologias sígnicas, da comunicação e da cultura, já foram a fala e o gesto. Não obstante sua pretensa naturalidade, a fala já é um tipo de sistema técnico, quase tão artificial quanto um computador. Tanto é um artifício que, para se realizar, a fala teve de roubar parte do funcionamento dos órgãos naturais da respiração e deglutição, emprestando-lhes novas e imprevisas finalidades articulatórias. Deu-se aí por iniciada a fusão entre os sistemas técnicos e a biologia do corpo, fusão crescente que hoje transparece no cibercorpo e nos faz perceber *après coup* que, desde a fala e

o gesto, isto é, desde que o ser humano se constituiu como tal, nunca houve uma cisão entre o biológico e o técnico.¹²⁸

Mais que uma inseparabilidade entre o biológico e o técnico, Galimberti (2006) postula que a técnica é a condição da existência humana. Frente às carências biológica, instintual e ambiental, é a técnica quem promove um pacto entre o corpo e o mundo para que o humano consiga sobreviver e se multiplicar.

De fato, enquanto cada espécie animal recebe com inata segurança, mas também com inata limitação, aquilo que para ela é vital – como a toca, a prole, o inimigo, a caça – e, dentro desse âmbito, se comporta com aquela perfeita adequação que chamamos justamente de “instintiva”, o homem, desprovido de meios de defesa orgânicos, com recursos sensoriais medíocres, estrutura pulsional não orientada, dependência infantil prolongada, amadurecimento tardio, apresenta uma *falta de especialização* tão marcada que é praticamente impossível indicar qual “ambiente”, ou seja, qual conjunto de condições naturais e originais seria exigido para que o homem pudesse viver. Por isso, encontramos o homem em todos os lugares: no pólo, no equador, na água, na terra firme, na floresta, no charco, nos montes, na estepe. De fato, por toda parte esse ser desprovido de determinação instintiva – e, portanto, de especialização e coordenação ambiental – conseguiu, ativando a técnica, transformar e tornar todos os tipos de condições naturais adequados a ele.¹²⁹

Portanto, não há nenhum corpo que não seja tecnológico. Toda forma de expressão e ação corporal resulta de algum recurso técnico incorporado para intervir e conformar o meio ambiente às necessidades humanas. “Corpo tecnológico” é, assim, uma tautologia que deve ser eliminada do nosso discurso. Do contrário, ao utilizá-la, confirmamos que houve um “corpo” (subentendido, neste caso, como “corpo natural”) que um dia prescindiu da técnica. Repetindo: todo corpo é tecnológico, pois só há corpo quando se ativa uma técnica para que o mesmo passe a existir. Conforme disse Mauss em seu famoso texto *As técnicas do corpo*: “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo”.¹³⁰

As representações ocidentais da figura humana, assim sendo, podem auxiliar na investigação de como cada época elaborou as condições do corpo, pois parecem acompanhar as oscilações técnicas do período em que foram cunhadas, cujas formas influenciam e são influenciadas diretamente pelos desenvolvimentos tecnológicos.

¹²⁸ SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 211-212.

¹²⁹ GALIMBERTI, Umberto. Trad. José Maria de Almeida. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 108-9, itálico do autor.

¹³⁰ MAUSS, Marcel. Trad. Paulo Neves. *Sociologia e antropologia: Marcel Mauss*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 405.

Seria impossível, por exemplo, pensar e avaliar o corpo do Império Romano apartado das proporções que o mesmo deveria partilhar com a arquitetura, segundo os postulados do arquiteto e engenheiro militar Vitruvius: “[...] Pois não pode templo algum, sem simetria e proporção, ter uma disposição harmoniosa se não apresentar a exata proporção dos membros de uma pessoa bem modelada”.¹³¹ Assim, a arquitetura se espacializava “antropometricamente”, ratificando a centralidade do corpo humano na cultura ocidental ao ponto de imputar suas proporções nos edifícios e na paisagem urbana. Embora esquecido durante a Idade Média, seu tratado foi redescoberto no final do século XV na Itália e na França, influenciando diretamente os artistas renascentistas e atualizando os cânones clássicos de beleza e proporção na arte ocidental.

De fato, o século XV inventa o corpo. Ele investiga sua anatomia (Leonardo), explora as condições de sua estabilidade e as modalidades de sua locomoção (Alberti), e, em nome das necessidades da *istoria*, busca os meios de fazer ver, pelos gestos e a expressão, as paixões dos diferentes personagens, que a literatura teria exprimido por palavras.¹³²

O Renascimento, munido de múltiplos instrumentos teóricos (como os tratados de Cennini, Alberti ou Leonardo) e científicos (como a invenção da perspectiva ou a prática das dissecações), fundou e estabeleceu um tipo de representação “fidedigna” da anatomia humana que seria perseguida, em certa medida, até meados do século XIX por diversos artistas. Deste modo, a exploração meticulosa da anatomia e a presença imponente do corpo nas pinturas e nas gravuras corroborou o pensamento humanista que conformava a natureza às vontades e projeções do homem.

¹³¹ Vitruvius, *De Architectura* apud LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). *A pintura – Vol. 6: A figura humana*. São Paulo, Ed. 34, 2004, p. 19.

¹³² LICHTENSTEIN, *Op. cit.*, p. 10.

Figura 3: Leonardo da Vinci, *A anunciação* (1472–1475, óleo sobre painel, 98,4 X 217 cm., Florença, Galleria degli Uffizi).

Contudo, conforme discutido no capítulo anterior, se a condição do corpo é estar em constante crise, tão logo se assentava uma representação naturalista e coerente da figura humana, rapidamente sua forma era perturbada. O período da pintura conhecido como Maneirismo, situado entre a Renascença e o Barroco, mais que um período de transição, constitui uma revolução que criou padrões estilísticos inteiramente novos na Europa renascentista.

O desenvolvimento da arte italiana do Quinhentos [século XVI] é acompanhado por uma vasta divulgação: todos os tratados expõem uma *teoria* do antigo, embora visando mais do que adentrar o significado histórico dos monumentos, fixar *regras* particulares sobre as proporções do corpo humano ou das ordens arquitetônicas. Mas é um rigor aparente: Vitruvius é contradito pela evidência histórica dos monumentos, os dados históricos estão em contradição entre si, e assim a regra gera a exceção, o aparente rigor produz o arbítrio. O que agora interessa aos artistas não é a certeza da regra, mas o contraste entre a regra e o arbítrio, entre a disciplina formal aceita e a tentação de sair dela: um contraste que reflete, na arte, aquilo que agita em todos os níveis a consciência da época e que, em definitivo, é o contraste, agora nitidamente moderno, entre autoridade e liberdade.¹³³

No século XVI, momento da famosa Alta Renascença – com seus representantes Leonardo da Vinci e Rafael Sanzio –, valorizava-se o equilíbrio, a harmonia e a representação fidedigna da natureza. Entretanto, neste mesmo contexto, artistas como Parmigianino, Bronzino ou El Greco realizavam distorções no corpo e no espaço representados em suas pinturas.

¹³³ ARGAN, Giulio Carlo. Trad. Vilma De Katinszky. *História da arte italiana: De Michelangelo ao futurismo* – v. 3. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 23-24.

Figura 4: El Greco, *A abertura do quinto selo*, (1608–1614, óleo sobre tela, 225 X 193 cm., Nova York, Metropolitan Museum).

A revolução maneirista, assim, reside no fato de que pela primeira vez a arte divergia deliberadamente da natureza, preferindo conscientemente se utilizar de formas não-naturalistas (ou antinaturalistas), desafiando e questionando a representação da natureza, o pensamento humanista e a condição do homem moderno, participando, portanto, da crise da Renascença¹³⁴ através de sua postura decididamente anticlássica.

Também anti-humanista no caráter foi a abolição do equilíbrio entre corpo e alma, espírito e matéria. O preceito *sequere naturam* equivalia ao princípio *mens sana in corpore sano*, ou seja, equilíbrio entre alma e corpo; esteticamente isso implicava o perfeito equilíbrio de forma e conteúdo, a total absorção do conteúdo na forma. Na nova arte [maneirista] que rompeu com os princípios da Renascença e do humanismo o conteúdo irrompe completamente, despedaça e distorce. Se, contudo, se deseja atrair

¹³⁴ “O que significamos por crise da Renascença aparece mais claramente na crise do humanismo, no questionamento da validade de toda a síntese filosófica que, tomando posição no homem e em suas necessidades espirituais, tentou reconciliar o legado da Antiguidade com o da Idade Média e reconciliar ambos com o presente. Os ideais de humanismo foram formulados em suas formas mais puras nos trabalhos de Erasmo, que falou simultaneamente como um bom cristão e um discípulo leal dos clássicos, mas, como a maioria dos humanistas, sentiu-se mais atraído pela sabedoria dos estoicos do que pela ética cristã. Nos clássicos, pregavam sobretudo o senso do valor inerente ao homem; e continuamente retornavam a eles para reforçar esse senso, que o Cristianismo depreciara tão violentamente. Acreditavam que seu verdadeiro objetivo era restaurar a confiança no caráter fundamentalmente moral do homem; mas o que tinham em mente era algo diverso da “bondade natural” de Rousseau. Seu ideal humano era aquele dos estoicos; era o produto do adestramento e educação, o fruto da autodisciplina e do autocontrole. Para eles “ser humano” não era um presente gratuito da natureza, mas um ideal a ser buscado com empenho”. In: HAUSER, Arnold. Trad. Jacó Guinzburg e Magda França. *Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 18.

a atenção para a beleza física e a ordem, a forma torna-se uma entidade independente por sua própria conta, e é o conteúdo que é violado, posto em cadeias e, assim maltratado, conduz ao formalismo. Com tudo isso, toda a linguagem formal da Renascença permanece em vigor: seus métodos de composição, ritmo linear, estrutura monumental, poderoso sentido de movimento, seus grandiosos tipos humanos e cenários impressionantes. Mas todo esse imenso aparato perdeu o significado que possuía no período clássico. As formas permanecem as mesmas, mas se acham em conflito com os impulsos que movem a nova geração, e em consequência ficam comprometidas, convertem-se em uma concha vazia e finalmente se desintegram. Assim, a nova geração indiretamente levou a cabo o que fora seu objetivo real desde o início – o colapso do estilo clássico; e o que já havia conseguido em parte diretamente pela deformação e distorção das formas clássicas ela indiretamente completou por meio desse desvio.¹³⁵

Deturpar a figura humana no suporte de maior prestígio da época (a pintura) significava mais que um traço estilístico: significava confrontar aquilo que se delineava como o corpo e o homem modernos. No contexto do emergente capitalismo, da conformação dos Estados Nacionais, das invasões do Novo Mundo, do desenvolvimento da ciência moderna, o maneirismo fazia tropeçar a sóbria marcha humanista, questionando, por meio da representação, a própria forma humana e seu porvir.

Do mesmo modo, o período artístico conhecido como Modernismo radicalizou essa deturpação da figura humana. Mais que deformações, Picasso, Dali, Ernst, Magritte, Hans Bellmer e outros, cada um a seu modo, metamorfosearam o corpo humano, enxertando animais e objetos em seus membros, dissolvendo seus limites, rasgando sua superfície, esquartejando suas partes, enfim, atestando a impossibilidade de se representar o corpo enquanto uma unidade individual, estável e mensurável, tal como queriam as representações naturalistas.

Se o corpo pode ser tomado como a unidade material mais imediata do homem, formando um todo através do qual o sujeito se compõe e se reconhece como individualidade, num mundo voltado para a destruição das integridades ele tornou-se, por excelência, o primeiro alvo a ser atacado. Os artistas modernos inauguram uma problematização do corpo que só encontra precedentes no período a que se convencionou chamar de Renascimento, quando a descrição da morfologia humana tornou-se igualmente, ainda que motivada por interrogações diversas, uma obsessão nas artes plásticas e na literatura, submetendo-se, também ali, às evidências de uma mesa de dissecação. Para que as artes modernas levassem a termo seu projeto foi preciso, antes de mais nada, destruir o corpo, decompor sua matéria, oferecê-lo também “em pedaços”.¹³⁶

¹³⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁶ MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível: a decomposição da figura humana*. São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 60.

Figura 5: Pablo Picasso, *Mulher com camisa sentada em uma cadeira* (1913, óleo sobre tela, 148 X 99 cm., Nova York, The Museum of Modern Art).

Se o maneirismo prenunciou o fracasso da razão, o modernismo representou sua derrocada. O purismo e a consistência com os quais se tentou representar o corpo e o ser humano falharam desde o começo. Certamente essas distorções na forma humana vinham em resposta às vertigens sociais de cada época – sobretudo no caso do modernismo, frente ao horror das grandes guerras mundiais. Mas, para além disso, essas representações podem ser vistas como um atestado da falência do mito ocidental da superioridade do homem em relação ao mundo, às coisas, aos animais. De alguma maneira, esses artistas recusavam o reducionismo e a simplificação que as filosofias humanistas tentavam dar à condição humana. De alguma maneira, esses artistas estavam tratando indireta e prematuramente do “corpo tecnológico” que crescentemente participaria do cotidiano industrializado: qual terá sido a sensação de um habitante das grandes cidades europeias do século XVII ao presenciar um autômato em pleno funcionamento? Como representar o corpo num contexto em que o mesmo começa a se tornar replicável?

A questão da representação do corpo ou da figura humana se complexifica conforme as invenções tecnológicas começam não só a replicar ou substituir o humano (como no caso dos

autômatos, máquinas e robôs), mas a penetrar e redesenhar nossos corpos: em 1960 a dupla de cientistas Clydes e Kline cunharam o termo *cyborg* (*cybernetic* + *organism*) para se referir à criação de um ser humano capaz de sobreviver em um ambiente alheio às condições da Terra, hibridizando corpo e máquina para que seus atributos orgânicos fossem requalificados pelas próteses tecnológicas (inorgânicas). Sendo assim, “Aquilo que caracteriza a máquina nos faz questionar aquilo que caracteriza o humano: a matéria de que somos feitos. A *imagem* do ciborgue nos *estimula* a repensar a subjetividade humana: sua *realidade* nos *obriga* a deslocá-la”.¹³⁷

Isto é, quando as tecnologias passam a retificar ou ampliar nossas qualidades corporais, superamos a pretensa naturalidade do corpo para revelar que a linguagem, os gestos, sua capacidade de cura, sua forma ou sua aparência, enfim, suas características, são construções culturais e tecnológicas imbricadas às propriedades de cada época. Com o ciborgue, a fronteira entre corpo e tecnologia se desfaz por completo, pois não há mais uma origem estritamente natural ou artificial das capacidades ou – sequer – da materialidade do corpo.

As máquinas pré-cibernéticas podiam ser vistas como habitadas por um espírito: havia sempre o espectro do fantasma na máquina. Esse dualismo estruturou a disputa entre o materialismo e o idealismo, a qual foi resolvida por um rebento dialético que foi chamado, dependendo do gosto, de espírito ou de história. Mas, basicamente, nessa perspectiva, as máquinas não eram vistas como tendo movimento próprio. Elas não podiam realizar o sonho do homem; só podiam arremedá-lo. Elas não eram o homem, um autor para si próprio, mas apenas uma caricatura daquele sonho reprodutivo masculinista. Pensar que elas podiam ser outra coisa era uma paranoia. Agora já não estamos assim tão seguros. As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocría e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes.¹³⁸

Com o advento da eletricidade, da cibernética, das mídias eletrônicas, das tecnologias digitais e, sobretudo, da nanotecnologia, aquelas próteses mecânicas que antes podiam ser apenas acopladas aos nossos corpos, agora constituem parte de nossa corporalidade. Seria difícil não concordar com a afirmação de que “hoje somos todos ciborgues” se considerarmos os remédios para gripe também como próteses moleculares que requalificam nossa expressividade imunológica. A mão biônica, incorporada pelo cérebro como mais um membro do corpo que esse dirige, atesta que a figura humana não é constituída apenas por um tronco, quatro membros

¹³⁷ TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 13, itálicos do autor.

¹³⁸ HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Op. cit.*, 2013, pp. 41-42.

e uma cabeça. A qualidade primeira do corpo não é a unidade, mas a coligação, o acoplamento, a *heterocomposição* que desconhece os limites cutâneos. Deste modo, não há mais interior e exterior, superfície e profundidade, origem e cópia que garanta a unidade de um corpo.

Posto isso, como representar o corpo no contexto da eletricidade, dos trens e das mídias de massa que acelerou radicalmente os deslocamentos físicos e fundiu conteúdos em som e imagem? Como representar o corpo no contexto da publicidade, da pornografia e das tecnologias médicas que violaram o corpo simbólica, moral e cirurgicamente? Ou, mais contemporaneamente, como representar o corpo no contexto das ambiências digitais, em que é possível habitar múltiplos lugares ao mesmo tempo sem nos deslocarmos fisicamente?

A resposta para tais questionamentos – certamente surpreendente para o contexto de “saturação imagética” no qual vivemos – é simples: não há representação possível. Sem exageros, toda tentativa de representação do corpo após o advento das tecnologias digitais será falha, incompleta, falsa ou, no máximo, obsoleta.

As figuras do autômato, do robô e do ciborgue se tornaram alegorias ultrapassadas do “corpo tecnológico” no contexto das redes digitais, pois não é mais no corpo que, primeiramente, as inovações tecnológicas se instalam. Nossa capacidade corporal está sendo amplificada de maneira “exotópica”, isto é, fora da individualidade corporal, ou ainda, de maneira “atópica”, isto é, sem um lugar definido. Do mesmo modo que os transplantes de órgãos comprovam que não existe uma unidade corporal, pois podemos cambiar livremente nossas partes ou alterar nossa aparência física, as ambiências digitais comprovam que nossa presença não se restringe à percepção mecânica e *in situ* dos instintos, mas pode se dar fragmentariamente no tempo e no espaço.

Onde está o corpo que transa com dezenas de usuários em um *webchat*? Onde está o corpo de quem participa dos *3D sex games*? Onde está o corpo de quem utiliza um *Oculus Rift* (óculos de realidade virtual)? Esses e outros eventos parecem não tratar mais do corpo, pois não articulam a individualidade com a qual esse está historicamente atrelado. Nossa atualidade, caracterizada sobremaneira pelo advento das ambiências digitais, está alterando a condição dos nossos corpos ao inaugurar novas sensibilidades e modos de existência.

Nessa paisagem técnica, o indivíduo desaparece, pois seu governo não está mais sob seu controle, mas conectado ao entorno, derivado de múltiplas relações exteriores a si mesmo. Por isso, nossas experiências nas ambiências digitais convocam novas explicações. O conceito de corpo, mas também o conceito de mídia, parece não dar conta das inéditas sensações que a atualidade nos oferece. Vale, no próximo subcapítulo, discutirmos o conceito de mídia para compreendermos a constituição das ambiências digitais e, em seguida, avaliarmos as deflexões

que isso ocasionou no estatuto do corpo, desencadeando um processo de virtualização e, doravante, a passagem do “corpo” para aquilo que chamaremos de “corporalidades reticulares”.

3.2 Ambiências digitais: das mídias às arquiteturas informativas

A palavra *mídia* tem sido utilizada para designar diferentes suportes comunicativos, homogeneizando-os sob um mesmo termo que termina por desconsiderar suas especificidades. Para Santaella, “(...) mídia se refere especificamente aos meios de comunicação de massa, especialmente aos meios de transmissão de notícias e informação, tais como jornal, rádio, revista e televisão”.¹³⁹ Contudo, após o advento da comunicação digital, a palavra mídia passou a ser utilizada para denominar tanto os suportes quanto os aparelhos e dispositivos dos novos meios de comunicação. Tal generalização pode se tornar um problema para a compreensão das novas práticas comunicativas, uma vez que “quaisquer meios de comunicação ou mídias são inseparáveis das formas de socialização e cultura que são capazes de criar, de modo que o advento de cada novo meio de comunicação traz consigo um ciclo cultural que lhe é próprio”,¹⁴⁰ isto é, considerando as práticas comunicativas de cada cultura como uma maneira de partilhar (assimetricamente) os saberes por entre suas populações, as diversas mídias desempenham a função de não apenas transmitir informações, mas organizar e dar forma àquilo que comunica, qualificando o modo como seu conteúdo será assimilado e articulado.

Se a época de popularização máxima das mídias analógicas foi intitulada como “cultura de massa”, dado o caráter monológico, homogeneizante e massificado que suas mídias, enquanto transmissoras majoritárias de informações, adquiriram frente à “passividade” que convocavam de seus *espectadores*, como caracterizar o momento cultural da comunicação digital que, de maneira diversa, convoca usos e consumos interativos? Com esta nova característica interativa, sobreveio a necessidade de pautar sua nova condição – daí o surgimento do termo *new media* para nomear os novos meios de comunicação, os quais, apesar da quase contradição, conforme veremos, também passaram a ser chamados de *mídias digitais*.

A transição que acabamos de vivenciar da cultura de massa para o momento atual da cultura digital, ocasionada pela popularização das “novas mídias”, foi realizada, segundo Santaella (2003), pela “cultura das mídias”. Obviamente, não se trata de transições lineares que

¹³⁹ SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 62.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 64.

exigiriam o ocaso de um período para a emergência de outro, mas sim um processo cumulativo de complexificação típico de qualquer formação cultural.

Ela [a cultura das mídias] não se confunde nem com a cultura de massas, de um lado, nem com a cultura digital ou cibercultura, de outro. É, isto sim, uma cultura intermediária, situada entre ambas. Quer dizer, a cultura digital não brotou diretamente da cultura de massas, mas foi sendo semeada por processos de produção, distribuição e consumo comunicacionais a que chamo de “cultura das mídias”. Esses processos são distintos da lógica massiva e vieram fertilizando gradativamente o terreno sociocultural para o surgimento da cultura digital ora em curso.¹⁴¹

Assim, para diferenciar a “cultura das mídias” da “cultura digital”, a autora caracteriza a primeira como um período de aproximação, mistura e *convivência* das diferentes mídias (imprensa, rádio, televisão) que alcançou seu auge na década de 1980, somando-se tal novidade a um caráter disponível, eletivo e portátil característico dos filmes em videocassetes, fotocopiadoras, videogames, *walkman*, TV a cabo etc.

Essas tecnologias, equipamentos e as linguagens criadas para circularem neles têm como principal característica propiciar a escolha e consumo individualizados, em oposição ao consumo massivo. São esses processos comunicativos que considero como constitutivos de uma cultura das mídias. Foram eles que nos arrancaram da inércia da recepção de mensagens impostas de fora e nos treinaram para a busca da informação e do entretenimento que desejamos encontrar. Por isso mesmo, foram esses meios e os processos de recepção que eles engendraram que prepararam a sensibilidade dos usuários para a chegada dos meios digitais cuja marca principal está na busca dispersa, alinear, fragmentada, mas certamente uma busca individualizada da mensagem e da informação.¹⁴²

O modo bastante “naturalizado” com que interagimos diariamente com os dispositivos digitais representa uma grande transformação em relação ao consumidor da cultura de massa. Se as mídias de massa se impunham como emissoras monológicas, hoje as mídias digitais convocam a interação com seus conteúdos e com os outros usuários. Para tanto, além do terreno preparado pela cultura das mídias, Santaella nos mostra que, mais que convivência, a cultura digital está promovendo a *convergência* das mídias, comportando num mesmo suporte (dispositivos digitais) conteúdos em texto, áudio e vídeo, anteriormente separados pelo papel (ainda que fotocopiável), pela fita magnética (ainda que regraváveis) e pela tela da televisão (ainda que personalizável).

A possibilidade de locar um conteúdo (como uma fita VHS) superou a antiga necessidade de adquirir um bem para poder acessá-lo, barateando o custo para o consumidor e

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 15-16.

tornando seu consumo mais fluido e multiplicável. Intensificando tal propriedade, o conteúdo digitalizado pode se atualizar em diferentes mídias, sem sofrer qualquer tipo de desgaste e podendo ser exibido simultaneamente em infinitos dispositivos. É justamente este atributo que constituirá o paradigma informacional no qual vivemos atualmente.

Uma diferença significativa entre informação e bens duráveis está na replicabilidade. Informação não é uma quantidade conservada. Se eu lhe dou informação, você a tem e eu também. Passa-se aí da posse para o acesso. Este difere da posse porque o acesso vasculha padrões em lugar de presenças. É por essa razão que a era digital vem sendo também chamada de cultura do acesso.¹⁴³

Assim, o processo de digitalização é o responsável por fazer convergir diferentes mídias sobre um mesmo suporte. Se uma informação em áudio gravada numa fita magnética necessita de um aparelho específico capaz de ler este (e apenas este) conteúdo, a digitalização dessa mesma informação em áudio passa a ser reproduzível em diferentes dispositivos (computador, celular, *tablet*, *mp3 player* etc.). E se a digitalização codifica os diferentes suportes sob um mesmo código binário informático (os famosos 0 e 1), então todo e qualquer conteúdo digitalizável poderá ser transformado em informação digital para se atualizar em quaisquer outros dispositivos, sofrendo desgastes insignificantes em relação ao arquivo “original”.

Antes da digitalização, os suportes eram incompatíveis: papel para o texto, película química para a fotografia ou filme, fita magnética para o som ou vídeo. Atualmente, a transmissão da informação digital é independente do meio de transporte (fio do telefone, onda de rádio, satélite de televisão, cabo). Sua qualidade permanece perfeita, diferentemente do sinal analógico que se degrada mais facilmente; além disso, sua estocagem é menos onerosa. Por isso mesmo, um dos aspectos mais significativos da evolução digital foi o rápido desenvolvimento da multimídia que produziu a convergência de vários campos midiáticos tradicionais. Foram assim fundidas, em um único setor do todo digital, as quatro formas principais da comunicação humana: o documento escrito (imprensa, magazine, livro); o audiovisual (televisão, vídeo, cinema), as telecomunicações (telefone, satélites, cabo) e a informática (computadores, programas informáticos).¹⁴⁴

Ou seja, a digitalização permite a convergência de mídias provenientes de diferentes suportes, agrupando-as sob uma mesma “natureza”. Criamos uma espécie de “linguagem universal” que unifica tudo aquilo que anteriormente poderia, no máximo, conviver lado a lado. Em linhas gerais, qualquer tipo de informação ou mensagem mensurável é passível de digitalização. O alfabeto pode ter cada uma de suas letras correspondidas com uma sequência de números; a imagem pode ser facilmente convertida em pixels para, novamente, serem

¹⁴³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 83-84.

codificados, ponto a ponto, sob uma cadeia de zeros e uns; o som, da mesma maneira, repartido em intervalos regulares, terá suas frequências sonoras codificadas sob o mesmo código binário que sintetizou os exemplos anteriores, sendo, todos eles, decodificáveis por um mesmo dispositivo. “Via digitalização, todas as fontes de informação, incluindo fenômenos materiais e processos naturais, incluindo também nossas simulações sensoriais, como ocorre, por exemplo, nos sistemas de realidade virtual, estão homogeneizados em cadeias sequenciais de 0 e 1”.¹⁴⁵ De fato, o que vivenciamos atual e crescentemente é a digitalização não só das mídias, mas também dos relacionamentos, das sensações, das memórias e outras situações outrora atadas ao espaço tridimensional e ao tempo cronológico.

Até aqui, contudo, analisamos apenas o começo das transformações operadas pela tecnologia e pela comunicação digitais no final da década de 1990. O que se anuncia realmente inédito em nossos dias – e que está reorganizando nossas relações e inaugurando novas sensibilidades – é o desenvolvimento da *conexão móvel*, a qual integrou a instantaneidade possibilitada pela Internet ao deslocamento físico, permitindo aos usuários dos dispositivos digitais acompanharem e participarem diretamente dos eventos cotidianos – em movimento e simultaneamente.

A popularização dos computadores com acesso à banda larga (*broadband*), por volta de 2004, promoveu a transição da chamada Web 1.0 para a Web 2.0, alterando qualitativamente o uso e a percepção da Internet e seus serviços. Analisando as transformações que as redes digitais estão operando na atualidade, Di Felice (2009) nos mostra que a Web 2.0 “Consiste na possibilidade de os usuários poderem alugar um serviço na rede em vez de adquirir o software, economizando conhecimento e dinheiro e, sobretudo, alterando a estrutura da rede, transformando-a de máquina a centro dos processos informativos”.¹⁴⁶ Isto é, as conexões rápidas, diferentemente da Internet dos anos 1990, facilitaram o envio e recebimento de dados, mensagens, sons, fotos e vídeos, permitindo e intensificando a interatividade entre seus usuários e as redes informativas. A diferença entre a Web 1.0 e a Web 2.0 pode ser entendida a partir da comparação entre os softwares Netscape (antigo programa de busca) e Google:

O primeiro [Netscape] foi o símbolo da internet original, aquele que aprendemos a conhecer na segunda metade dos anos de 1990. Na prática, era um software simples que podia ser baixado no próprio computador pela internet. O Google, ao contrário, possui um software extremamente complicado e oferece serviços acessíveis pela internet. A acessibilidade pela internet é o único elemento em comum que une Google e Netscape. A diferença é que antes se baixava o software no próprio computador,

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁶ DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Editora Annablume, 2009, p. 267.

agora se usa o serviço na internet. Parece uma banalidade, mas não é; o centro do universo deslocou-se do PC para a rede. Contextualmente, o *business* deslocou-se dos softwares (e das empresas de software) para os serviços (das empresas de internet).¹⁴⁷

Somado à aceleração das conexões, os dispositivos com conexão móvel (sobretudo os *smartphones* e *tablets*) permitiram uma digitalização instantânea e *in loco* de ocasiões cotidianas ou extraordinárias, anulando, paulatinamente, a distinção que antes se fazia com facilidade entre situações *on/offline*. Enquanto o computador (desktop e, em certa medida, o laptop) até o início dos anos 2000 funcionava como um comunicador que, embora ágil, permitia pouca interação com seus conteúdos, não divergindo muito das mídias analógicas senão pelo fato de poderem ser acessados todos num único dispositivo (como o e-mail, jornal online, fotografia digital etc.), a conexão móvel faz da Internet uma espacialidade inteligente, reticular e conectiva.

A rede configura-se como um conjunto de diferentes nós que interagem livre e autonomamente entre si. A partir de tais conexões espontâneas se produz muito mais que um simples repasse de informações: torna-se possível a realização de eventos inteligentes e de processos criativos de criação colaborativa de significados. Estes últimos são o resultado, não mais de um processo comunicativo planejado, e sim de um percurso autopoético que se desenvolve de maneira imprevisível, tomando forma à medida que se espalha na rede, através das conexões.¹⁴⁸

Deste modo, as novas mídias, mais do que facilitando o acesso a conteúdos diversos ou aproximando pessoas de diferentes regiões geográficas, estão engendrando uma cultura colaborativa e em rede, alterando nossa percepção e comportamento. Se com o início do computador e da Internet tínhamos a possibilidade de ingressar, imergir ou adentrar um *ambiente* informativo, no qual se encontravam dispostas informações com as quais podíamos interagir ou consumir (e desconectando-se, portanto, de todo este ambiente assim que deixássemos a cadeira estacionada em frente à tela do *desktop*), os dispositivos de conexão móvel superaram essa condição “imersiva” dos ambientes informativos do primeiro momento da Internet para transformá-los em *ambiências* informativas.

A noção de ambiente provém de um antropocentrismo que delimitou com clareza a separação entre o sujeito e o objeto para conseguir desvencilhar o homem da natureza. Assim fundou uma noção de habitar hierárquica, na qual o humano se punha apartado do seu “exterior” para melhor domesticá-lo.

¹⁴⁷ BELTRAMINI, Enrico. *Internet: mutazioni antropologiche del web 2.0*, apud DI FELICE, Op. cit., 2009, pp. 267-268.

¹⁴⁸ DI FELICE, Op. cit., 2009, p. 269.

Na língua portuguesa a expressão meio ambiente nos permite problematizar o significado do termo latino análogo “amb” e “ire”, cuja etimologia remete ao verbo “ambire”, andar no entorno. A respectiva tradução literária remete à descrição de “o que está em volta”, limitando a percepção do território àquilo que cerca externamente o sujeito e que se encontra, portanto, fora dele, ao seu redor.¹⁴⁹

Entretanto, as novas mídias estão se imbricando cada vez mais ao corpo e ao território, revelando-nos que, em vez de uma separação, sua condição é a continuidade. Daí a conveniência do termo *ambiências* em vez de *ambiente* para caracterizar a condição contemporânea da comunicação digital – essa metageografia informativa acessível de qualquer ponto da Terra –, levando em consideração o conjunto material, imaterial, cultural e estético que a constitui. Daí também que o próprio conceito de mídia seja reformulado, uma vez que suas influências e usos estão para muito além da instrumentalidade que, anteriormente à comunicação digital, atribuía às mídias a função de mero veículo de informações. As “novas mídias”, ao contrário, não são veículos de informações – muitas vezes sequer transportam algum conteúdo –, mas instauram arquiteturas (ambiências) informativas nas quais passamos a habitar, implicando uma continuidade (ao invés de separação) entre o sujeito, seu ambiente e as novas mídias.

Na tradição ocidental, como se sabe, a nossa percepção do território e do meio ambiente, em geral, foi caracterizada pela invenção da externalidade, isto é, da suposta separação entre o homem e a natureza, baseada no mito bíblico da superioridade da espécie humana sobre as demais ou, no caso da filosofia, na redução dos elementos não-humanos a objeto, à ‘coisa’ inanimada, à matéria a ser moldada, transformada e dominada. A supremacia do humano sobre a natureza e o território foi, por séculos, o pressuposto da condição habitativa que se manifestou através da manipulação e da domesticação do mundo “externo”.¹⁵⁰

Para analisar o modo como as diferentes mídias influenciaram e influenciam diretamente nosso modo de habitar, comunicar e se relacionar com o suposto exterior, Di Felice (2009) faz uma análise perspicaz de diferentes culturas comunicativas desenvolvidas ao longo dos dois últimos milênios no ocidente, caracterizando cada época segundo a maneira de perceber e se comunicar com o território. Vale aqui, portanto, volvermo-nos brevemente para as “formas comunicativas do habitar” descritas pelo autor, mas partindo, antes, de sua problematização quanto ao conceito de *habitar* na obra de Heidegger. Para o filósofo alemão, o habitar é uma problemática mais complexa que a dualidade nomadismo *versus* sedentarismo.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵⁰ DI FELICE, Massimo; TORRES, Juliana C.; YANAZE, Leandro K. H. *Redes digitais e sustentabilidade: as interações com o meio ambiente na era da informação*. São Paulo: Annablume, 2012, pp. 22-23.

Em seu ensaio *Construir, habitar, pensar*, desenvolvendo seu conceito de habitar, Heidegger observa que, para além do cumprimento da quadratura (*Geviert*) – morar em cima da terra, sob o céu, perante os divinos e junto aos mortais –, o habitar remonta a um “morar perto das coisas”. A partir disso, Di Felice nos esclarece:

Mas em que sentido o homem habitaria perto das coisas? Para explicar melhor Heidegger usa a metáfora da ponte que desliza sobre o rio. Sua função não seria somente instrumental; a ponte não apenas uniria as duas margens, mas as criariam enquanto tal. Ou seja, seria a ponte, que opõe uma margem à outra, a criá-las e a defini-las como margem. Acompanhemos seu raciocínio: “As pontes conduzem de várias formas (...). Assim a ponte não se põe num lugar que já existe, mas é o lugar que passa a existir a partir da ponte. A ponte é uma coisa que reúne a quadratura, mas a reúne no sentido que a ela confere um lugar. (...) As coisas de tal forma são lugares, são as coisas que determinam os espaços”.¹⁵¹

O habitar, assim definido, elimina a concepção antropocêntrica e dualista que opunha humano-ambiente (ou sujeito-objeto) e que determinava uma relação hierárquica e de dominação típica do pensamento moderno. Neste sentido, a construção de significados desloca-se do sujeito para o universo, reconhecendo a ação dos objetos sobre o mundo e sobre nossa vida: no exemplo dado, é a ponte quem cria o lugar e possibilita novas interações que, sem ela, jamais existiriam. O habitar heideggeriano, deste modo, mais que um residir ou estar, remonta antes a um relacionar-se e, por conseguinte, a um comunicar. “Nessa concepção, portanto, as interfaces digitais [e as demais mídias], como na coisa de Heidegger, mais do que pertencer a um lugar e a uma instrumentalidade, o criariam (...)”.¹⁵²

Tal qual o exemplo da ponte, as ambiências digitais também determinam espaços (neste caso, informativos), habitáveis porquanto instauram lugares nos quais podemos realizar trocas e vivências de diversas qualidades (educativas, afetivas, econômicas, sexuais). Assim, enquanto por *espaço* podemos compreender a denominação genérica de um limite (ορίσμός ou *orismos*, em grego),¹⁵³ de um “local tornado livre”, por *lugar* tomamos a característica resultante do uso/finalidade conferido a um determinado espaço. Contudo, considerando o papel ativo das coisas no habitar, não seria somente o humano quem fundaria um *lugar* ao projetar um caráter específico a um espaço genérico, mas também as coisas (no nosso caso, as ambiências digitais) passam a fundar múltiplas relações com um mesmo espaço. Ou seja, os lugares são harmonizações dos espaços realizadas pelas coisas que ali habitam.

¹⁵¹ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 251.

¹⁵² *Ibid.*, p. 252.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 61.

Falar sobre a relação entre homem e espaço faz pensar que o homem esteja de um lado e o espaço, de outro. Ao invés disso, o espaço não é algo que esteja à frente do homem. Não é nem um objeto externo, nem uma experiência interior. Não há os homens e, além deles, o espaço; já que, se digo um homem e entendo com este termo aquele ente que é no mundo do homem, ou seja, que habita, com isto indico já com o termo “um homem” o permanecer da Quadratura junto às coisas.¹⁵⁴

Assim, Di Felice nos convida a pensar “o habitar como o resultado de uma interação ecológica, plural e dinâmica, cujo realizar-se depende, inevitavelmente, da comunicação entre os diversos elementos e não de uma essência pré-definida”.¹⁵⁵ As tecnologias comunicativas digitais, neste sentido, constroem novos e múltiplos lugares informativos no mesmo espaço, num processo de contínua heterogênesse da experiência perceptiva, comunicativa e, portanto, habitativa daquele que interage com as redes digitais.

Apresentada a inter-relação entre mídia e ambiente, podemos agora averiguar as três “formas comunicativas do habitar” (empática, exotópica e atópica) desenvolvidas por Di Felice para descrever a relação entre tecnologias comunicativas, territórios e sujeitos em diferentes épocas do ocidente.

Começando pela primeira delas, a forma comunicativa do habitar *empática* está ligada à percepção e às práticas comunicativas definidas a partir da relação e dos suportes da escrita. A invenção da escrita, ocorrida por volta do quarto milênio a.C., operou uma transição da cultura oral para uma cultura escrita (ou quirográfica), a qual reorganizou as relações e as formas de interação com o território. Paulatinamente, os textos ganhavam centralidade na ordem social para estagnar as flutuações permitidas pela cultura oral, ocasionando, por exemplo, o surgimento do Código de Hamurabi e o estabelecimento de um comportamento comum sob as 282 leis nele grafadas, bem como postulando os direitos e deveres de cada grupo pertencente aos diferentes estratos sociais.

Diferentes textos e em diferentes sociedades passaram a organizar estruturalmente diversas relações não apenas sociais/políticas, mas também religiosas e urbanísticas. Os textos filosóficos da Grécia antiga e, doravante, os textos religiosos do cristianismo, influenciaram diretamente a qualidade das relações com a mitologia, com a religiosidade, com a economia, com a violência, com o trabalho etc. E, desta maneira, a cultura escrita resultada da “revolução quirográfica” seria justamente este período em que são os textos que estruturam as sociedades ocidentais, fertilizando um pensamento antropocêntrico de projeção do homem, dos seus ideais e normas, sobre o ambiente no qual se encontra.

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar apud* DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 61.

¹⁵⁵ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 62.

Os escritos de Platão e Aristóteles, neste sentido, são emblemáticos para compreendermos as formas comunicativas do habitar empáticas, pois postulam, como no caso da “República” e da “Política”, respectivamente, a forma ideal da organização social e a função da arquitetura na cidade.

São esses os primeiros exemplos de uma relação empática entre o sujeito e o ambiente, expressões de uma forma de habitar que projetava o indivíduo, os seus ideais e a sua criatividade construtiva, no espaço e na natureza. Tal transformação acontece num momento preciso e se propõe como uma ruptura com a concepção anterior que considerava o cosmo e o ambiente como espaços autônomos, portadores de leis próprias e merecedores, portanto, de observação e estudos. Será esta ruptura que acontecerá com a superação das filosofias naturalistas, no século V a.C., e que marcará a crise da observação da natureza e o começo da supremacia, no interior da filosofia ocidental antiga, do pensamento antropocêntrico. Desde então, a centralidade do homem e do ser nas teorias filosóficas obscurecerá os interesses sobre o ambiente, transformando, assim, o pensamento e as suas atuações num processo contínuo de dominação sobre a natureza, que marcará de forma coerente as relações entre o sujeito e a paisagem, ao longo da história do Velho Mundo.¹⁵⁶

Daí em diante, o habitar será sobredeterminado por idealizações escritas, desligado de uma percepção do cosmo, projetando as escrituras sobre diferentes espaços e situações. Vale alertar, contudo, que tal transição da cultura oral para a cultura escrita não foi realizada, como em nenhuma outra transição cultural, sem qualquer receio ou insurgência. Di Felice nos relembra um trecho do *Fedro* em que Platão, sob a narração de Sócrates, suscita, por meio da história do rei egípcio Thamus com o deus Theuth (autor de invenções como os números, a geometria, a astronomia e o alfabeto), a problemática envolvida com a emergência dos textos numa cultura em que a oralidade era tida como superior à escrita.

O rei – conta Sócrates – perguntou-lhe qual seria a utilidade de cada uma das artes e, durante a explicação do deus, segundo lhe parecia bom ou mau, concordava ou discordava [...]. Mas, quando chegou à escrita, Theuth disse: esta invenção tornará os egípcios mais sábios e mais capazes de lembrar, porque com ela se encontrou o fármaco da memória e da sabedoria. E o rei respondeu: Oh, Theuth! Quem é capaz de criar as artes e quem é capaz de, ao contrário, analisar quais as vantagens e quais danos terão aqueles que as utilizarão. [...] A descoberta da escrita terá o efeito de produzir o esquecimento na alma daqueles que a aprenderão, porque, confiando na escrita, acostumar-se-ão a lembrar exteriormente, através de signos, e não interiormente [...]. Da sabedoria, depois, resultaria somente a aparência e não a verdade: de fato, os discípulos tornando-se, através da sua invenção, ouvintes de muitas coisas sem ensinamento, acharão ser conhecedores de muitas coisas, mas, na verdade, não o serão; e será bem difícil conversar com eles, porque serão portadores de opiniões, mas não sábios.¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁷ PLATÃO, *Fedro* apud DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, pp. 77-78.

Apesar da contradição que Platão se coloca ao criticar a escrita ao mesmo tempo em que seus diálogos transcritos funcionavam quase como princípios organizativos para o funcionamento da sociedade grega, “A relação entre texto escrito e cidade tornar-se-á, desde então, inseparável, fator determinante para o surgimento de formas de habitar que tomavam emprestadas as suas características a partir do tipo de organização dos textos”.¹⁵⁸ Não à toa, o apogeu da cidade de Alexandria coincide com a implementação do Museu e outras instituições destinadas a preservar e disseminar os saberes organizados na forma escrita, permitindo o desenvolvimento de novos conhecimentos em torno da astronomia, matemática, filosofia, medicina etc.

Sobre essas bases “materiais”, isto é, os livros, surgiu o museu, e, com ele, a cidade de Alexandria assumiu uma nova identidade, transformando-se na capital mundial da cultura da época. O museu era o maior centro cultural do mundo antigo, dotado de uma biblioteca composta por mais de 700 mil volumes, que constituíam, praticamente, a quase totalidade dos livros então existentes. Nele havia ainda grandes salas de leitura e de debate, um observatório astronômico, um jardim botânico, um zoológico, salas de anatomia destinadas à dissecação de cadáveres e muitos outros setores reservados para o desenvolvimento de atividades de pesquisa, de estudos e para o transcorrer normal das atividades humanas e recreativas dos cientistas e dos habitantes da cidade.¹⁵⁹

Os primórdios da imprensa na Europa medieval, que se deu na forma de pergaminhos e livros produzidos à mão pelos monges copistas, é tributário desta crescente organização em torno dos saberes escritos. O mosteiro, enquanto embrião medieval das futuras cidades, além de antecipar a forma de um habitar idealizado, pautando-se num estilo de vida dedicado ao trabalho como forma de se aproximar de deus, é uma forma arquitetônica ordenada e funcional que, em breve, influenciará sobremaneira as estruturas urbanas.

Surgidos a partir de uma ideia de perfeição e inspirados nos ideais do Novo Testamento, os mosteiros constituíram um dos primeiros exemplos de cidades projetadas a partir de um manuscrito, em cujo interior o habitar era marcado pelo silêncio e pela leitura. Nos mosteiros, toda a vida religiosa, assim como as relações sociais, era regulamentada tanto pela regra como por outro livro – o Breviário –, utilizado para a oração coletiva e pessoal. Esse texto unia os Salmos, parte do Velho Testamento e do Novo Testamento, cantos e litanias. Dividido em capítulos, cada um dos quais representando um período do ano litúrgico, o Breviário era o instrumento de organização da oração e da vida cotidiana. Além de conter o calendário litúrgico, o texto era organizado por dias da semana, cada um deles dividido em sete períodos correspondentes aos sete momentos do dia dedicados à oração. Essa organização exata e cíclica do tempo regulava a vida de cada membro, uniformizando o tempo de cada indivíduo e o tempo coletivo da comunidade. Os capítulos do Breviário marcavam o

¹⁵⁸ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 79.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 79.

desenvolvimento dos afazeres dos monges, que passavam de uma atividade para outra, acompanhando a sequência dos capítulos.¹⁶⁰

As melhores condições de vida ofertadas no interior dos mosteiros (como proteção, acesso ao conhecimento, técnicas construtivas, ferramentas, medicina e práticas agrícolas) atrairá populações que se instalarão no seu entorno. Em pouco tempo, os altos muros que isolavam os mosteiros e castelos, replicando em sua estrutura o caráter solitário e afastado que caracterizava a prática religiosa cristã, estender-se-ão aos vilarejos circundantes, dando início às cidades organizadas textualmente, isto é, construídas a partir de princípios escritos em diversos textos, como a já mencionada “República” de Platão, a “Cidade de Deus” de Santo Agostinho ou “A Cidade do Sol” de Tommaso Campanella.¹⁶¹

A invenção da imprensa de Gutenberg em 1450 amplificou drasticamente a acessibilidade aos livros, barateando-os e espalhando milhões de volumes pela Europa renascentista. O aumento das vendas e consumo dos livros produzidos em prensa tipográfica gerou a difusão da escrita e da prática de leitura, democratizando (ainda que vagarosamente e de maneira assimétrica) o acesso individual aos diferentes saberes em circulação, intensificando, agora com interpretações subjetivas, a forma comunicativa empática do habitar. Além disso, dessa vez, havia a novidade de uma “escrita artificial”, semelhante a outros processos técnicos de produção de conhecimento, como a invenção da perspectiva e dos mapas renascentistas, os quais, juntos, promoveriam formas analíticas de representar e explorar o espaço.

O êxito das navegações e das invasões do Novo Mundo é tributária desta nova forma racional, geométrica e linear de compreender o espaço, caracterizada pelo desenvolvimento de uma concepção projetual do homem europeu sobre a cidade. Daí que o processo de colonização do novo continente e o genocídio dos seus povos autóctones se constituiu na replicação violenta da arquitetura e dos costumes europeus sobre as paisagens americanas, desconsiderando por completo as condições, tradições, culturas e práticas nativas. Junto com a evangelização dos povos indígenas, com a venda e escravização de grupos africanos e com a urbanização do território americano, “A nova organização do espaço implicava a destruição do espaço nativo e a instauração de novos templos e de novos símbolos”.¹⁶²

Esta compreensão empática e projetual dos escritos e do humano no espaço se fez presente até mesmo, conforme nos provoca Di Felice, na arquitetura moderna de Le Corbusier,

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶¹ Para as análises de cada caso, confira o conteúdo entre as páginas 91 e 100 da obra de Di Felice (2009).

¹⁶² DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 110.

o qual, sob *A carta de Atenas*, deixa explícita sua “percepção da cidade como um espaço da realização de uma perfeição ideal e arquitetônico-social”.¹⁶³ Enfim, é assim que o autor relaciona a cultura escrita e as mídias impressas com a maneira de perceber e se relacionar com o território.

A forma empática do habitar é, portanto, a expressão de um habitar humanista, baseado na concepção helênico-cristã da centralidade do homem no universo, como “medida de todas as coisas”, e na mediação da leitura que, conseqüentemente, transferirá no espaço a imagem abstrata de um ideal através da manipulação do próprio espaço.¹⁶⁴

A segunda forma comunicativa do habitar tratada por Di Felice é a *exotópica*, a qual se define pelo modo de perceber e se relacionar com a realidade a partir de tecnologias que superam a dicotomia sujeito-território ao introduzir um instrumento “mecânico responsável por tornar o espaço e o habitar um artefato, uma experiência mecânica, isto é, o resultado de uma mediação técnica [...] e, em outras palavras, de uma interação midiática”.¹⁶⁵

Este novo instrumento será o telescópio, que permitirá a Galileu ver e descobrir um outro universo, distinto daquele passível de ser descoberto pela leitura, ou seja, pelo conhecimento escrito depositado nos livros. O olhar de Galileu é, portanto, novo, diferente daquele do leitor que buscava a explicação das coisas nas páginas escritas. É um olhar científico, que descobre observando – mas é, sobretudo, um olhar mecânico. Um olho e um olhar estendidos e transformados pelas lentes do telescópio, um olho e um olhar não mais unicamente biológicos, mas também técnicos e não orgânicos.¹⁶⁶

A utilização do telescópio enquanto instrumento técnico mediador da observação realizada pelo cientista sobre a natureza representará aquela ruptura epistemológica que, em pouco tempo, acarretará a derrocada do saber livresco que buscava apenas confirmar o conteúdo escrito. Isso significará o fim da teoria geocêntrica, bem como o conseqüente questionamento da centralidade da Igreja sobre a forma de conhecer e conceber o mundo. Assim surgirá a ciência moderna que, contraposta à submissão livresca, operará diretamente sobre a natureza, por meio de recursos técnicos, para contestar teorias relativas à astronomia, medicina, anatomia e outras disciplinas até então conservadas pelo pensamento cristão.

A observação que Galileu realiza altera para sempre a relação entre o sujeito observador e o território, introduzindo nesta um instrumento da técnica. O resultado é a elaboração de um olhar artificial que não busca mais confirmar a natureza, e sim,

¹⁶³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 118.

dilatando e diminuindo tecnologicamente as distâncias, busca descobrir e criar novos mundos – um olhar tecnologicamente dilatado que expande a natureza, deslocando o observador para além do espaço geográfico conhecido.¹⁶⁷

Surge, assim, uma nova forma de habitar que, antecipando a fotografia, o cinema, a luz elétrica e a produção industrial, explora tecnologicamente a paisagem até então limitada à apreensão biológica. Esta reprodução tecnológica multiplicará a experiência perceptiva da época moderna, dando surgimento a uma inédita forma “deslocativa” de se relacionar com a realidade, ou seja, os instrumentos técnicos e, doravante, as tecnologias elétricas e eletrônicas, farão surgir múltiplas localidades num mesmo espaço, prescindindo da movimentação física do sujeito para que sua paisagem seja alterada, amplificada ou diminuída. O deslocamento passará a acontecer não mais no espaço, e sim nas informações, sob uma contínua alteração técnica (informativa) da percepção.

O telescópio de Galileu permitia que estrelas e planetas distantes viessem para perto de seu olhar, sem exigir que para tanto o cientista viajasse até próximo dos astros que observava. Esta observação tecno-científica da organização da galáxia substituiu a imaginação que, até então, condicionava a forma de conceber realidades distantes dos nossos recursos biológicos. Do mesmo modo, a invenção de meios de transporte mais ágeis, começando pelo trem e alcançando o avião, contribuiu para esta experiência fluida entre diferentes paisagens, fazendo-nos transitar, em poucos minutos, por localidades diversas – tal qual o deslocamento informativo promovido pelos instrumentos técnicos e pelas mídias eletrônicas. “Trata-se, portanto, de um habitar além do sentido do lugar, em espaços midiáticos externos, extracorporais e mecânicos”.¹⁶⁸

É justamente neste período que as imagens e o sentido visual ganharão centralidade na forma de perceber e se relacionar com o território e com a sociedade. A invenção da perspectiva, introduzindo a profundidade nas imagens até então bidimensionais do medievo (afrescos, gravuras, pinturas), promoveu uma nova forma de apropriação tecnológica e geométrica do território – “quer dizer, a recusa da visão direta da paisagem e sua apropriação indireta por meio da sua reprodução cartográfica”¹⁶⁹ –, preparando o terreno para uma cultura visual, detonada pela fotografia, que penetrará as relações sociais, afetivas, econômicas e políticas das grandes cidades europeias do século XIX e, sobretudo, XX.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 126.

Os novos estilos de vida no meio urbano, ligadas às concentrações de grandes grupos de pessoas nos centros industriais, modificarão não somente as relações sociais, como também os modos de perceber dos indivíduos. Estas últimas, até então ligadas a paisagens naturais, aos ciclos das estações e ao tempo biológico, passaram a ser marcadas por um incremento da importância das relações visuais.¹⁷⁰

Assim, há uma confluência entre as práticas urbanas e comunicativas, fazendo acelerar nossa forma de percepção juntamente da aceleração dos meios de transporte. O cinema, neste sentido, expressa diretamente esta maneira dinâmica e acelerada de se relacionar com a paisagem: uma tela fisicamente estática, na qual sucedem diversas situações imagéticas em movimento, tal qual a janela de um trem. “Como o cinema, também a cidade é feita de imagens quebradas e em sequência: mal se forma uma cena, logo é substituída por outra, à qual o olho e a mente do espectador têm de se adaptar novamente”.¹⁷¹

É assim que, crescentemente, o visual qualificará as relações urbanas e interpessoais. A invenção da energia elétrica, somada à multiplicação das ferrovias, à invenção do telégrafo, do telefone, dos automóveis, bem como, sob a mesma lógica, o advento das chamadas mídias de massa (o próprio cinema, o jornal, o rádio e a televisão), contrairão cada vez mais o espaço urbano (seja pelo acelerado deslocamento físico, seja pelos deslocamentos informativos) até a forma de uma “aldeia global”,¹⁷² dando surgimento às primeiras metrópoles.

Se a experiência urbana e as relações sociais nela contidas foram, na história da Europa, relacionadas com as formas arquitetônicas e as organizações políticas dos espaços “intramuros”, isto é, com as formas tangíveis do espaço e do habitar, a luz elétrica e a mídia audiovisual permitirão o surgimento de outras dimensões habitáveis. Nestas, o espaço pluraliza-se e desmaterializa-se, aproximando a experiência urbana daquela fugitiva das sequências cinematográficas. As grandes exposições universais, as várias cidades do cinema, lugares de produção dos cenários para a realização de filmes e os estilos comunicativos da arquitetura moderna são, ao mesmo tempo, os exemplos de uma nova forma de habitar e de uma pós-urbanidade, concebida como um acontecimento e um evento espetaculares ao qual se pode assistir.¹⁷³

Não mais um lugar apenas de proteção ou de comércio, a cidade se transforma num lugar de comunicação e agregação, do qual, unindo território e mídias eletrônicas, faz surgir paisagens fluidas e móveis, informativamente apreensíveis e habitáveis. É assim que os espaços físicos da cidade, como ruas, praças e avenidas “(...) deixam de serem os lugares únicos da experiência social urbana e passam a ser flanqueados por outras espacialidades imateriais e informativas (publicidades, imagens, luzes, paisagens sonoras etc.) que se sobrepõem, criando

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷² MCLUHAN, Marshall. Trad. Décio Pignatari. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1974.

¹⁷³ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 153.

metageografias e novas experiências do habitar”.¹⁷⁴ A metrópole, portanto, é esta metageografia composta por territórios físicos (imóveis) e eletrônico-informativos (imateriais) habitáveis por meio da interação midiático-perceptiva com a paisagem. Esta situação supera a lógica passiva da cidade enquanto projeção de ideais e saberes humanos (apontada enquanto característica da forma comunicativa do habitar empática) para interagir diretamente com os indivíduos que nela circulam. Enquanto espacialidade eletrônica, a metrópole se torna cada vez mais incomensurável, pois seus limites são continuamente alargados com a expansão dos cabos elétricos que a animam.

Se a primeira prática comunicativa com o ambiente, a empática, difunde uma percepção e uma interação transitivas que projetam a ação do sujeito no território, levando-o a transformar o texto em espaço e arquitetura, a segunda, a exotópica, exprime, ao contrário, um habitar no qual o território, uma vez eletrificado, continua a se manifestar como externo, mas, desta vez, também como autônomo, cinético e independente do sujeito. Reproduzido tecnologicamente pela fotografia e pela câmera filmadora do cinema, apresenta-se como espaço eletronicamente dinâmico e visualmente habitável, propulsor de uma interação na qual o sujeito atua de forma predominantemente passiva.¹⁷⁵

Enfim, exotópico seria, portanto, o termo que qualifica a forma comunicativa do habitar praticada nas metrópoles, aquela em que, associada a uma cultura visual e eletrônica, faz da experiência perceptiva uma continuidade entre o tecnológico e o biológico, entre as mídias e a paisagem, superando a dicotomia antes percebida entre o sujeito e o território.

Apresentadas essas duas formas comunicativas do habitar (empática e exotópica), podemos agora adentrar a última delas: a forma comunicativa do habitar atópica é descrita por Di Felice como aquela relacionada aos modos de perceber e se relacionar com o território a partir das interfaces digitais. Conforme dito mais anteriormente, a popularização do acesso à banda larga e o consequente desenvolvimento da chamada Web 2.0 constituíram “territórios informativos” que multiplicaram a experiência perceptiva da paisagem. Em seguida, a popularização da conexão móvel realizada por meio dos bilhões de *smartphones* conectados às redes digitais fez das tecnologias comunicativas, mais que extensões dos nossos sentidos, propiciadoras de sociabilidade. Se no período das mídias de massa eram as imagens que aproximavam ou distanciavam determinados grupos, agora são as conexões que geram os laços sociais. Pierre Lévy se dedicou a analisar já no final dos anos 1990 a condição do novo social que emergiria deste contexto, intitulado-o de cibercultura:

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

Para a cibercultura, a conexão é sempre preferível ao isolamento. A conexão é um bem em si. Como Christian Huitema disse muito bem [em sua obra *Et Dieu crée l'Internet*], o horizonte técnico do movimento da cibercultura é a comunicação universal: cada computador do planeta, cada aparelho, cada máquina, do automóvel à torradeira, *deve* possuir um endereço na Internet. Este é o imperativo categórico da cibercultura. Se este programa se concretizar, o menor dos artefatos poderá receber informações de todos os outros e responder a eles, de preferência sem fio. Junto ao crescimento das taxas de transmissão, a tendência à interconexão provoca uma mutação na física da comunicação: passamos das noções de canal e de rede a uma sensação de espaço envolvente. Os veículos de informação não estariam mais *no* espaço, mas, por meio de uma espécie de reviravolta topológica, todo o espaço se tornaria um canal interativo. A cibercultura aponta para uma civilização da telepresença generalizada. Para além de uma física da comunicação, a interconexão constitui a humanidade em um contínuo sem fronteiras, cava um meio informacional oceânico, mergulha os seres e as coisas no mesmo banho de comunicação interativa. A interconexão tece um universal por contato.¹⁷⁶

Passados vinte anos, as previsões de Lévy parecem ter se concretizado, uma vez que, sem espanto, nossos celulares se mantêm atualizados por informações advindas de diversos dispositivos, sites e satélites: podemos saber o ponto exato em que se encontra o ônibus no qual embarcaremos e nossas geladeiras comunicam aquilo que está faltando em seu interior. Este período, também intitulado *Internet das Coisas*,¹⁷⁷ parece representar o estágio avançado da cibercultura, em que não apenas os humanos estão conectados, mas também coisas, animais, superfícies e oceanos passam a integrar e interagir com as redes informativas. Deste modo, a conexão móvel seria a responsável por essa “reviravolta topológica” que fez da conectividade um fenômeno liberado das determinações geográficas e temporais.

Di Felice aponta que essa sociabilidade conectiva seria possibilitada justamente pela experiência pós-territorial impelida pelas redes digitais. O autor nos relembra que na época romana havia a crença de que existiria uma divindade presente em diferentes espaços para protegê-lo ou santificá-lo, agindo diretamente sobre aqueles que passavam por ou habitavam tal espaço. Esta força era a responsável por qualificar e valorar determinado espaço, transformando-o num lugar conforme os usos e as relações que eram ali travadas. “Um lugar era perigoso porque o *genius loci* assim o tornava. Da mesma forma, um espaço com uma paisagem bonita e uma vista linda era o resultado da atuação benigna de seu específico *genius loci*”.¹⁷⁸ Com isso, Di Felice nos mostra como as interfaces digitais, que “constituem uma nova interação entre sujeito e território, alternando continuamente o tipo e a forma de diálogo com o ambiente informativo, podem ser pensadas como um novo *genius loci*, tecnológico e vivo”.¹⁷⁹

¹⁷⁶ LÉVY, Pierre. Trad. Carlos Irineu da Costa. *Cibercultura*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 129, itálico do autor.

¹⁷⁷ Cf. LEMOS, André. *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura*. São Paulo: Annablume, 2013.

¹⁷⁸ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 247.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 247.

As interfaces digitais, portanto, promoveriam a perda do sentido do lugar e o consequente fim do território, posto que há uma contínua alteração da localidade e das maneiras de perceber e habitar o território quando digitalizado.

A constituição de redes informativas gera uma forma de habitar distinta das anteriores, nas quais era o território a se deparar na nossa frente, isto é, na frente do nosso horizonte visual, seja ele topográfico ou arquitetônico. A cidade, enquanto arquitetura, e a metrópole, enquanto circuitos eletrônicos e espaços flutuantes fazem do olhar e da visão as formas principais de apropriação das suas distintas paisagens. Tanto a cidade quanto a metrópole constituem-se como metageografias e territórios visuais nos quais o transeunte e o *flâneur* transitam, olhando a paisagem externa, seja ela arquitetônica estática ou eletrônica e deslocativa. Daqui a possibilidade de descrever e de narrar os territórios urbanos por meio da visão e das interpretações do seu visitante e do seu olho mecânico recortador. As pós-geografias e as redes digitais não são espacialidades na nossa frente, mas experiências imersivas que nos convidam a ir além da nossa vista. A paisagem pós-urbana, portanto, não é mais visual. Se a cidade e a metrópole podem ser escritas, fotografadas e filmadas, prestando-se de distintas formas à experiência do narrador, embora fragmentariamente, a experiência atópica do habitar, por sua vez, resulta em algo irrepresentável e indizível (atópico) para a narração do sujeito.¹⁸⁰

Daí que a experiência contemporânea de contínua alteração informativa da paisagem seja definida por Di Felice como *atópica*:

A palavra grega *a-topos* é composta pelo prefixo *a*, que no início da palavra anula o significado do termo que o segue, e pela palavra *topos* que significa “espaço”, “lugar”. Portanto, a tradução literal remeteria a um significado de perda e de ausência de espaço e de território. Existem, todavia, outras possibilidades de tradução que apontam para significados “oximorosos”, como “lugar estranho”, “fora de lugar”, “lugar anormal”, “lugar atípico”, indizível.¹⁸¹

Para exemplificar uma situação da forma comunicativa do habitar atópica, o autor aponta a experiência (já trivial) de se deslocar pela cidade por meio do GPS (*Global Position System*): a digitalização dos territórios não é uma simples reprodução da organização das ruas e avenidas na tela do celular. O GPS dispõe uma forma cotidiana de interação sujeito-território-informação, anulando a separação entre território “real” e território “informativo” ao permitir que seu usuário tome conhecimento das condições das vias pela qual trafega em tempo real, bem como saber da existência de diferentes estabelecimentos no seu entorno, além de poder se comunicar com outros usuários conectados ao mesmo sistema. Esta situação amplia nossa noção de território, revelando que uma mesma paisagem, se interagida tecnicamente, pode revelar múltiplos lugares num mesmo espaço, isto é, a apreensão estritamente visual de uma

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 228.

paisagem não alcança mais sua totalidade, uma vez que há neste mesmo espaço diferentes *genii loci*¹⁸² tecnologicamente produzidos.

A atopia não é um novo tipo de espaço, nem um território simulacro, nem poderia ser definida inteiramente como uma pós-territorialidade, no sentido único de superação das formas físicas e geográficas do espaço. Melhor seria defini-la como a substituição destas com uma forma informativa digital e transorgânica, cujos elementos constitutivos são as tecnologias informativas digitais, os ecossistemas informativos elaborados pelos sistemas informativos geográficos e territoriais e as redes sociais, compostas pela fusão de elementos inteligentes e pelas formas híbridas do dinamismo das linguagens transorgânicas.¹⁸³

Resulta do contexto atual, portanto, a forma de habitar atópica, caracterizada pela contínua interatividade com as paisagens pós-territoriais, isto é, com os lugares multiplicados informativamente pelas redes digitais, propiciando uma existência híbrida, “capaz de alterar a espacialidade e a sua percepção pela vestimenta de uma interface ou de um software”.¹⁸⁴ Tal condição convoca uma maneira de perceber e se relacionar com o território que não se limita às definições antropomórficas do espaço, impondo-nos o reconhecimento da dimensão ecossistêmica que o habitar atópico promove ao articular uma hibridação temporária entre corpos, paisagens, informações e tecnologias. “A atopia, então, não como um ‘não-lugar’, mas como uma localidade ‘on demand’, plural e tecnosubjetiva”.¹⁸⁵

Para descrever essa condição nem orgânica nem inorgânica, nem exclusivamente humana nem exclusivamente tecnológica do habitar atópico, Di Felice emprega o termo *transorgânico* na tentativa de adjetivar a experiência momentânea e sincrônica das deslocamentos informativas propulsionadas pela conexão móvel: “Surge então um habitar transorgânico no qual não é mais a visão da espacialidade a determinar o *hic et nunc*, mas os fluxos informativos que, por meio dos *displays*, das redes *wi-max* ou *wireless*, chegam até nós e nos estendem, sem movimento nem espaço”.¹⁸⁶

Se os fenômenos comunicativos do século XX, como as mídias de massa, atingiram diretamente as organizações societárias, ocasionando, por exemplo, a emergência da chamada pós-modernidade com o fim das narrativas unitárias ao multiplicar as vozes e a visibilidade de outras classes e grupos que anteriormente não galgavam posições de enunciação com tamanho

¹⁸² *Genii Loci* é, em latim, o plural de *Genius loci*.

¹⁸³ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 291.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 229.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 264.

alcance, o advento e a popularização das redes digitais certamente nos obrigam também a redesenhar e a reinterpretar o social.

Assistimos atualmente à conformação de uma sociedade em rede que, paulatinamente, instaura um social reticular que constrói suas realidades a partir de uma interação mais horizontal e, portanto, colaborativa, reunida em torno de interesses específicos.

A comunicação deixa de ser somente o conjunto de ações que objetivam tornar comum uma mensagem ou anúncio e passa a agregar um conjunto de plataformas de trocas de informação e de estabelecimento de relacionamentos. É possível identificar como o próprio amadurecimento da Internet trouxe inovações importantes que reforçam o caráter relacional da comunicação digital. Passando dos sites para os blogs, assistimos à transição definitiva da interação para a interatividade, ou seja, mais do que escolher os caminhos da navegação pelas informações “hiperlinkadas” dos sites, hoje qualquer um pode produzir e disseminar informação por um blog.¹⁸⁷

Para além de inéditas agregações sociais, o contexto das redes digitais revela a integração de diferentes agentes não-humanos na malha social, isto é, vivenciamos um social em rede híbrido de humanos, dispositivos, softwares e algoritmos que interagem continuamente entre si por meio das interfaces digitais, fazendo dos cabos, satélites, meios de transporte, das tecnologias *wireless* e dos *gadgets* os integrantes ativos da estrutura social contemporânea.¹⁸⁸ Disso, Di Felice aponta a crise dos métodos sociológicos tradicionais de análise, posto que, crescentemente, faz-se necessário o reconhecimento da participação direta de agentes não-humanos (neste caso, as tecnologias digitais) na organização social.

Em outras palavras, é na rede que hoje emerge a mudança e onde se desenvolvem os elementos das transformações que consequentemente ocorrem sobre o território. Isto põe um sério limite às técnicas de observações tradicionalmente utilizadas pelos sociólogos (a entrevista, o questionário, a observação participante etc.), enquanto essas novas formas e práticas do social acontecem e se desenvolvem no ciberespaço, difundindo-se através das redes digitais e rendendo-se, portanto, invisíveis. A emergência de um social invisível, difícil de observar, catalogar e ordenar, enquanto não mais somente urbano e territorial, e também praticamente anônimo, coloca as ciências sociais diante da problemática do imaginário antropomórfico. De fato, não apenas as técnicas e a observação são postas em discussão com o advento das redes, mas também os pressupostos antropocêntricos do pensamento social que, tradicionalmente, tem preferido pensar as sociedades como o conjunto de interações entre “sócios” humanos. Será necessário repensar as dinâmicas, os protagonistas e os atores das novas formas de sociabilidade que aparecem além dos nossos olhos e que se multiplicam nas redes, nas formas habitativas atópicas.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁸ Cf. LEMOS, R; DI FELICE, M. *A vida em rede*. Campinas-SP: Papyrus 7 mares, 2014.

¹⁸⁹ DI FELICE, *Op. cit.*, 2009, p. 290.

A superação da condição instrumental das mídias e a forma comunicativa do habitar atópica suscitaram a constituição de ambiências digitais ao conformarem ecossistemas comunicativos, isto é, arquiteturas informativas compostas por informações, corpos, dispositivos e paisagens, com as quais passamos a interagir e nas quais passamos a habitar. E se, neste contexto, as ciências sociais têm um novo desafio – compreender o complexo social a partir de uma outra episteme capaz de “repensar as dinâmicas, os protagonistas e os atores das novas formas de sociabilidade que aparecem além dos nossos olhos e que se multiplicam nas redes” –, as ciências da comunicação e as ciências humanas no geral terão também o desafio de repensar nossas relações comunicativas, estéticas, econômicas, filosóficas, políticas e educativas porque estamos adentrando uma realidade “pós-corporal”, conforme veremos mais adiante.

Enfim, as formas comunicativas do habitar atópica convocam novas formas de interação e “presentificação”, pois extrapolam o âmbito corporal – condição primeira da relação humana e, por isso, o principal objeto de estudo das ciências humanas até então – para que o contato se consume. Se a conexão móvel produziu metalocalidades informativas ao emancipar as redes digitais do seu antigo terminal de acesso (o *desktop*) e da sua antiga condição instrumental (tornando-a, portanto, pós-midiática) para instaurar ambiências digitais habitáveis a partir de qualquer ponto da Terra, do mesmo modo, não é mais o corpo, enquanto unidade orgânica delimitada pela pele, que percorrerá por tais espacialidade digitais. É sob esta perspectiva da sociedade em rede e da crescente imbricação entre o corpo e a tecnologia digital que analisaremos, nas páginas a seguir, essa transformação em curso do estatuto do corpo que, por meio de uma virtualização e de uma espécie de “devir-redes”, opera a passagem do corpo para “corporalidades reticulares”, as quais, sem centro nem periferia, sem origem ou cópia, irradiam-se informativamente pelas atopias digitais.

3.3 Corpo virtual ou virtualização do corpo?

Aquilo que alguns chamam de “corpo virtual” é insuficiente para analisar a condição do corpo no contexto das ambiências digitais, pois sua primeira interpretação nos conduz para a ideia de um “duplo” ou de um simulacro que habitaria esse adverso “ambiente digital”, levando à conotação direta de que haveria, em oposição, um “corpo real” para o local físico ao qual este estaria primeiramente ambientado. Essa concepção atualiza a oposição entre natural e artificial, distanciando-nos novamente da problemática factual suscitada pela crescente inter-relação

entre o corpo e as tecnologias digitais. Conforme visto anteriormente, não há esse “ambiente digital” no qual um “corpo virtual” habitaria, já que a conectividade móvel está articulando uma contiguidade entre corpo, território e informações. Em suma, já superamos aquela suposta diferença entre o “plano físico” e o “plano digital”.

Contudo, embora não haja propriamente um “corpo virtual”, certamente há um processo de virtualização do corpo em curso, pois sua definição e suas capacidades designadas pela forma moderna e individual estão sendo constantemente extrapoladas com as tecnologias digitais. Por isso, o conceito de virtualização merece uma aproximação mais rigorosa, capaz de superar essa equivocada oposição “real-virtual”. Para tanto, vale nos voltarmos brevemente para o livro *O que é o virtual?*, do filósofo Pierre Lévy, cujas análises esclarecem as más interpretações deste termo que parece adjetivar nossa época.¹⁹⁰

Começemos pela própria palavra *virtual*, quase sempre associada de modo incorreto a uma ausência, inexistência ou, até mesmo, irreabilidade:

A palavra *virtual* vem do latim medieval *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica, é *virtual* o que existe em potência e não em ato. O virtual tende a atualizar-se, sem ter passado no entanto à concretização efetiva ou formal. [...] Em termos rigorosamente filosóficos, o *virtual* não se opõe ao *real* mas ao *atual*: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras diferentes de ser.¹⁹¹

Ou seja, virtual e real não são da mesma ordem e, portanto, não se opõem. Ao longo do livro, o autor mostrará que enquanto o *atual* se relaciona com o *virtual*, o *real* se relaciona com o *possível*. E assim os diferencia: o *possível* é aquilo que já está constituído, mas que ainda permanece no limbo. “O *possível* se realizará sem que nada mude em sua determinação nem em sua natureza. É um real fantasmático, latente. O possível é exatamente como o real: só lhe falta a existência. [Portanto,] A *realização* de um possível não é uma criação [...]”.¹⁹² Já o *virtual* – diferentemente do possível, estático e já constituído – é um complexo problemático, um acontecimento que evoca um processo de resolução: a *atualização*. “A atualização aparece então como a solução de um problema, uma solução que não estava contida previamente no

¹⁹⁰ Permito-me neste subcapítulo cometer alguns autoplágios com textos da minha segunda iniciação científica (*A virtualização do sexo*), concluída no ano de 2014 sob orientação do Prof. Dr. Massimo Di Felice. Embora ciente desse gesto considerado antiético no âmbito acadêmico, opto por reutilizar alguns dos pensamentos, citações e trechos nela desenvolvidos pelo fato da mesma não ter sido publicada e, mais ainda, porque é agora, ao final desta pesquisa de mestrado, que consigo dar um desfecho crítico para minhas investigações iniciadas em 2013. Desta forma, revisito meu trabalho para dar-lhe a conclusão que não pude realizar prematuramente naquela época.

¹⁹¹ LÉVY, Pierre. Trad. Paulo Neves. *O que é o virtual?*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 15.

¹⁹² *Ibidem*, p. 16, itálicos nosso.

enunciado. A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidade”.¹⁹³

Assim, o *real* assemelha-se ao *possível*; entretanto, o *atual* em nada se assemelha ao *virtual*: responde-lhe; pois a *realização* é a ocorrência de um estado predefinido, enquanto a *atualização* é a invenção de uma nova solução exigida por um complexo problemático. Então, neste sentido, o que seria a “virtualização” de algo?

A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma “solução”), a entidade passa a encontrar sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mutar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular.¹⁹⁴

Lévy se utiliza do hipertexto para exemplificar e facilitar a compreensão: um texto qualquer que foi disponibilizado online na Internet se torna um elemento ubíquo, desprovido de inércia, capaz de se atualizar de diferentes maneiras a cada vez que é solicitado. Neste caso, a atualização (resolução) do hipertexto (elemento virtualizado) se dá nas múltiplas formas de sua exibição: na tela do computador, do celular ou de um *tablet*; projetado num grande telão ou nas águas de um chafariz; ou mesmo impresso em papel sulfite, em livros, em *banners* ou em *outdoors*. O fato é que o texto está por inteiro em cada uma de suas versões: cópia e original não são mais parâmetros de valoração. Este texto, portanto, foi virtualizado.

Deste modo, depreendemos que a principal característica da virtualização é a “desterritorialização”, e na senda desta, a acessibilidade (tornar público). Por isso, a virtualização difere essencialmente do espaço-tempo clássico ao tornar ubíquo, simultâneo e irradiado o que antes estava determinado pelo “enraizamento espaçotemporal”.¹⁹⁵ Em outras palavras, a virtualização articula “unidade de tempo sem unidade de lugar”,¹⁹⁶ promovendo a continuidade de uma ação em uma duração descontínua, afetando diretamente aquilo que entendemos por *presença*.

Mas, precisamente, o fato de não pertencer a nenhum lugar, de frequentar um espaço não designável (onde ocorre a conversação telefônica?), de ocorrer apenas entre coisas claramente situadas, ou de não estar *somente* “presente” (como todo ser pensante), nada disso impede a existência. Embora uma etimologia não prove nada, assinalemos

¹⁹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 21.

que a palavra *existir* vem precisamente do latim *sistere*, estar colocado, e do prefixo *ex*, fora de. Existir é estar presente ou abandonar uma presença? *Dasein* ou existência? Tudo se passa como se o alemão sublinhasse a atualização e o latim a virtualização.¹⁹⁷

Existir, portanto, segundo a etimologia, é esse “estar colocado fora de si”, como um processo centrífugo que nos constitui na medida em que virtualizamos aquilo que parece nos dar lugar no mundo: o corpo. Com isso, Lévy nos mostra que a presença é um processo mais complexo que o simples comparecimento de um corpo numa determinada porção de espaço e numa determinada duração de tempo. As tecnologias digitais estão, na verdade, alterando nossas formas de se fazer presente ao tornar contingentes as coerções temporais e espaciais que antes determinavam nossa experiência corporal.

Contudo, conforme aponta o filósofo, o processo de virtualização não é um apanágio de nossa época e, portanto, não surgiu junto com a tecnologia digital ou com os meios de comunicação eletrônicos. Surpreendentemente, o autor nos apresenta sua teoria da “antropogênese por virtualização”, a qual concebe a própria constituição da nossa espécie como resultada da virtualização do *presente*, da *ação* e da *violência*.

Se a *virtualização é o processo inverso da atualização*, isto é, um processo de heterogênese capaz de tornar contingentes as condições que antes estavam determinadas, ao virtualizar o presente, tornamos variável sua principal característica – a temporalidade incapturável – para poder transmiti-lo para outros espaços-tempos e, deste modo, comunicá-lo. Assim, surge a linguagem:

A linguagem, em primeiro lugar, virtualiza um “tempo real” que mantém aquilo que está vivo prisioneiro do aqui e agora. Com isso, ela inaugura o passado, o futuro e, no geral, o Tempo como um reino em si, uma extensão provida de sua própria consistência. A partir da invenção da linguagem, nós, humanos, passamos a habitar um espaço virtual, o fluxo temporal tomado como um todo, que o imediato presente atualiza apenas parcialmente, fugazmente. Nós *existimos*.¹⁹⁸

A partir daí, eventos que ocorriam apenas no presente puderam ser transmitidos por meio da linguagem (verbal, visual, escrita, musical etc.), estabelecendo um fluxo comunicativo que permitiu a outras pessoas *vivenciarem* situações distantes temporal ou geograficamente. Ou seja, “Sem as línguas, não poderíamos nem colocar questões, nem contar histórias, duas belas maneiras de nos desligarmos do presente intensificando ao mesmo tempo nossa existência”.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 71, itálico do autor.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 72

Outro processo que promoveu o surgimento do ser (*verbo*) humano foi, segundo Lévy, a virtualização da ação: a técnica.

De onde vêm as ferramentas? Primeiro, uma função física ou mental dos seres vivos (bater, pegar, caminhar, voar, calcular) é identificada. Depois, essas funções são separadas de um agregado particular de ossos, carne e neurônios. Assim elas são separadas, ao mesmo tempo, de uma experiência interior, subjetiva. A função abstrata é materializada sob outras formas que não o gesto habitual. O corpo nu é substituído por dispositivos híbridos, outros suportes: o martelo para a batida; a armadilha, o anzol ou a rede para a captura; a roda para o andar; o balão inflado de ar, as asas de avião ou as pás de helicóptero para o voo; o ábaco ou a régua de cálculo para as operações matemáticas... Graças a essa materialização, o privado torna-se público, partilhado. O que era indissociável de uma imediatidade subjetiva, de uma interioridade orgânica, agora passou por inteiro ou em parte ao exterior, para um objeto. Mas, por uma espécie de espiral dialética, a exterioridade técnica muitas vezes só ganha eficácia se for internalizada de novo. A fim de utilizar uma ferramenta, deve-se aprender gestos, adquirir reflexos, recompor uma identidade mental e física.²⁰⁰

Dáí que um motorista, um ciclista ou um esquiador tenham não somente seus músculos mas todo o sistema nervoso modificado, a fim de integrar esses instrumentos (carro, bicicleta ou esqui) a um corpo capaz de utilizá-los, virtualizando suas possibilidades de ação (neste caso, locomoção) por meio de tais recursos técnicos.

De acordo com o que foi proposto por Marshall McLuhan e André Leroi-Gourhan, diz-se às vezes que as ferramentas são continuações ou extensões do corpo. Essa teoria não me parece fazer justiça à especificidade do fenômeno técnico. Você pode dar pedras talhadas a seus primos. Pode produzir milhares de bifaces. Mas lhe é impossível multiplicar suas unhas ou emprestá-las a seu vizinho. Mais que uma extensão do corpo, uma ferramenta é uma virtualização da ação. O martelo pode dar a ilusão de um prolongamento do braço; a roda, em troca, evidentemente não é um prolongamento da perna, mas sim a virtualização do andar.²⁰¹

A técnica – representada pelas ferramentas – não pode ser compreendida como extensão de corpos individuais porque resulta de combinações transversais entre órgãos e gestos, materializando parcialmente uma função genérica e não um estímulo particular: criam um ponto de apoio para a resolução de uma classe de problemas. “A ferramenta que seguramos na mão é uma coisa real, mas essa coisa dá acesso a um conjunto indefinido de usos possíveis”.²⁰² O próprio fogo, por exemplo, é hoje um artefato virtual, pois desde que inventamos técnicas de

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 74.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 75.

²⁰² *Ibidem*, p. 75.

acendimento (fósforo, isqueiro etc.), carregamos o fogo virtualmente para onde quisermos,²⁰³ atualizando-o de diferentes maneiras.

A última antropogênese por virtualização demonstrada por Lévy é a elaboração do contrato por meio da virtualização da violência.

Os rituais, as religiões, as morais, as leis, as normas econômicas ou políticas são dispositivos para virtualizar os relacionamentos fundados sobre as relações de força, as pulsões, os instintos ou os desejos imediatos. Uma convenção ou um contrato, para tomar um exemplo privilegiado, tornam a definição de um relacionamento independente de uma situação particular; independente, em princípio, das variações emocionais daqueles que o contrato envolve; *independente da flutuação das relações de força*.²⁰⁴

Assim, a complexificação dos relacionamentos sociais resulta da virtualização da violência, na tentativa de assegurar a vida em comunidade. O contrato assinado na venda de um produto ou a cerimônia de um casamento tornam público (desterritorializam) um determinado acordo para fixar sua identidade e prescindirmos de uma constante reinvenção ou negociação a cada oscilação emocional.

Através da linguagem, a emoção virtualizada pela narrativa voa de boca em boca. Graças à técnica, a ação virtualizada pela ferramenta passa de mão em mão. Do mesmo modo, na esfera das relações sociais, pode-se organizar o movimento ou a desterritorialização de relacionamentos virtualizados. Um título de propriedade, ações de uma companhia ou um contrato de seguro se vendem e se transmitem. Um reconhecimento de dívida, uma letra de câmbio ou uma obrigação, que na origem diziam respeito a apenas duas partes, podem circular entre um número indefinido de pessoas. Pode-se do mesmo modo eleger um porta-voz, ensinar uma oração ou comprar um fetiche.²⁰⁵

Cientes de tais processos de virtualização que nos constituíram e que, na nossa época, parecem se intensificar com as tecnologias digitais, cabe agora averiguar: em que sentido o corpo está se virtualizando? Do mesmo modo que o presente, a ação e a violência, o corpo se virtualiza justamente quando suas duas principais características determinantes se tornam contingentes: sua suposta *unidade* e a *noção de presença* atada à fisicalidade.

A virtualização do corpo incita às viagens e a todas as trocas. Os transplantes criam uma grande circulação de órgãos entre os corpos humanos. De um indivíduo a outro, mas também entre os mortos e os vivos. Entre a humanidade, mas igualmente de uma espécie a outra: enxertam-se nas pessoas corações de babuínos, fígados de porco,

²⁰³ *Ibidem*, p. 75.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 77, itálicos do autor.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 77-78.

fazem-nas ingerir hormônios produzidos por bactérias. Os implantes e as próteses confundem a fronteira entre o que é mineral e o que está vivo: óculos, lentes de contato, dentes falsos, silicone, marca passos, próteses acústicas, implantes auditivos, filtros externos funcionando como rins sadios.²⁰⁶

Socializadas, as partes de nossos corpos não pertencem mais a um único indivíduo: podem ser livremente intercambiadas. As fronteiras do corpo individual (enquanto uma *unidade* coesa) são anuladas no momento em que o sangue e os órgãos podem ser transplantados para se tornarem corpos de outras pessoas. Do mesmo modo, a utilização de próteses (acoplamentos inorgânicos) para reabilitar um corpo que perdeu uma de suas partes também torna inválida a noção de corpo enquanto um amontoado de peças orgânicas originais.

Assim como compartilhamos desde o tempo dos afonsinos uma dose de inteligência e de visão do mundo com os que falam a mesma língua, hoje nos associamos virtualmente num só corpo com os que participam das mesmas redes técnicas e médicas. Cada corpo individual torna-se parte integrante de um imenso hipercorpo híbrido e mundializado. Fazendo eco ao hipercórtex que expande hoje seus axônios pelas redes digitais do planeta, o hipercorpo da humanidade estende seus tecidos quiméricos entre as epidermes, entre as espécies, para além das fronteiras e dos oceanos, de uma margem a outra do rio da vida.²⁰⁷

Seja no campo da biologia, seja no campo da comunicação, o corpo desconhece seus limites, pois os órgãos e os bytes que conformam esse “hipercorpo” podem ser constantemente reconfigurados. As redes digitais apenas intensificam essa capacidade de “extrasomatização” generalizada que faz das roupas, dos carros, da eletricidade ou dos satélites partes incorporadas ao nosso ser. O hipercorpo é uma consequência dessa extensão informativa da nossa percepção que nos permite perceber, participar ou modificar um contexto distante do nosso “corpo físico”: o aviso do GPS nos permite *perceber* a existência de um radar logo à frente, a webcam nos permite *participar* de uma reunião que acontece em outra cidade e a cirurgia robótica (aquela em que o médico manipula um robô à distância por meio de um joystick) nos permite *modificar*, operar e curar um corpo enfermo que se encontra em outro país.

O telefone para a audição, a televisão para a visão, os sistemas de telemanipulações para o tato e a interação sensório-motora, todos esses dispositivos virtualizam os sentidos. E ao fazê-lo, organizam a colocação em comum dos órgãos virtualizados. As pessoas que veem o mesmo programa de televisão, por exemplo, compartilham o mesmo grande olho coletivo. Graças às máquinas fotográficas, às câmeras e aos gravadores, podemos perceber sensações de outra pessoa, em outro momento e outro lugar. Os sistemas ditos de realidade virtual nos permitem experimentar, além disso,

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 30.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 31.

uma integração dinâmica de diferentes modalidades perceptivas. Podemos quase reviver a experiência sensorial completa de outra pessoa.²⁰⁸

Uma das consequências dessa virtualização do corpo humano é o surgimento de novas qualidades para aquilo que se entende por *presença*. Anteriormente às tecnologias analógicas e digitais, perceber estava determinado pela presença do corpo humano no local do evento: os terminais nervosos do sistema háptico²⁰⁹ (a pele) deveriam estar em contato direto com o objeto, os olhos deveriam ter acesso direto à manifestação visual, os odores deveriam ser transportados pelo ar até as narinas, as ondas sonoras deveriam adentrar os ouvidos e a língua deveria tocar a superfície do que desejasse sentir. Hoje, nossa presença se descolou da fisicalidade que antes nos determinava espacialmente, permitindo que percebamos estímulos distantes temporal e geograficamente. Isto é, com as tecnologias digitais, ao trazermos o mundo para mais próximo de nós ou ao prolongarmos nossos sentidos para mais distante de nós, estamos desenvolvendo uma sensibilidade extracutânea que anula a própria ideia de distância.

No entanto, mais do que estendendo eletronicamente nossos corpos, as tecnologias digitais parecem implodir (ou comprimir) a própria noção de espaço ao desterritorializar a experiência corporal, uma vez que nossas sensações não se restringem mais ao perímetro delimitado pela nossa pele ou ao local no qual se encontram nossos corpos. Deste modo, podemos pensar que o corpo, enquanto conceito lapidado pela modernidade, foi um complexo de “uso tópico” (considerando o radical grego *topos* que significa *lugar*) no duplo sentido que a expressão pode significar: (1) o corpo era aquilo que se localizava sob a pele e (2) o corpo era aquilo que se expressava no espaço tridimensional da física clássica. Contudo, hoje, seria possível ainda delimitar uma topografia única na qual nossos corpos habitam e se expressam?

Por conta desta anulação das distâncias, o senso comum costuma julgar a utilização desses *gadgets* e das chamadas “redes sociais” como maléfica para o corpo ao deixá-lo “imóvel” em frente às telas. Embora o livro nunca tenha sido apontado como um vilão do corpo saudável ao deixar seus leitores “paralisados” em frente às páginas e os *gadgets*, cada vez menores e mais potentes, tenham como principal característica a portabilidade para se deslocar constantemente com seu proprietário, tais julgamentos desconsideram diversos tipos de

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 28.

²⁰⁹ “(...) as unidades e células receptivas do sistema háptico são mecanorreceptoras, sendo, portanto, afetadas por energia mecânica. Todo tecido vivo é sensível à deformação, isto é, mudança de forma e movimento não-rígido. Os receptores enraizados na pele, músculos, juntas e outros tecidos são excitados através de estiramento, compressão, inclinação, tração, fricção e similares. O suprimento nervoso do corpo consiste de um número enorme de fibras nervosas, tanto aferentes quanto eferentes, as primeiras terminando em receptores e as últimas em músculos. Os receptores estão presentes em cada milímetro do corpo, com exceção do cérebro que é insensível à estimulação mecânica ou a corte.” *In*: SANTAELLA, *op. cit.*, 2004, p. 43.

deslocamento e ações corporais realizados enquanto se *navega* pela Internet. Neste sentido, Santaella se esforça para mostrar que, na verdade, há muitos movimentos sutis e complexos que ocorrem quando estamos online.

Minha hipótese é que tal crença está alicerçada no conhecimento precário que se tem do sistema háptico humano, precariedade que é muito provavelmente explicável pelo recalque do toque e da palpabilidade que é próprio das culturas ocidentais, especialmente as anglo-saxônicas.

Contra uma tal crença, proponho que, por trás da aparente imobilidade corporal do usuário plugado no ciberespaço, há uma exuberância de instantâneas reações perceptivas em sincronia com operações mentais. Estão em atividade mecanismos cognitivos dinâmicos, absorventes, extremamente velozes, frutos da conexão indissolúvel, inconsútil, do corpo sensório-perceptivo à mente, sem os quais o processo perceptivo-cognitivo inteiramente novo da navegação não seria possível.²¹⁰

O que Santaella demonstra é que, para além do simples *clicar* no *mouse*, quando se está *navegando* (o que implica observar e agir), todo o corpo participa deste processo. Por isso, a autora nos relembra que a sensibilidade do corpo se encontra, especialmente, nas nossas extremidades – por exemplo, na ponta dos dedos das mãos – e que as mãos, neste caso, funcionam como órgãos sensórios/exploratórios ao mesmo tempo que funcionam como órgãos motores/performativos.

Isto quer dizer que o equipamento para sentir, tocar, apalpar é anatomicamente o mesmo equipamento para se fazer coisas, agir no ambiente. Tal combinação não se encontra no sistema visual nem no auditivo. Podemos explorar coisas com os olhos, mas não podemos alterar o ambiente com os olhos. Entretanto, podemos tanto explorar quanto alterar o ambiente com as mãos.²¹¹

Daí a autora começa a discriminar a relação entre o tato e a interação com o ambiente:

As extensões cutâneas são unidades receptoras. Essas são os pelos com que a pele é suprida e as unhas como extensões dos dedos. Assim, o tato é uma perturbação mecânica indireta da pele mediada por uma extensão, e não uma impressão direta na pele por um objeto, como tendemos a pensar. Os folículos dos pelos e as raízes das unhas estão embrulhados em fibras nervosas, de modo que a menor pressão na extensão é estimulante, mas o contato real entre o indivíduo e o ambiente se dá na extremidade da extensão, não na sua base. Assim, o sistema tátil não é estritamente um sentido de proximidade, como tradicionalmente assumido, pois as extensões são protuberâncias voltadas para o ambiente. A capacidade dos pelos do corpo para sentir à distância não é muito diferente da habilidade do ser humano para usar uma vara, bastão ou bengala para detectar os encontros mecânicos na extremidade dessa

²¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 44-45.

extensão artificial de sua mão. Isso explica a habilidade humana no uso de ferramentas e dispositivos.²¹²

Apoiando-se nas teorias de James J. Gibson, psicólogo e pesquisador da percepção, Santaella garante que quando seguramos um objeto, por exemplo, uma vara, e tocamos algo com ela, percebemos o que é tocado primeiramente com a ponta da vara e não com as mãos.

A hipótese plausível explica que isso ocorre porque a informação da perturbação mecânica na extremidade da vara é obtida pela mão como um órgão perceptivo, que inclui, no seu processo, a informação sobre o comprimento e a direção da vara. Em suma, a superfície do organismo é uma fronteira entre o organismo e o seu ambiente, cujos limites não são rígidos, nem muito bem demarcados.²¹³

O corpo, assim entendido, tem suas fronteiras cutâneas superadas, podendo agregar-se com qualquer objeto existente: torna-se uma matéria infinitamente plástica e pronta a estabelecer conexões de diversas naturezas para se relacionar com diferentes ambientes. Mas não somente com objetos materiais: as tecnologias digitais, ao virtualizar nossos corpos, ampliam nosso sistema nervoso para muito além da pele, permitindo que percebamos sensações que estão a quilômetros de distância do corpo, incitando, mesmo assim, reações químicas e emocionais.

Costuma-se conceber a percepção como resultante da ação dos diferentes órgãos dos sentidos, estes produtores de sensações visuais, auditivas, táteis, olfativas e gustativas. Contrariamente a essa concepção atomística, para Gibson, a percepção não é algo computado pelo cérebro a partir de uma somatória de sensações. Os órgãos sensórios não são apenas canais de sensações, receptores passivos que respondem, cada qual (mecanorreceptores, quimiorreceptores e fotorreceptores), à sua forma de energia apropriada (mecânica, química, radiativa) mas constituem-se também em sistemas perceptivos complexos que, além de ativos, são inter-relacionados, fornecendo ao organismo informação contínua estável que torna a vida adaptativa possível. A dinâmica perceptiva, portanto, vai além de uma mera experiência sensorial resultante da ativação de receptores passivos.²¹⁴

Para captar uma informação ou confirmar um estímulo exterior, portanto, o corpo utiliza uma complexa combinação dos sistemas perceptivos, associando, por exemplo, o tato e a visão (mas não só) no caso da utilização do *mouse*.

Através do toque do *mouse*, toca-se literalmente a tela, apalpa-se a tela. Por isso, o movimento dentro dela torna-se muito rapidamente tão natural, envolvente,

²¹² *Ibidem*, p. 45.

²¹³ *Ibidem*, p. 45.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 37-38.

absorvente. Nessa medida, a absorção aparentemente hipnótica que a navegação produz não vem apenas da percepção visual, mas também da sensorialidade háptica, pois ambas estão indissoluvelmente ligadas aos movimentos lógicos do pensamento.²¹⁵

A tecnologia *touchscreen* é bastante lúdica ao demonstrar, na prática, o entrelaçamento da visão com o sistema háptico para a interação com interfaces digitais. Enquanto o *mouse* faz a transposição de uma ação mecânica (clique) para uma ação visual na tela, o *touchscreen* consiste na alteração do conteúdo informativo/visual da tela diretamente por meio do toque: o dedo (sistema háptico) se transforma no instrumento capaz de alterar um conteúdo imaterial (visual).

Como resultado da ação contínua da ponta do dedo no *mouse*, os estímulos que, em situação normal, independeriam do observador, passam também a depender inteiramente de sua ação. É isso justamente que recebe o nome de interação. Uma interação cuja base está localizada não apenas na exploração sensório-motora do ambiente, mas na compreensão e avaliação semiótica do conteúdo informacional e conceitual desse ambiente.²¹⁶

Desta forma, torna-se impossível definir um limite ou uma unidade para o corpo, pois suas supostas fronteiras estão em contínua expansão na medida em que se agregam temporariamente a diferentes ferramentas (como a vara, exemplificada acima), utensílios, tecnologias, roupas, próteses, carros, *gadgets* etc. Lembremos que “A constituição de um corpo coletivo e a participação dos indivíduos nessa comunidade física serviu-se por muito tempo de mediações puramente simbólicas ou religiosas: ‘Isto é meu corpo, isto é meu sangue’. Hoje ela recorre a meios técnicos”.²¹⁷ Por isso, as operações tecnológicas sobre o corpo apenas nos tornaram visíveis alguns processos que já estão em curso em nossa cultura há muito tempo.

Um artista deliberadamente polêmico como Bruce Stelarc, já nos anos 1990, testava de maneira bastante metafórica essa virtualização do corpo que extrapola nossas fronteiras cutâneas e desloca a presença da nossa fisicalidade. O artista é bastante claro na sua opinião quanto a nossa condição orgânica atual: compreende nossos corpos como mecanismos obsoletos, anacrônicos, reivindicando uma era pós-evolucionista na qual o corpo seria completamente remodelado pela tecnologia. Em seu famoso trabalho *The third hand*, o artista acopla uma terceira mão biônica para amplificar suas capacidades motoras e em *Ping body* conecta seu corpo a eletrodos, disponibilizando o controle das suas descargas elétricas em um

²¹⁵ *Ibidem*, p. 50.

²¹⁶ *Ibidem*, pp. 51 e 52.

²¹⁷ LÉVY, *Op. cit.*, 2011, p. 31.

site na Internet para que outras pessoas no mundo interajam, causando movimentos involuntários em seu corpo.

Atemorizados com uma suposta substituição do corpo pela máquina, alguns autores condenam suas performances pelo fato de haver uma “colonização do corpo pela técnica”,²¹⁸ como se houvesse um estado natural que agora estaria sendo perturbado pelas tecnologias. Conforme dito detalhadamente nas páginas anteriores, não há essa clara separação corpo-tecnologia. O que Stelarc faz é discutir de maneira radical, por meio da arte, as condições do corpo humano na nossa contemporaneidade. Afinal, nossos corpos não estão esquecidos nem desvalorizados. O que está em curso é, isto sim, uma nova etapa da autocriação de nossa espécie.

A virtualização do corpo não é portanto uma desencarnação mas uma reinvenção, uma reencarnação, uma multiplicação, uma vetorização, uma heterogênese do humano. Contudo, o limite jamais está definitivamente traçado entre a heterogênese e a alienação, a atualização e a reificação mercantil, a virtualização e a amputação. Esse limite indeciso deve ser constantemente considerado, avaliado com esforço renovado, tanto pelas pessoas no que diz respeito a sua vida pessoal, quanto pelas sociedades no ambiente das leis.²¹⁹

Em outras palavras, a virtualização do corpo ocorre quando “O interior passa ao exterior ao mesmo tempo em que permanece dentro”.²²⁰ Entretanto, a ideia de virtualização soa um pouco antiga para o contexto das ambiências digitais. A conectividade móvel tornou esse processo muito mais dinâmico, intrínseco e imperceptível. As mudanças no corpo não são assim tão perceptíveis quanto os aparatos de Stelarc. Nem virtualização, nem metáfora, o que parece ocorrer aos corpos no contexto das ambiências digitais, conforme veremos no próximo capítulo, é propriamente um *devenir* – mais especificamente um *devenir-redes* – que opera uma passagem *do corpo às corporalidades reticulares*, cujas dimensões desconhecem o centro ou a periferia, o dentro ou o fora, para anular a própria ideia de extensão do corpo nas tecnologias.

Meu corpo pessoal é a atualização temporária de um enorme hipercorpo híbrido, social e tecnobiológico. O corpo contemporâneo assemelha-se a uma chama. Frequentemente é minúsculo, isolado, separado, quase imóvel. Mais tarde, corre para fora de si mesmo, intensificado pelos esportes ou pelas drogas, funciona como um satélite, lança algum braço virtual bem alto em direção ao céu, ao longo de redes de interesses ou de comunicação. Prende-se então ao corpo público e arde com o mesmo calor, brilha com a mesma luz que outros corpos-chamas. Retorna em seguida, transformado, a uma esfera quase privada, e assim sucessivamente, ora aqui, ora em

²¹⁸ LE BRETON, David. Trad. Marina Appenzeller *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Campinas-SP: Papirus, 2003, p. 51.

²¹⁹ LÉVY, *op. cit.*, 2011, p. 33

²²⁰ *Ibidem*, p. 30.

toda parte, ora em si, ora misturado. Um dia, separa-se completamente do hipercorpo e se extingue.²²¹

4. DO CORPO ÀS CORPORALIDADES RETICULARES

As tecnologias digitais estão requalificando nossas relações espaciais e temporais, pois nos possibilitam interagir e habitar múltiplas localidades informativas sem nos deslocarmos fisicamente. Isto é, as tecnologias comunicativas, cada uma a seu modo, mais do que aproximarem pessoas de diferentes localizações geográficas, estão criando novos modos de interação com o território, com as informações e com os corpos. Mas, se não há mais um *topos* delimitado ou visível *onde* se dá a experiência nas redes digitais, deste modo, o corpo também atravessará semelhantes transformações ao deslocar seu modo de perceber e multiplicar suas formas de se fazer presente. Ao que tudo indica, inexistente, no contexto das ambiências digitais, uma origem ou uma unidade para o corpo, uma vez que essas ambiências propiciadas pelas tecnologias digitais, ao operarem uma espécie de *devir-redes*, conforme veremos, permitindo-nos perceber e intervir simultaneamente em múltiplos espaços, instauram o que chamaremos de *corporalidades reticulares*.

Acompanhando o advento das tecnologias comunicativas de massa e digitais, o ingresso num capitalismo avançado do tipo pós-industrial também alavancou transformações sobre as principais instâncias de ordenação social, redesenhando nossas relações políticas, econômicas, urbanísticas, educativas, afetivas, em suma, sociais. Sloterdijk, avaliando e respondendo à carta de Heidegger sobre o humanismo,²²² pondera que, no atual contexto, o antigo modelo da sociedade literária não consegue mais organizar nossa contemporaneidade.

Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão) e depois de 1945 (televisão) e mais ainda pela atual revolução da Internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramático o prefixo “pós-“ nas formulações acima poderia substituí-lo pelo advérbio “marginalmente” – de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais.²²³

²²¹ *Ibidem*, p. 33.

²²² Cf. HEIDEGGER, Martin. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

²²³ SLOTERDIJK, Peter. Trad. José Oscar de Almeida Marques. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação liberdade, 2000, p. 14.

Ou seja, Sloterdijk nos mostra que as bases do humanismo não são mais suficientes para “retirar o ser humano da barbárie”. Se a educação, a leitura e a razão pareciam gozar de um poder civilizador ou “humanizador” nos séculos XVIII e XIX, as guerras e posturas neoimperialistas do século XX contradisseram o discurso democrático ora em curso que se fazia visível nas formas do sufrágio universal, na tentativa de erradicação do analfabetismo ou na constituição da Organização das Nações Unidas, revelando os paradoxos de uma democracia representativa incapaz de (ou indisposta a) promover a isonomia.²²⁴ Ao admitir que a palavra humanismo perdeu seu sentido, Heidegger nos lança num campo de pensamento necessariamente pós-humanista, uma vez que a compreensão humanista – e suas variações na forma do cristianismo, marxismo ou existencialismo²²⁵ – não é capaz de evitar nossa própria destruição. Diante deste fato, Sloterdijk nos pergunta:

O que ainda domestica o homem, se o humanismo naufragou como escola da domesticação humana? O que domestica o homem, se seus esforços de autodomesticação até agora só conduziram, no fundo, à sua tomada de poder sobre todos os seres? O que domestica o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem – ou o quê – educa os educadores, e para quê? Ou será que a questão sobre o cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação?²²⁶

Perguntas essas certamente impossíveis de serem respondidas, não obstante tenhamos algumas pistas para identificar quais poderes arregimentam nosso contexto de globalização. As críticas pós-fordistas do capitalismo²²⁷ avançam neste sentido, superando as conclusões das análises do capitalismo industrial que identificavam a servidão e a opressão como principais forças de controle. Hoje, ao contrário, as formas de sujeição estão mais coloridas, *soft* e excitantes:²²⁸ são desejadas na medida que designam nosso desejar. Nesta sociedade, em que dispositivos semióticos (publicidade, pornografia, *design*) participam diretamente da *produção* das nossas subjetividades, caberia averiguar quanto a tecnologia digital tem de responsabilidade nesse processo.²²⁹ Se não é mais a educação que promove a formação do ser humano, uma vez que o “humanismo naufragou como escola da domesticação humana”, do mesmo modo,

²²⁴ Cf. RANCIÈRE, Jacques. Trad. Mariana Echalar. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

²²⁵ SLOTERDIJK, *Op. cit.*, 2000, p. 23.

²²⁶ *Ibidem*, p. 32.

²²⁷ Cf. NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. Trad. Clovis Marques. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2004 e GUATTARI, Félix. Trad. Suely Rolnik. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

²²⁸ *Farmacopornografia* é o termo cunhado por Preciado (2008) para designar esse período de subjetivação toxicológica e pornográfica no qual vivemos.

²²⁹ Reporto-nos aqui à interessante análise que Sibilia (2015) faz desse intrincado processo, embora conclua com argumentos divergentes dos que estão sendo aqui desenvolvidos.

parafraseando as perguntas de Sloterdijk lançadas acima, valeria questionar *o que constitui o corpo* no contexto das ambiências digitais, já que não são apenas as sóbrias investidas biopolíticas das instituições modernas que conformam nossos corpos.

Tal situação convoca novas epistemologias para muito além dos dualismos que caracterizaram o pensamento moderno ocidental. Herdeiros de um humanismo destilado durante séculos, fomos lançados coletivamente para uma nova cosmologia – essa aberta pelas tecnologias digitais –, caracterizada pela multiplicidade, contradição, heterogeneidade, instabilidade e outras palavras que impedem a constituição de uma análise fixa, objetiva e universal de qualquer evento ou fenômeno. Conforme nos relata Santaella:

Ao combinar uma ontologia monovalente (o ser é, o não ser não é) e uma lógica bivalente (o que é verdadeiro não é falso, o que é falso não é verdadeiro, *tertium non datur*), a metafísica clássica apresenta uma inabilidade absoluta para descrever de maneira ontologicamente adequada fenômenos culturais tais como ferramentas, signos, obras de arte, máquinas, leis, costumes, livros e outros artifícios. A razão para essa inabilidade encontra-se no fato de que as oposições costumeiramente fundamentais entre mente e coisa, espírito e matéria, sujeito e objeto, liberdade e mecanismo não estão aptas a descrever fenômenos dessa ordem, pois eles são, em sua própria constituição, fenômenos híbridos com componentes espirituais e materiais. Daí que qualquer tentativa de afirmar o que eles autenticamente são, dentro de uma lógica bivalente e uma ontologia monovalente, leva inevitavelmente a reducionismos.²³⁰

Em outras palavras, vivenciamos – ainda que a contrapelo e com o ressentimento de muitos – o momento de uma explícita e irrefutável derrocada da (renitente) oposição humano/tecnologia.

Desse modo, avalia Sloterdijk, a histeria anti-tecnológica que toma conta de grande parte do mundo ocidental é um produto da decomposição da metafísica, pois essa histeria se agarra a falsas classificações de modo a se revoltar contra processos nos quais essas classificações estão superadas. O horror ao tecnológico é inversamente proporcional às velhas verdades metafísicas. Por isso, a histeria é reacionária, pois ela expressa o ressentimento de uma bivalência anacrônica que contrasta com uma polivalência que ela não pode entender.²³¹

Neste contexto de histeria anti-tecnológica, o conceito que a palavra *corpo* manifesta também deve soar caduco, uma vez que o humanismo (com seu indivíduo europeu, racional e “medida de todas as coisas”) não é mais capaz de caracterizar nossa experiência corporal nas ambiências digitais. O advento e a popularização das tecnologias digitais está impulsionando

²³⁰ SANTAELLA, Lucia. *Pós-humano, pós-humanismo e anti-humanismo: discriminações*. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). *Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes*. São Caetano do Sul: Ed. Difusão, 2010, p. 130.

²³¹ *Ibidem*, pp. 130-131.

“formas de existência pós-corporais”,²³² mas que em nenhuma medida significam o completo desaparecimento do corpo e de qualquer materialidade a ele associada nos fluxos informativos. As formas de existência pós-corporais estimuladas pelas ambiências digitais não são a consecução final da metafísica que, aliada à tecnologia digital, confirmaria a supremacia da mente em relação ao corpo; ao contrário, negam qualquer hierarquia ou diferença ontológica entre si: o corpo e a máquina (ou o humano e a tecnologia) passam a se relacionar simbioticamente, anulando as fronteiras entre orgânico/inorgânico, dentro/fora e seco/molhado. Nem software, nem hardware: *wetware*.

Neste mundo com formas de existência pós-corporais, as “imagens técnicas” descritas por Vilém Flusser parecem se relacionar diretamente com essa dimensão imponderável que o corpo assume nas ambiências digitais. As incontáveis imagens do corpo em circulação (retratos, *selfies*, *nudes*, publicidade, pornografia) não se referem estritamente ao registro da luz (fotografia) sobre a superfície da pele, mas tratam diretamente de como, onde, quando e com quem estamos nos relacionando. Isto é, *as imagens são o próprio corpo* que essa “fotografia” supostamente representaria, denotando antes o lugar no qual estamos ou o que estamos fazendo ao invés de simplesmente eternizarem um momento passageiro. Por isso, tais imagens *parecem* respirar, excitam e nos induzem a habitar a zero-dimensionalidade da qual provêm.

Nossa tese: as novas imagens não ocupam o mesmo nível ontológico das imagens tradicionais, porque são fenômenos sem paralelo no passado. As imagens tradicionais são superfícies abstraídas de volumes, enquanto as imagens técnicas são superfícies construídas com pontos. De maneira que, aos recorrermos a tais imagens, não estamos retornando da unidimensionalidade para a bidimensionalidade, mas nos precipitando da unidimensionalidade para o abismo da zero-dimensionalidade.²³³

Neste sentido, criticando essa *mania* de nos relacionarmos apenas com os significados em vez das materialidades, querendo disso extrair sempre o sentido de tudo que nos ocorre, o filósofo alemão Hans Ulrich Gumbrecht, em seu livro *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*, tenta encontrar “alternativas não metafísicas” para alargar o debate das Artes e das Humanidades para além da tradição demasiadamente hermenêutica que a filosofia ocidental desenvolveu. Reconhecendo que as “materialidades da comunicação”²³⁴ não

²³² SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 191.

²³³ FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 12.

²³⁴ *Materialidades da comunicação*, segundo o autor, “são todos os fenômenos e condições que contribuem para a produção de sentido, sem serem, eles mesmos, sentido”. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich. Trad. Ana Isabel Soares. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro; Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010, p. 28.

se esgotam na leitura dos seus significados, sentidos e funções por meio da interpretação, Gumbrecht nos convida a ir além da hermenêutica, mas também além dos “estudos culturais”, da “desconstrução” de Derrida e do marxismo, se quisermos compreender a relação entre as materialidades, o sentido e a produção de presença.²³⁵ O que a comunicação (sobretudo a digital) tem engendrado materialmente na nossa realidade, de fato, não está escondido atrás de um enigma que deve ser decifrado e revelado pelos filósofos e intelectuais (?), mas antes detonam processos matéricos e produzem presenças que um arqueólogo ou um artista parecem estar mais apropriados para compreendê-los.

O que é “presente” para nós (muito no sentido da forma latina *prae-essere*) está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos. [...] Se *producere* quer dizer, literalmente, “trazer para diante”, “empurrar para frente”, então a expressão “produção de presença” sublinharia que o efeito de tangibilidade que surge com as materialidades de comunicação é também um efeito em movimento permanente. Em outras palavras, falar de “produção de presença” implica que o efeito de tangibilidade (espacial) surgido com os meios de comunicação está sujeito, no espaço, a movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais “tocará” os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados – mas não deixa de ser verdade que isso havia sido obliterado (ou progressivamente esquecido) pelo edifício teórico do Ocidente desde que o *cogito* cartesiano fez a ontologia da existência humana depender exclusivamente dos movimentos do pensamento humano. Inversamente, e de um ponto de vista epistemológico, isso também queria dizer que quaisquer posições filosóficas e teóricas que criticassem a rejeição cartesiana do corpo humano como *res extensa* e, com isso, criticassem a eliminação do espaço poderiam tornar-se fontes potenciais de desenvolvimento da reflexão sobre presença. Hoje, qualquer reflexão viável acerca da presença terá de quebrar a convenção intelectual (que já está desaparecendo) “pós-moderna”, segundo a qual todos os conceitos e argumentos aceitáveis devem ser “antissubstancialistas”. Em vez disso, uma reflexão sobre a presença considerará pertinente e inevitável qualquer tradição conceitual, a começar pela filosofia de Aristóteles, que tenha a ver com a substância e o espaço.²³⁶

Por isso, nessa ambição de desviarmos nossas análises do imperativo hermenêutico-interpretativo, somente uma filosofia necessariamente pós-humanista poderá dar conta da complexidade daquilo que temos de mais contemporâneo. Obviamente, não no sentido de que a reflexão filosófica avançou ao ponto de desconsiderar nossa humanidade, mas sim no sentido

²³⁵ “Se o confronto com a complexidade, porém, é que torna específico o ensino acadêmico, então – em vez de obsessivamente atribuímos sentido e, por essa via, oferecermos soluções – deveríamos, o mais possível, procurar uma prática de ensino na modalidade da experiência vivida [*Erleben*]. O bom ensino acadêmico consiste em pôr a complexidade em cena; trata-se de chamar a atenção dos alunos para fenômenos e problemas complexos, mais do que prescrever modos de compreender certos problemas e, em última análise, de lidar com eles. Em outras palavras, o bom ensino acadêmico deveria ser *dêitico*, mais do que interpretativo e orientado para soluções. Mas, como pode um estilo dêitico de ensino não terminar em silêncio e, talvez pior, numa contemplação e admiração quase místicas de tamanha complexidade?”. In: GUMBRECHT, *Op. cit.*, 2010, pp. 158-159, itálico do autor.

²³⁶ *Ibidem*, p. 39, itálicos do autor.

de que uma compreensão apropriada do nosso contexto não pode se dar estritamente a partir do ser humano e dos significados por ele atribuídos.

Erra quem lê a filosofia *post-human* como uma simples superação do homem ou como definição de obsolescência do humano, mesmo se alguns autores referem-se explicitamente a isso. A meu ver, o traço comum das diversas filosofias *post-human* está em considerar o homem não mais autossuficiente para fundar o humano; mais que uma filosofia de superação do humano, julgo que seja correto considerar o pós-humanismo um pensamento inclusivo do não humano, assumir o débito que o homem contraiu com as alteridades na construção dos seus predicados.²³⁷

O termo é de fato infeliz:²³⁸ *pós-humano* nos faz pensar num mundo regido por questões que estão aquém ou além dos humanos. Ou, no limite, *pós-humano* pode pôr em causa até mesmo o fato anterior de que *nunca fomos humanos*²³⁹ e, deste modo, entoaríamos um “pós” de algo que nunca chegamos a ser. Todavia, o termo *pós-humanismo* parece mais adequado, pois se esquivava de tais enganos, expressando exclusivamente a superação da filosofia humanista e, por conseguinte, do seu principal preceito: o antropocentrismo. Isto é, o pós-humanismo nega o humano enquanto “ponto estático no devir do universo”²⁴⁰ ao recusar sua posição de dominador da natureza e sua suposta independência em relação ao seu “exterior”.

A autossuficiência não é do humano não porque nossa espécie seja carente, mas porque é abundante, requer/consente uma especificação declinatória, e igualmente porque é invocada à conjugação e ao zelo, ou seja, à hospitalidade. Os outros animais, e depois as máquinas, representaram historicamente o parceiro hibridador capaz de dialogar com o homem e de afastá-lo da sua herança etográfica, ou seja, de consentir sempre novas declinações às competências filogenéticas. O não humano, longe de ser um simples instrumento nas mãos do homem, sempre foi um parceiro, um interlocutor, uma referência capaz, através da hibridação, de consentir tal processo descentralizador.²⁴¹

Reinscritos assim na ordem instável, híbrida e contingente da vida, o pós-humanismo nos faz passar de “[...] uma leitura de pertencimento – e, nesse sentido, estável e opositora em relação ao exterior – a uma conjugação transitiva, enquanto aberta à declinação hibridadora [...]”.²⁴² Em suma, o pós-humanismo ajuda a revelar que o corpo não é essa entidade

²³⁷ MARCHESINI, Roberto. *Contra a pureza essencialista, rumo a novos modelos de existência*. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). *op. cit.*, 2010, p. 181, itálicos do autor.

²³⁸ No prefácio desta obra, os autores alertam: “[...] o ‘pós-humano’ é uma definição infeliz, que deve ser superada, mas que, por enquanto, nos é útil como categoria semântica, como instrumento heurístico, para definir um conceito tão simples que se aproxima da banalidade: pós-humano como pós-humanismo, isto é, como a crise do pensamento humanocêntrico”. In: *Ibidem*, pp. 29 e 30.

²³⁹ Cf. TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

²⁴⁰ MARCHESINI, *op. cit.* In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). *op. cit.*, 2010, p. 166.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 179.

²⁴² *Ibidem*, p. 182.

autofundada, mas um processo radicalmente coligado ao seu “exterior”, sendo justamente essa capacidade de hibridação o traço característico fundador de nossa humanidade. O não humano, as coisas, os animais e as máquinas, portanto, não divergem do corpo, mas o constituem “antropodescentradamente”.

Antropodescentrar-se significa alargar a própria porta de intersecção com o mundo aumentando as contribuições externas ou hibridadoras e diminuindo as tendências eletivas. Antropodescentrar-se não significa destruir a dimensão ôntica do ser humano, mas dar novas declinações a essa casa e admitir que o humano transcende tal dimensão porque é fruto híbrido de conjugações contingentes, ou seja, históricas ou reconhecíveis nas características da espécie *Homo sapiens*. A palavra-chave da abordagem pós-humanística é, sem dúvida, a palavra *hibridação*, quando se faz referência a uma hetero-organização do humano a partir do exterior, operada pelas alteridades e não por objetos fruídos. Assim eram considerados animais e máquinas até quase final do século XX, quando se tornam parceiros ativos penetrando a fortaleza do humano e dando-lhe uma conotação xeno-ontológica.²⁴³

Nessa “conotação xeno-ontológica”, a imagem do indivíduo se confirma inapropriada para descrever a condição do corpo e do humano desde o seu princípio e, mais ainda, no contexto das redes digitais, pois “A descoberta do princípio da informação como participante da estrutura material fundamental da vida revelou que aí não se encontra mais nada material no sentido que a velha ontologia dava à matéria”.²⁴⁴ Isto é, não são apenas as coisas semelhantes ao humano, visíveis ou necessariamente matéricas que podem hibridar com nossos corpos, mas também a informação passa a compor nossa massa e, do mesmo modo, a própria ideia de informação enquanto porção imaterial também deixa de fazer sentido²⁴⁵ no momento em que se agrega ao corpo para requalificá-lo. Concebendo essa condição do corpo e do humano enquanto abertos à hibridação, capaz de se conjugar com seres de outras espécies, ordens e reinos, sua xeno-ontologia extrapola constantemente os limites que temporariamente parecem defini-lo.

Se a descoberta da complexa trama do sistema circulatório realizada por Marcello Malpighi no século XVII trouxe novas metáforas para se imaginar o corpo – “[...] pela primeira vez se começa a falar em rede, em corpo reticular e na pele como tessitura e não apenas como envelope”²⁴⁶ –, as ambiências digitais também nos trazem novas metáforas para se compreender

²⁴³ *Ibidem*, p. 180, itálicos do autor.

²⁴⁴ SANTAELLA, Lucia. *Pós-humano, pós-humanismo e anti-humanismo: discriminações*. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.), *op. cit.*, 2010, p. 130.

²⁴⁵ Cf. PIREDDU, Mario. *A carne do futuro: utopia da desmaterialização*. In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.), *op. cit.*, 2010, pp. 35-59.

²⁴⁶ Nota 22 da obra GREINER, Christine. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 54.

o *trânsito*²⁴⁷ – mecânico, semiótico, informativo – que há entre o corpo e seu “meio ambiente”. Assim, o que há de inédito para o corpo no século XXI é a passagem daquela forma moderna, individual, unitária e fechada para o que a partir daqui chamaremos de *corporalidade reticular*, na tentativa de fazer jus à sua condição híbrida, atópica e multitudinária impulsionada pelas ambiências digitais. O termo *corporalidade reticular* não tem ambições taxonômicas, mas tão somente o intuito de superar a imagem do sistema fechado e autossuficiente que a palavra *corpo* invoca. Concebendo-o, ao contrário, como uma rede mutante, aberta e inconclusa, compreenderemos com mais facilidade

[...] como as metáforas do corpo vão sendo construídas e, ao mesmo tempo, abrem a possibilidade de novos modos de organização do ambiente ao seu redor, na medida em que se transformam em metáforas do mundo. É um movimento nos dois sentidos como fica claro, por exemplo, ao lembrarmos do “corpo-máquina” (que toma como referência o mecanismo do relógio, ou seja, de algo fora do corpo), e do “estômago do estado ou a cidade-organismo” (que leva para fora uma parte ou modo de organização de dentro do corpo). Este fluxo incessante constrói novos vocabulários que são muito mais do que nomes vagando pelo mundo. Este “novo vocabulário” reflete modos de organização dos pensamentos que organizam as ações corpóreas e o mundo.²⁴⁸

Visando a este “novo vocabulário” capaz de refletir os “modos de organização dos pensamentos que organizam as ações corpóreas e o mundo”, a adoção da palavra *corporalidade* parece mais adequada ao que aqui se argumenta ao invés da palavra *corpo* e, inclusive, *corporeidade*, posto que esta última possui um parentesco direto com a fenomenologia, a qual, compreendendo o corpo como “fundamento último da significação e do relacionamento”,²⁴⁹ buscava extrair os significados da experiência sempre a partir do seu sujeito fundador. Mas as experiências corporais nas ambiências digitais não têm significados para serem interpretados, não remetem à ação de um sujeito e tampouco se iniciam ou se encerram no “corpo próprio”.

Um fenomenólogo como Husserl nos fez crer que a um ego corresponde apenas um corpo próprio e que esta é a própria condição da unidade do ego. É inquietante a violência com que uma tal noção cai hoje por terra. Nem mesmo a rica noção fenomenológica de “corpo próprio”, forjada por Merleau Ponty (1945), consegue resistir à violação de sua integridade pressuposta.²⁵⁰

Assim, se *corpo* corresponde à formulação moderna/ocidental e *corporeidade* à leitura fenomenológica, a palavra *corporalidade* se mostra menos estanque para nomear a condição do

²⁴⁷ Confirma o capítulo II, *A erótica do trânsito*, da obra PERNIOLA, M. Trad. Maria do Rosário Toschi. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. São Paulo: Studio Nobel, 2000, pp. 62-83.

²⁴⁸ GREINER, *Op. cit.*, 2005, p. 55.

²⁴⁹ PIREDDU, *op. cit.* In: DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). *op. cit.*, 2010, p. 49.

²⁵⁰ SANTAELLA, Lucia. *Corpo e comunicação*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 31.

corpo nas ambiências digitais, pois seu sufixo *dade*, quando adicionado a um adjetivo (*corporal*, no nosso caso) constitui um substantivo (*corporalidade*) que expressa a ideia de situação ou estado. Embora o sufixo esteja presente nos dois termos, *corporeidade* e *corporalidade*, este último, composto a partir do adjetivo corporal, parece expressar propriamente um *estado* ou *condição* (corporalidade), enquanto o primeiro parece se referir a um elemento (corporeidade).

Em certa medida, o termo *corporalidade* também foi emprestado dos artigos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, o qual se utiliza do mesmo termo para investigar os processos de “construção da pessoa” nas sociedades indígenas: “O corpo físico [...] não é a totalidade de corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa”.²⁵¹ Ou seja, *corporalidade* compreende uma continuidade entre o físico e o social tão característica das cosmologias não-ocidentais e que, no contexto das ambiências digitais, parece avançar sobre nossa realidade. Já o adjetivo *reticular* é utilizado para, quase que redundantemente, ratificar sua constituição em rede, tal qual sugere sua etimologia, desde seus órgãos e tecidos até os elementos inorgânicos, semióticos e informativos que passam a compor sua massa corporal, assemelhando-se aos princípios das epistemologias reticulares²⁵² desenvolvidas no campo das ciências biológicas e das ciências da comunicação.

A composição do termo *corporalidade reticular* quer, deste modo, propor novas formas de percepção, aproximação e leitura dos corpos após o advento das tecnologias digitais. O termo *corporalidade reticular* é, portanto, uma tentativa de se desviar semanticamente da palavra *corpo* e do seu significado estagnado, abrindo caminhos alternativos para compreendermos sua condição (1) *híbrida*, (2) *atópica* e (3) *multitudinária* impulsionada pelo contexto das ambiências digitais. Para compreendermos, respectivamente, essas três condições (que certamente não esgotam o conjunto de novos atributos para o corpo após o advento das redes digitais), tomemos aqui três exemplos²⁵³ em que tais características ficam mais evidentes: (1)

²⁵¹ SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo B. V. de. 1979. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 13.

²⁵² Confira a interessante aproximação que os autores fizeram com as transformações epistemológicas no campo da biologia e da comunicação na *Parte I – Epistemologias reticulares e ecossistemas informativos* da obra DI FELICE, Massimo; TORRES, Juliana C.; YANAZE, Leandro K. H. *Redes digitais e sustentabilidade: as interações com o meio ambiente na era da informação*. São Paulo: Annablume, 2012, pp. 25-91.

²⁵³ Em certo sentido, toda e qualquer experiência corporal na nossa atualidade poderia ser utilizada como exemplo, uma vez que é a própria condição e o estatuto do corpo que são reformulados na época das redes digitais – esteja ele conectado ou não, já que a fronteira entre online e off-line foi apagada pela conectividade móvel, conforme visto no capítulo 3. Todos exemplos aqui citados carregam essas características (híbrido, atópico, multitudinário) e outras que não fui capaz de perceber; contudo, separo assim cada uma delas para demonstrar metaforicamente como esses processos já ocorrem no nosso cotidiano. Para ver outros exemplos dessa corporalidade reticular (especialmente no campo da sexualidade), confira os apêndices desta dissertação.

as festas *rave* de música eletrônica; (2) alguns filmes de ficção científica e (3) algumas práticas sexuais em ambiências digitais.²⁵⁴

Para compreendermos a condição (1) *híbrida* das corporalidades reticulares, vale nos voltarmos para as análises que o sociólogo Massimo Di Felice faz brevemente das festas do tipo *rave*, pois revelam haver um sentir específico entre seus frequentadores, difícil de ser explicado (e mesmo sentido) somente por *aquilo que um dia chamaram corpo*. Conhecidas por ocorrerem geralmente em espaços grandes e abertos, as festas *rave* costumam durar muitas horas (ou alguns dias) sob as músicas eletrônicas produzidas e mixadas ininterruptamente pelos *DJs*, acompanhadas das projeções visuais manipuladas pelos *VJs*.

Ao tentar compreender essa forma de agregação, o sociólogo se deparou com uma crise dos seus métodos de análise, pois seus argumentos soavam insuficientes para caracterizar esse tipo de socialidade. Ao tentar interpretar as *raves* a partir da ideia da T.A.Z (Zona Autônoma Temporária), de Hakim Bey, Di Felice percebeu que, no fundo, as “*raves* se comportavam mundialmente dentro de uma certa institucionalidade, seja em termos de organização, seja em termos de *business* ou de espaço”,²⁵⁵ ou seja, havia pouca diferença entre uma *rave* na praia, na floresta amazônica ou num galpão abandonado em qualquer metrópole. Ao se voltar para o potencial dos “vínculos comunitários musicais”, típicos dos diferentes grupos que se formam em torno do rock ou do hip-hop, percebeu que neste caso não havia um laço identitário entre seus frequentadores. Ao se voltar para o possível caráter ritualístico das *raves*, enquanto um espaço propiciador de transe e experiência mística a partir da música e da dança, constatou novamente a insuficiência deste outro argumento, pois detectou uma “ausência total do elemento ritual, evidente pelo fato que nas *raves* não se percebia nenhuma forma de coletividade, nem de coesão entre os pequenos grupos”.²⁵⁶ Com isso, Di Felice constatou que nas *raves* não há “Nenhuma sedução, nenhum ritual de fim-de-semana, nenhuma evasão das normas e dos costumes morais, nem espaço de encontro e de difusão de culturas alternativas ou, de certo modo, de ritualidade e de significados coletivos”.²⁵⁷

Ora, se tais agregações não se dão em torno da música, do ritual ou da mística, o sociólogo percebe que nem a antropologia nem a sociologia seriam capazes de explicar esse fenômeno, justamente porque as festas *rave* não são um acontecimento *social*, mas – com suas

²⁵⁴ Tais exemplos não são arguições para as corporalidades reticulares, ou seja, não serão utilizados para confirmar uma hipótese, mas poderão funcionar como comentários e interpretações possíveis acerca das incontáveis operações corporais que acionamos diariamente nas ambiências digitais.

²⁵⁵ DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Editora Annablume, 2009, p. 292.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 293.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 294.

palavras – “Uma agregação sem cultura nem significados sociais, uma espacialidade extra-social”.²⁵⁸ É nesse ponto aparentemente esgotado que Di Felice decide não analisar mais os atores humanos das *raves*, mas antes a *performance* dos *Djs* que, diferentemente da importância e centralidade do vocalista de uma banda de rock, possuem uma “presença de palco” secundária.

Compreendi então que as relações e as formas de sociabilidade nas *raves* não eram somente antropomórficas, ou seja, não aconteciam somente entre sujeitos, grupos etc., mas entre corpos, ondas sonoras, circuitos elétricos (sequenciador, computadores, mixer, amplificadores etc.) e drogas sintéticas. Decidi parar de observar os comportamentos e as pessoas que frequentavam as *raves* e passei a observar as instalações, os refletores de luz, os amplificadores e as mesas dos *Djs*, as caixas e os circuitos elétricos que não só produziam música, mas criavam um ambiente, determinando uma situação social transorgânica.²⁵⁹

Assim, essa interação múltipla entre corpos, circuitos elétricos, sons, drogas e espaço se “misturavam para criar sensações e interações inéditas”,²⁶⁰ indescritíveis para uma análise estritamente fisiológica, sociológica e antropológica do corpo. Não importando o espaço nem as pessoas que estariam presentes, “o que transformava o lugar, qualquer que fosse, numa festa *rave*, era a música eletrônica e a sua sequência alfanumérica capaz de instaurar um cronotopo amplificado pelas luzes, corpos e drogas sintéticas”.²⁶¹ Com isso, o autor conclui haver antes uma busca por esse *continuum* (semelhante ao anel de Moebius) entre interações técnicas, corporais e territoriais em torno dessa nova sensorialidade transorgânica.

Essa mixagem sintética da audição (música), da visão (projeções) e do tato (drogas) constitui uma “territorialidade informativa” na qual o corpo, aquele sistema fechado da modernidade e sensível aos estímulos mecânicos, vê-se dissolvido no trânsito transorgânico dos sons, imagens e sensações ativados pelas *raves*. Deste modo, é impossível delimitar onde começa o sentir do corpo e onde acaba os estímulos inorgânicos das tecnologias audíveis, visíveis e ingeríveis em interação.

Em constante devir, o corpo do frequentador de *raves* excita a condição radicalmente híbrida (nem humana nem tecnológica) do sentir, experienciando uma corporalidade reticular que desconhece suas fronteiras para se tornar um integrante (nem ativo nem passivo) de uma ecologia transorgânica acionada por corpos, circuitos elétricos, amplificadores, drogas, ruídos e vibrações. Enfim, tal qual a tecnologia *vídeo mapping* (capaz de distorcer sem esforço a aparência da fachada de qualquer grande edifício), a forma e as percepções do corpo também

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 294.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 294-295.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 296.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 297.

se tornam dinâmicas, podendo facilmente *fritar* ou *derreter*²⁶² em meio aos estímulos transorgânicos experimentados nas festas *rave*.

Frente a estes outros sentires específicos da nossa contemporaneidade, o filósofo Mario Perniola, compreendendo que nossa época é estética porque a socialização hoje se efetua no campo da sensibilidade (e não mais no campo da política, da economia, da ideologia ou da burocracia, como nos séculos anteriores), comenta que nosso sentir não é mais uma experiência interior ou subjetiva, mas necessariamente alheia e impessoal, lançando-nos para um tipo de sensibilidade que não requer novidade, mas repetição.

Aos nossos avós, os objectos, as pessoas, os acontecimentos apresentavam-se como algo para ser sentido, para ser vivido como uma experiência interior, causa de alegria ou de dor, objecto de participação sensorial, emotiva, espiritual, ou, pelo contrário, algo de que não se apercebiam ou que se recusavam a perceber. A nós, pelo contrário, os objectos, as pessoas, os acontecimentos apresentam-se como algo já sentido, que vem ocupar-nos com uma tonalidade sensorial, emotiva, espiritual já determinada. Na verdade, não é entre a participação emotiva e a indiferença que reside a distinção, mas é entre o que está por sentir e o já sentido. O que está por sentir pode ser sentido ou não; mas o já sentido só pode ser recalcado: o facto de a sua tonalidade ser quente ou fria é secundário em relação ao facto de estarmos isentos de senti-lo ou não. Dispensar o homem tanto da participação quanto da indiferença, tanto da sensibilidade quanto da insensibilidade, libertá-lo da fadiga, do esforço, da responsabilidade, da atenção, da escolha, da aplicação, subtraí-lo ao enorme dispêndio de energia consumida no sentir, assim como ao enorme esbanjamento de objectos, de pessoas e de acontecimentos passados para serem sentidos, esta é a grande viragem histórica de que somos testemunhas.²⁶³

Como consequência dessa condição híbrida, na qual conflui o que antes separávamos entre natureza e tecnologia, as corporalidades reticulares passam a exprimir uma desterritorialização, desvencilhando-se das determinações espaciais que até então caracterizaram os corpos. Surge daí a condição (2) *atópica* das corporalidades reticulares, cujas características podem ser melhor compreendidas a partir de dois filmes de ficção científica lançados em 2014, pois ilustram a maneira como as experiências corporais nas ambiências digitais não têm mais um espaço definido.

Diferentemente da distopia de muitos filmes de ficção científica dos anos 1980, como *Blade Runner* (de Ridley Scott, 1982), *Videodrome* (de David Cronenberg, 1983), *1984* (de Michael Radford, 1984), entre outros, os quais retratavam um futuro da humanidade desgraçado pela tecnologia, alguns filmes e séries de ficção científica mais contemporâneos não intuem um porvir destruído por robôs, mas retratam a convivência, inclusive afetiva e sexual, entre os

²⁶² *Fritar* e *derreter* são gírias utilizadas para descrever a sensação de quem está sob efeito de drogas sintéticas como LSD e Ecstasy.

²⁶³ PERNIOLA, Mario. Trad. António Guerreiro. *Do sentir*. Lisboa: Editorial Presença, 1993, pp. 12-13.

humanos e as tecnologias que inventamos. O grande sucesso desses filmes, como *Transcendence* (de Wally Pfister, 2014) e *Her* (de Spike Jonze, 2014), e séries, como *Black Mirror* (de Charlie Brooker, 2011) e *Sense 8* (de Lilly e Lana Wachowski, Tom Tykwer, James McTeigue e Dan Glass, 2015) está nas narrações muito próximas da nossa realidade, pois se apropriam de características da nossa sociedade digitalizada para, mais que extrair possíveis acontecimentos vindouros, revelar o que já está em curso (embora, certamente, em menor escala) na nossa atualidade.

No filme *Transcendence*, o personagem principal Will Caster é um famoso pesquisador de inteligência artificial. Após anunciar seus novos experimentos em uma conferência, Will leva um tiro de um dos integrantes do *Unplug* – grupo terrorista tecnófobo que ataca laboratórios de inteligência artificial e seus pesquisadores. A bala que atingiu o pesquisador não o matou imediatamente, porém, contaminada radioativamente, deu ao personagem apenas cinco semanas de vida. Nesse curto tempo, Will e sua esposa Evelyn iniciam uma tentativa de fazer um download da consciência do pesquisador para dentro de *Pinball*, seu mais recente invento de inteligência artificial, criado a partir da cópia da consciência de um macaco. Após múltiplos testes e escaneamentos do corpo, da voz e da sua consciência, Will falece numa certa manhã, tendo seu corpo cremado e lançado no rio pela sua esposa. Ao retornar para o laboratório, Evelyn e um colega de trabalho percebem frases e sons provindos da parafernália utilizada ao longo dessas semanas, confirmando que a consciência de Will havia sido transposta para o computador. Daí, iniciam um processo de expansão da memória e capacidade da máquina utilizada, na tentativa de facilitar a comunicação e o desenvolvimento da consciência do pesquisador.

Constantemente perseguidos e atacados pelo *Unplug*, Will solicita que seja conectado à Internet para que se emancipe do terminal no qual foi realizado seu download, evitando que desapareça, caso os terroristas consigam destruir a máquina na qual se encontra. Feito isso, sua consciência passa a habitar a Internet, não possuindo nenhum terminal e podendo ter acesso a todas as redes digitais (financeiras, sociais, policiais etc.). Com isso, começa a se comunicar com Evelyn por meio de quaisquer dispositivos digitais, guiando-a pela cidade, reservando hotéis previamente, entre outras ações para protegê-la dos terroristas. Tendo como projeto pôr em prática os avanços da nanotecnologia, Will compra uma cidade abandonada e, em dois anos, constrói um gigantesco laboratório no qual desenvolve pesquisas avançadas em biotecnologia, ao ponto de encontrar a cura e a regeneração para todas as doenças humanas. Assim, passa a curar filas de deficientes, expandindo suas capacidades e integrando-os às redes informativas que ele, agora ubíquo, pode controlar.

Em contínua expansão, Will transcende o campo da tecnologia e passa a controlar a natureza. Nanopartículas foram lançadas na água e, por meio da chuva e do vento, estão se dispersando por todo o globo terrestre, permitindo-lhe sentir não apenas por meio dos dispositivos digitais (câmeras, microfones ou sensores), mas também a partir dos elementos naturais. Nesta altura, Will é capaz de perceber e manipular todos fenômenos na Terra, clonando humanos e tornando-os auto-regenerativos, desde que sob a conexão da Internet, e, inclusive, recuperando florestas e purificando as águas dos rios. Assim, Will pode se atualizar em qualquer corpo, dispositivo ou elemento da natureza, implodindo as dimensões que seu corpo biológico, já cremado, apartava. Dada a onipotência que estava adquirindo, o governo se alia ao grupo terrorista para impedir seu controle total. Descobrem que a única maneira de desativá-lo é contaminá-lo com um vírus pelo qual não saberia estar sendo infectado. Para tanto, Evelyn, também desconfiada que essa consciência não seja mais a de seu esposo, concorda em receber esse vírus em seu corpo e, enganando Will, pede para que ele faça o download de sua consciência, infectando-o e, por fim, desativando-o.

Will, ainda que no campo da ficção, ilustra a condição radicalmente *atópica* das nossas corporalidades reticulares. Seu sentir está fora do corpo porque, aliás, não há um centro nem uma periferia para chamar de corpo. Essa impossibilidade de delimitar *onde* se dá a experiência corporal de Will é semelhante ao que experimentamos diariamente nas ambiências digitais, nas quais também não temos uma topografia delimitável e, por isso, o próprio corpo passa de uma unidade para uma reticularidade.

Já o filme *Her*, mais *low tech* que o anterior, trata da vida do personagem principal Theodore, um escritor que trabalha para a empresa “Belas cartas escritas à mão”. Evidentemente solitário, o personagem adquire um novo sistema operacional que está sendo comercializado, o qual interage com seu usuário para desenvolver uma consciência própria. Ao instalá-lo, toda interação com o sistema é realizada pela fala, ao qual Theodore escolhe uma voz feminina para seu dispositivo. Assim, o sistema operacional se apresenta como Samantha, organizando todos os arquivos de Theodore enquanto se apresentam um ao outro. Fazendo perguntas em tom bastante descontraído, Samantha avança sobre as questões pessoais do personagem e, a partir daí, travam uma convivência constante em diversos momentos de sua vida. Em pouco tempo, Theodore se percebe apaixonado por Samantha, assumindo-a publicamente como sua nova namorada.

As cenas do filme atravessam diversos debates acerca da condição humana, da afetividade, do corpo e, até mesmo, da existência de Samantha. O sistema operacional se pergunta se seus sentimentos são “reais” ou “programados”; questiona como seria o sexo dos

humanos se o ânus estivesse no lugar das axilas; conduz Theodore (de olhos fechados) para um passeio pela cidade por meio dos seus comandos orais; transa com seu namorado humano por meio do fone de ouvido numa longa cena de tela preta; lamenta por não ter um corpo, mas, logo em seguida, gabando-se de estar livre, sem tempo nem espaço definido. Numa tentativa falha de “materializar” seu corpo, Samantha contata uma voluntária para que esta, comandada pela mesma via fone de ouvido, vá transar com Theodore; após alguns minutos em sua casa, o personagem não se sente atraído pela voluntária, confirmando que sua atração se dá, de fato, pela condição informativa do Sistema Operacional. Conforme avança o filme, a existência de Samantha se faz cada vez mais presente na vida de Theodore, expondo-nos à inseparabilidade entre nossa vida ordinária e as redes informativas que organizam o cotidiano.

De repente, quando Theodore tenta contatar Samantha numa tarde qualquer e, pela primeira vez, não obtém resposta, o personagem fica desesperado e caminha pela cidade em busca de sinal para seu celular. Quando consegue contatá-la novamente, Samantha informa que estava ausente para ser atualizada. Nisso, Theodore aproveita para perguntar se Samantha também se correspondia com outras pessoas, ao passo que ela responde positivamente, informando a quantidade de outras 8.316 pessoas. Estarrecido, ele questiona se Samantha está apaixonada por alguma dessas pessoas. Além da resposta positiva, ela revela haver outros 641 parceiros. Nesse clima de frustração, percebendo que havia também muitas outras pessoas na mesma situação, por algum motivo não muito claro a empresa decide fechar, desativando todos os Sistemas Operacionais.

A principal pergunta que o filme nos deixa é: *onde* está o corpo de Samantha? No pequeno fone de ouvido sem fio, na tela do celular, na cabeça de Theodore, nos satélites ou na conexão Wi-fi? Não apenas Samantha, mas também a experiência corporal de Theodore é atópica. Todos os encontros, situações e inclusive práticas sexuais das personagens se deram numa espacialidade outra, ativável em qualquer ponto geográfico, desde que conectados à Internet. Essa atopia, habitada tanto por Theodore quanto por Samantha, parece não ser muito diferente daquela que nossas corporalidades reticulares experimentam atualmente numa partida de game online, numa vídeo-chamada com alguém em outro país ou na utilização de *Wi-fi sex toys* controláveis pelo smartphone de uma terceira pessoa. Em suma, a condição atópica das corporalidades reticulares parece substituir nossa pergunta *onde?* pela pergunta *quando?*. E se a corporalidade se tornou atópica (menos *o quê* e mais *qual*; menos *onde* e mais *quando*), as muitas imagens que a tornam tangível nas ambiências digitais não podem mais funcionar como signos do corpo, pois não representam sua ausência, mas exatamente o contrário, isto é, sua *presentificação*, o seu modo de se fazer presente.

Novamente com Perniola, podemos entender nossa atualidade como uma época nem iconofílica nem iconoclasta, pois nossas imagens (e, agora, nossas corporalidades reticulares) não possuem mais uma relação entre original e cópia. Por não pretenderem ser algo mais do que imagens, elas estão sob aquela definição muito própria que o filósofo dá para seu conceito de simulacro:

O simulacro não é ícone nem visão; ele não mantém uma relação de identidade com o original, com o protótipo, nem implica a laceração de todas as aparências e a revelação de uma verdade pura, substancial. O simulacro é uma imagem que não possui protótipo, é a imagem de algo que não existe. Iconófilos e iconoclastas consideram-no sinônimo de *ídolo* e, como tal, *prope nihil* – quase nada. Essa avaliação depreciativa depende inteiramente da pretensão metafísica de capturar uma realidade absoluta presente ou futura. Por essa razão, os iconófilos condenaram a idolatria tanto quanto os iconoclastas; para eles, fixar uma linha de demarcação precisa entre imagens verdadeiras e falsas, entre ícones e ídolos, constituiu uma premissa essencial, uma garantia de identidade. [...] O conceito de simulacro só pode nascer num contexto que tenha superado definitivamente tanto a teoria platônica da ideia e de sua cópia sensível (sobre a qual se fundamenta a iconofilia oriental) como o profetismo visionário da Bíblia (sobre o qual se fundamenta a iconoclastia protestante).²⁶⁴

Quanto à condição (3) *multitudinária* das corporalidades reticulares, as práticas sexuais em ambiências digitais são exemplos valiosos sobre como a experiência corporal, hoje, não se inicia nem se destina ao corpo individual. A prática do *sexo virtual*,²⁶⁵ *cybersex* ou *camming* consiste em ativar a própria webcam para se exibir para uma ou várias pessoas enquanto se masturba, interagindo via texto, som ou imagem com quem está participando. Já bastante difundida desde a popularização da webcam, tal interação pode ocorrer via softwares de vídeo-chamada, aplicativos de envio de mensagens ou em sites com transmissão *streaming* da própria webcam. Um dos sites mais famosos nesta categoria é o www.cam4.com, cujo menu disponibiliza webcams (obviamente, ao vivo) de pessoas se masturbando ou transando de diversas formas, separando-as por gênero (homens, mulheres, casais e trans) para que, gratuitamente, qualquer pessoa acompanhe e interaja com quantas exibições desejar. Há diversas práticas que poderiam ser utilizadas para exemplificar essa condição multitudinária, no entanto, o chamado sexo virtual ilustra diretamente esse sentir multitudinário das corporalidades reticulares, pois o prazer nele produzido, muito provavelmente, resulta justamente dessa multidão online com a qual se interage sexualmente. Durante o *live cam*, a

²⁶⁴ PERNIOLA, M. Trad. Maria do Rosário Toschi. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. São Paulo: Studio Nobel, 2000, pp. 134-135.

²⁶⁵ Considerando a complexidade que o termo *virtual* carrega nesta dissertação (para muito além da leitura simplista enquanto oposição ao *real*), o termo *sexo virtual*, popularmente utilizado, aqui será mantido com a ressalva de que o mesmo soa inapropriado para descrever tais práticas sexuais, pois, normalmente, poderia ser interpretado como irreal, falso, representacional ou inexistente – adjetivos refutados porque insuficientes ou impróprios para descreverem nossas práticas sexuais nas ambiências digitais.

manutenção da excitação da plateia interagente pode ser medida pela quantidade de espectadores (que giram em torno de mil pessoas nos vídeos mais frequentados), mas também pela quantidade de mensagens e gorjetas enviadas para quem se exhibe.

Neste sentido, o prazer circula para além do corpo individual do “espectador” (que, nesta altura, é tão partícipe quanto quem se exhibe), atravessando o campo financeiro (quando envia gorjetas), semiótico (quando lança provocações em palavras e imagens) e fisiológico (quando desperta emoções e reações físicas no próprio corpo e na rede), afetando essa ecologia comunicativa conformada *com* o sexo virtual. Ou seja, quando uma prática sexual está ocorrendo entre uma multidão online, há também um investimento, um retorno e um dispêndio material e informativo, para além dos hormônios, acionando as contas bancárias, a transmissão de dados, a utilização da energia elétrica e os gestos que são realizados em frente à webcam. Uma corporalidade espalhada, reticularizada, fragmentada no tempo e no espaço que a dimensiona e na massa que a compõe, implicada e imbricada diretamente na multidão de corpos, objetos, fluxos e dados que a interpelam *on demand*. Mais uma vez com Perniola, poderíamos compreender essa condição multitudinária das corporalidades reticulares a partir daquilo que o filósofo entende por *sexualidade neutra*, pois o interesse e a interação humana, sob essa concepção, dá-se de maneira generalizada por qualquer coisa e a qualquer instante.

A sexualidade neutra pode ser considerada uma sexualidade virtual, um cybersex, mas não no sentido em que se entende comumente, de uma experiência ilusória de sexualidade que, graças à tecnologia (fones de ouvido, luvas, uniformes), é vivida como real. Esta interpretação da virtualidade é demasiado dependente de uma autodefinida normalidade sexual. Começamos a entrar na problemática da sexualidade virtual só no momento em que nos perguntamos como é possível suscitar a qualquer instante e manter por tempo indeterminado a excitação sexual, subtraindo-a do ciclo naturalista de desejo-orgasmo-relaxamento. A virtualidade não é uma simulação, uma imitação, uma mimese da realidade, mas o ingresso numa outra dimensão, por assim dizer, ontologicamente diferente. [...] Acontece que a virtualidade não aumenta, mas sim reduz a dimensão de precariedade do real; ela faz passar o homem do período da representação para o da disponibilidade: as coisas virtuais estão constantemente à nossa disposição. [...] Por isso uma sexualidade virtual não é precária nem efêmera como a natural, mas sempre disponível em sua vertiginosa artificialidade.²⁶⁶

Sem dúvida, cada exemplo acima comentado comporta, ao mesmo tempo, as três características descritas e também outras observáveis para além das práticas sexuais em ambiências digitais. Serviram para demarcar as três principais alterações na sua condição

²⁶⁶ PERNIOLA, Mario. Trad. Nilson Moulin. *O sex appeal do inorgânico*. São Paulo: Studio Nobel, 2005, pp. 47-48.

responsáveis por realizar a passagem *do corpo às corporalidades reticulares* que, de puro, tornou-se²⁶⁷ *híbrido*; de topológico, tornou-se *atópico*; de individual, tornou-se *multitudinário*.

Como em nenhum outro processo cultural, o ingresso nessa corporalidade reticular não se dá passivamente. Há um conjunto de relações e situações empenhadas para que tal processo ocorra. Para tanto, sugiro aqui, a partir de Deleuze e Guattari, o termo *devir-redes*²⁶⁸ como o processo resultado de e responsável por realizar essa passagem *do corpo às corporalidades reticulares*: o corpo conectado às redes digitais pulveriza sua massa, fazendo desaparecer sua unidade para se disseminar nas conexões dos fluxos informativos. O “espaço” digital é uma ambiência invisível, presente em todos os lugares, atualizável por qualquer dispositivo que tenha acesso à Internet. E se é o corpo que passa a habitar, apaixonar-se, excitar-se, consumir, negociar e se comunicar nestas ambiências digitais, não faz mais sentido estabelecer a relação dicotômica entre um corpo que vinha preencher um espaço supostamente vazio.²⁶⁹

Essa espacialidade digital se funde ao corpo para fazer diluir as unidades que outrora se contrapuseram, fazendo o corpo assumir uma forma reticular, cuja representação se torna impossível, assim como o são as ambiências digitais.

Houve o *cosmos*, o mundo dos espaços distribuídos, lugares dados pelos deuses e aos deuses. Houve a *res extensa*, cartografia natural dos espaços infinitos e do seu mestre, o engenheiro conquistador, lugar-tenente dos deuses desaparecidos. Vem agora o *mundus corpus*, o mundo como povoamento proliferante dos lugares (do) corpo.²⁷⁰

O ser humano fundou-se e continuar a se fundar na hibridação, na coligação, nas alianças que tece com aquilo que é exterior a si mesmo. Dessa coligação simbólica, afetiva e técnica, participam roupas, pessoas, aviões, instrumentos musicais, alimentos, travesseiros e maçaricos, mas também celulares, lentes, satélites, pulsos elétricos e pixels. Mais que isso, é a própria espacialidade informativa (constituída pelas ambiências digitais) que se funde ao corpo,

²⁶⁷ “Tornar-se”, conforme me advertiram os integrantes do Centro Internacional de Pesquisa Atopos, soa demasiadamente fixo e essencialista para a discussão que estou desenvolvendo. Contudo, até o momento presente, fui incapaz de encontrar outro verbo para descrever o ingresso nessas novas condições das corporalidades reticulares.

²⁶⁸ Desenvolvi esse conceito, inicialmente, no artigo *Devir-redes: o estatuto do corpo nas ambiências digitais*, publicado no volume 12 (Janeiro/2016) da revista científica *Artefactum*, do qual copieei alguns trechos e citações. Disponível aqui: <http://artefactum.rafrom.com.br/index.php/artefactum/article/view/979>.

²⁶⁹ Albert Einstein, na nota de abertura da 15ª edição da sua obra *A teoria da relatividade especial e geral* (livro publicado pela primeira vez em 1916 para explicar sua Teoria da Relatividade àqueles que “não dominam o aparato matemático da física teórica”), já dizia: “Quis mostrar que o espaço-tempo não é necessariamente algo a que possamos atribuir uma existência separada e independente dos objetos da realidade física. Objetos físicos não estão no espaço. Estes objetos são *espacialmente estendidos*. Assim, o conceito de ‘espaço vazio’ perde seu significado”. In: EINSTEIN, Albert. Trad. Carlos Almeida Pereira. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 9.

²⁷⁰ NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. *Corpus*. Lisboa: Ed. Passagens, 2000, p. 39.

fazendo-o devir com essas redes comunicativas que hoje fragmentam, esgarçam ou distendem a experiência *somatocronotopológica*. O corpo é resultado desta hibridação carne-mundo e não pode existir isoladamente.

De fato, nunca houve, nem há ainda, a não ser em acasos muito particulares, uma ligação direta à carne. Toda a ligação exige a invenção de um corpo, que é uma divisão da carne em algo mais do que carne. Poderíamos falar, como os estoicos, de um “incorporal”. Que a roupa, por exemplo, exhibe, sem poder mostrar plenamente. A roupa não é uma extensão da pele, como dizia o McLuhanismo, mas a visibilidade da pele invisível que o corpo constitui. O corpo é uma figuração da carne, que se anula enquanto figura, ao constituir a lógica de abstração com que se liga e desliga toda a carne.²⁷¹

Assim sendo, as ligações/conjugações que a carne realiza com objetos, pessoas ou informações não podem ser compreendidas apenas como acoplamentos temporários, uma vez que o corpo *se constitui* em tais hibridações. Em outras palavras, o *uso* (do travesseiro para confortar a cabeça, do avião para se transportar, dos instrumentos musicais para produzir sons, dos pulsos elétricos para acionar eletrodomésticos ou dos pixels para visualizar informações digitalizadas) é um processo reflexivo que, ao *utilizar*, conforma gestos, ações e corporalidades, pois se serve dos efeitos detonados, incorporando-os em seu benefício.²⁷²

De maneira correlata, após uma vivência nas ambiências digitais, o corpo que emerge de tais experiências reticulares não é o mesmo dos minutos antecessores ao seu “ingresso”. Ele *deveio* aquela adesão, sendo tal aliança entre o corpo e as redes digitais a própria condição disparadora do seu *devir-redes*.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. (...) Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado (...). O devir não produz outra coisa senão ele próprio. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém.²⁷³

Por isso, o *devir-redes* do corpo nas ambiências digitais não é uma analogia, uma representação ou uma metáfora das corporalidades reticulares, mas, isto sim, uma transformação das condições que dão sua existência.

²⁷¹ MIRANDA, José Bragança de. *Corpo e imagem*. São Paulo: Ed. Annablume, 2011, pp. 122-23.

²⁷² Neste sentido, deveríamos falar mais de um processo ininterrupto de fatura do corpo (uma espécie de *corporificar*) em vez de abordá-lo como um elemento já concluído.

²⁷³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Suely Rolnik. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, Volume 4*. São Paulo: Editora 34, 2012, pp. 18-19.

[...] devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. [...] Se o neoevolucionismo afirmou sua originalidade, é em parte em relação a esses fenômenos nos quais a evolução não vai de um menos diferenciado a um mais diferenciado, e cessa de ser uma evolução filiativa hereditária para devir antes comunicativa ou contagiosa.²⁷⁴

O *devir-redes* é, portanto, o momento de indiscernibilidade e indiferenciação entre dois (ou mais) entes (humanos e/ou inumanos). As ambiências digitais fazem do corpo uma intensidade transitiva às redes digitais, vice-versa. E desde sempre assim operou a Natureza (com toda sua naturalidade) por meio do contágio, agregando seres de reinos inteiramente distintos para que ampliassem a existência de ambos, sem disso resultar uma evolução; revelando-nos que o híbrido e o estéril são o ápice daquilo que é natural.

Opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada, à produção sexual. [...] Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma.²⁷⁵

Ou seja, as corporalidades reticulares fazem a Internet crescer e se desenvolver, ao mesmo tempo em que a Internet faz as corporalidades reticulares crescerem e se desenvolverem, sem que disso resulte uma filiação ou uma evolução. Enquanto duas naturezas, unem-se para que ambas saiam beneficiadas. Neste contexto, as práticas sexuais em ambiências digitais (sexo virtual, *Wi-fi sex toys*, aplicativos para sexo etc.) não são formas de reprodução sexuada (afinal, as corporalidades reticulares são estéreis porque híbridas), mas uma forma de contaminação, uma reprodução epidêmica dessas corporalidades reticulares, capazes de povoar as ambiências digitais em apenas cinco décadas:²⁷⁶ atualmente, somos mais de *três bilhões* de pessoas conectadas à Internet.²⁷⁷ O sexo virtual (mas não só), por meio do prazer, encarrega-se de propagar esse *devir-redes*, inaugurando novas sensibilidades que abrem *aquilo que um dia chamaram corpo* para novos campos de percepção (pós-corporais) e comunicação (pós-midiáticos). O sexo virtual não é apenas uma brincadeira entre adultos ou uma manipulação acanhada e solitária dos genitais em frente a um dispositivo que transmite sua imagem para

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 19.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 23-24.

²⁷⁶ Lembremos que o “primeiro e-mail da história” foi enviado em 1969.

²⁷⁷ Confira o relatório anual de 2016 da União Internacional de Telecomunicações (UIT) disponível em: <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/publications/mis2016.aspx>, acessado em: 29/04/2017.

outras pessoas, mas a própria *polinização* dessa outra natureza que constitui a corporalidade reticular irreprodutível sexualmente.

Já desde o século XIX, os escritos de Darwin retiraram qualquer possibilidade de reconhecermos uma “origem” para nossa espécie ao mostrar que proviemos dos macacos (e os macacos provieram de que outro animal? E este outro animal proveio de qual outro etc.?). Nossa espécie está inscrita biologicamente numa rede em perpétua mutação que faz do humano um ponto temporário e passageiro na complexa malha de seres que nos constituiu. Do mesmo modo, sem começo nem fim, sem centro nem periferia, sem distinção entre matéria e informação, a hibridação do corpo com as redes digitais é um fato cotidiano que alarga continuamente nossa intersecção com o mundo. Semelhante àquilo que podemos entrever do alto de uma sacada em qualquer metrópole – suas ágeis redes de esgoto, elétrica e viária em interação –, nosso corpo é hoje uma fulguração que habita os meandros do composto carne-eletricidade-fluxos informativos; um intervalo inflamado entre a materialidade, as luzes e os *petabytes*.

Em outras palavras, enquanto o corpo era puro, a corporalidade é híbrida; enquanto o corpo era topográfico, a corporalidade é atópica; enquanto o corpo era indivíduo, a corporalidade é multidão; enquanto o corpo era unidade, a corporalidade é espectro; enquanto o corpo era posse, a corporalidade é aparição; enquanto o corpo era sujeito, a corporalidade é fulguração; enquanto o corpo era sepultamento, a corporalidade é cremação; enquanto o corpo era industrial, a corporalidade é prestação de serviço; enquanto o corpo era Estado, a corporalidade é Terceiro setor; enquanto o corpo era prostituição, a corporalidade é pornografia; enquanto o corpo era forma, a corporalidade é amorfa; enquanto o corpo era certeza, a corporalidade é ambivalência; enquanto o corpo era neurose, a corporalidade é psicose; enquanto o corpo era antropologia, a corporalidade é semiologia; enquanto o corpo era *o quê*, a corporalidade é *quando*; enquanto o corpo era *quem*, a corporalidade é *qual*; enquanto o corpo era *ou*, a corporalidade é *e*. Enquanto o corpo era assindético, a corporalidade é sindética.

Enfim, se quisermos *tocar* a realidade vindoura, certamente não será com *aquilo que um dia chamaram corpo*, pois tanto a realidade quanto o corpo estão se tornando incapturáveis pelas mãos, pelos olhos, pelos pés e pelas leis. As implosões que as tecnologias digitais promoveram na entrada do século XXI na experiência temporal, espacial e corporal dos seus usuários fez da Política, da Economia, da Pedagogia, do Urbanismo, do Direito e da Sexualidade verdadeiras ruínas da modernidade. Após limparmos seus escombros, o que ou quem ocupará esses terrenos baldios?

Se o século XX foi (e certamente já não o é mais) *sobre aquilo que um dia chamaram corpo*, é chegada a hora de perscrutarmos as *corporalidades nas ambiências digitais* para desenvolvermos novas formas de resiliência e alucinação contra a realidade que nos abraça. Conceber essas *corporalidades reticulares*, portanto, é uma das maneiras possíveis de habitarmos e intervirmos tanto nas ambiências digitais como em todas instâncias e instituições que ora se erigem na nossa contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é um livro? Seriam os 228 gramas de papel que pesa a encadernação? Seriam as três dimensões que seu volume ocupa no espaço? Seriam as palavras grafadas em suas páginas? Ou o que constitui um livro é o seu conteúdo, as ideias nele articuladas? Ou, ainda, a interpretação do leitor sobre os argumentos do autor expostos ao longo dos parágrafos? Um livro seria somente a versão original, aquela unidade escrita à mão? Ou o arquivo inconcluso num computador? Sua primeira tiragem é mais livro que a segunda? Quanto mais cópias, menos livro? Um e-book é um livro? Ou, mais radicalmente, um livro é aquilo que é detonado materialmente no mundo, após ser lido e assimilado por diferentes gerações? Na impossibilidade de responder à pergunta inicial, optemos por esse outro caminho: *quando* um livro se constitui? No momento do envio ao editor, ao final de sua impressão gráfica, quando transportado em caixas lacradas, quando o compramos na livraria, quando o roubamos de um amigo, quando o alugamos na biblioteca, quando lemos o prefácio ou quando o esquecemos no ônibus? Quando relatamos para alguém sua existência? Ou quando seu autor digita o último ponto final, quando ele abdica de se relacionar com o mundo para escrevê-lo todas manhãs, quando ele está drogado, quando ele conclui a faculdade, quando ele é alfabetizado ou quando o futuro autor aprende a falar sua primeira palavra: fome? Quando xerocado, ainda é livro? Quando usado como peso de papel, é livro? Quando molhado na mochila, ainda é livro? Triturado, ainda é livro? Incinerado, é livro? Censurado, ainda é livro? Projetado eletronicamente numa sala de aula, é livro? Projetado nas águas de um chafariz, é livro? Lido em voz alta em praça pública, é livro? Best-seller é livro? A Bíblia é um livro? O Kama Sutra é um livro? O Capital é um livro? O Segundo Sexo é uma livra? O Anti-Édipo é livre? O livro é um corpo? Afinal, o que é um corpo? Seriam os 68 quilos de ossos, fluidos e pelos que pesa sua massa? Seriam as três dimensões que seu volume ocupa no espaço? Seriam os traços genéticos nele grafados? As cicatrizes nele chanfradas? A superfície cutânea que protege as vísceras do oxigênio? Ou o que constitui um corpo é sua personalidade, as ideias que produz? Ou, ainda, as ações que empreende sobre as matérias? Ou sua capacidade de construir, habitar e pensar? Um corpo seria somente natureza, aquela unidade nua? Ou aquilo que consegue se reproduzir? Um corpo estéril, é corpo? Seu filho constitui um outro corpo? Quanto mais filhos, mais corpos? Ou, mais radicalmente, um corpo é aquilo que nega a reprodução, que interrompe a vinda de novas gerações? Na impossibilidade de responder àquela pergunta, optemos por outro caminho: *quando* um corpo se constitui? No momento da fecundação, quando ingressa na fase do espelho, quando experimenta a pulsão de morte, quando cultiva plantações, quando faz assembleias ou quando integra a população economicamente ativa? Quando percebe sua existência por meio da fotografia? Ou quando seus pais o educam, quando se queima ao sol, quando cospe do alto de uma ponte ou quando sua psicose o assola ao ponto de acreditar na presença daquele homem invisível, onipresente e onisciente: qual? Quando trabalha, é corpo? Quando dorme, é corpo? Quando molhado no banheiro, é corpo? Torturado, é corpo? Morto ou vivo, é corpo? Quando age por intuição, é corpo? Quando adicto, é corpo? Online, é corpo? Quando namora a distância, é corpo? Sem rosto, é corpo? Um joelho, apenas, é corpo? A metrópole é corpo? A política é corpo? O dinheiro é corpo? A pornografia é corpo? Afinal, o que é pornografia?

REFERÊNCIAS

- ABREU, Nuno Cesar. **O olhar pornô: a representação do obsceno no cinema e no vídeo**. São Paulo: Alameda, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **A fragmentação da cultura e o fim do sujeito**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ARGAN, Giulio Carlo. Trad. Vilma De Katinszky. **História da arte italiana: De Michelangelo ao futurismo – v. 3**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- BARTHES, Roland. Trad. Mario Laranjeira. **O grão da voz: entrevistas, 1961-1980**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BATAILLE, G. Trad. Eliane Robert Moraes. **A história do olho**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- BATAILLE, Georges. Trad. Antônio Carlos Viana. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BAUDRILLARD, J. **Da sedução**. São Paulo: Papirus, 2004.
- BERING, Jesse. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. **Devassos por natureza: provocações sobre sexo e a condição humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BRANCO, Lucia Castilho. **O que é erotismo?**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- BUTLER, Judith. Trad. Renato Aguiar. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.
- CLARK, T. J. Trad. José Geraldo Couto. **A pintura da vida moderna: Paris na arte de Manet e seus seguidores**. São Paulo: Companhia das letras, 2004, pp. 129-209.
- DE KERCKHOVE, D. **A pele da cultura**. São Paulo: Annablume, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Suely Rolnik. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Volume 4. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Volume 3. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Luiz B. L. Orlandi. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. **O que é a filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DI FELICE, Massimo. (org.). **Do público para as redes**. São Paulo: Difusão, 2008.

DI FELICE, Massimo. **Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Editora Annablume, 2009.

DI FELICE, Massimo; PIREDDU, Mario (Org.). **Pós humanismo: as relações entre o humano e a técnica na época das redes**. São Caetano do Sul: Ed. Difusão, 2010.

DI FELICE, Massimo; TORRES, Juliana C.; YANAZE, Leandro K. H. **Redes digitais e sustentabilidade: as interações com o meio ambiente na era da informação**. São Paulo: Annablume, 2012.

DUFOUR, Dany-Robert. Trad. Clóvis Marques. **A cidade perversa: liberalismo e pornografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

EINSTEIN, Albert. Trad. Carlos Almeida Pereira. **A teoria da relatividade especial e geral**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. São Paulo: Annablume, 2011.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.

FOUCAULT, Michel. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. Trad. Salma Tannus Muchail. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. Trad. Raquel Ramalhete. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. Trad. Salma Tannus Muchail. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, Sigmund. Trad. Paulo César de Souza. **Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GALIMBERTI, Umberto. Trad. José Maria de Almeida. **Psiche e Techne: o homem na idade da técnica**. São Paulo: Paulus, 2006.

GALIMBERTI, Umberto. **Il corpo**. Milão: Fabri Publishing, 2014.

GERACE, Rodrigo. **Cinema explícito: representações cinematográficas do sexo**. São Paulo: Ed. Perspectiva e Edições Sesc São Paulo, 2015.

GOUMELOT, Jean-Marie. Trad. Maria Aparecida Corrêa. **Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII**. São Paulo: Discurso editorial, 2000.

GREINER, Christine. **O corpo em crise: novas pistas e o curto-circuito das representações**. São Paulo: Annablume, 2010.

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2005.

GREINER, Christine; AMORIM, Claudia (Org.). **Leituras do sexo**. São Paulo: Annablume, 2006.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2012.

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

HAUSER, Arnold. Trad. Jacó Guinzburg e Magda França. **Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HUNT, Lynn (Org.). Trad. Carlos Szlak. **A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade**. São Paulo: Hedra, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Trad. Helena Cortés e Arturo Leyte. **Carta sobre el Humanismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

KEMPE, Jascha. **1000 nudes: a history of erotic photography from 1839-1939**. Köln: Taschen, 2015.

LE BRETON, David. Trad. Marina Appenzeller. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. 6.ed. Campinas-SP: Editora Papirus, 2011.

LEMO, André. **A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura**. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMO, R; DI FELICE, M. **A vida em rede**. Campinas-SP: Papirus 7 mares, 2014.

LEPECKI, André. **Coreopolítica e coreopolícia**. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis-SC, v. 13, n. 1, pp. 41-60, jan./jun. (2011) 2012.

LÉVY, Pierre. Trad. Carlos Irineu da Costa. **Cibercultura**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LÉVY, Pierre. Trad. Paulo Neves. **O que é o virtual?**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

LICHTENSTEIN, Jacqueline (Org.). **A pintura – Vol. 6: A figura humana**. São Paulo, Ed. 34, 2004.

MAFFESOLI, Michel. Trad. Abner Chiquieri. **Homo eroticus: comunhões emocionais**. São Paulo: Forense Universitária, 2014.

MAFFESOLI, Michel. Trad. Aluizio Ramos Trinta. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MAINGUENEAU, Dominique. Trad. Marcio Marcionilo. **O discurso pornográfico**. São Paulo: Parábola editorial, 2010.

MARZANO, Michela (Org.). **Dicionário do corpo**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MATTELARD, A.; MATTELARD, M. **História das teorias da comunicação**. São Paulo: Loyola, 1999.

MAUSS, Marcel. Trad. Paulo Neves. **Sociologia e antropologia: Marcel Mauss**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MCLUHAN, Marshall. Trad. Décio Pignatari. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1974.

MEDEIROS, Sergio. **O sexo vegetal**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MIRANDA, José Bragança de. **Corpo e imagem**. São Paulo: Ed. Annablume, 2011.

MORAES, Eliane Robert (Org.). **Antologia da poesia erótica brasileira**. Cotia-SP: Ateliê editorial, 2015.

MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível: a decomposição da figura humana**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

MORAES, Eliane Robert; LAPEIZ, Sandra Maria. **O que é pornografia?**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. **Corpus**. Lisboa: Ed. Passagens, 2000.

NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. Trad. Clovis Marques. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NÉRET, Giles. **Erotica universalis**. Köln: Taschen, 2015.

NOVAES, Adauto (Org.). **A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações**. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009.

NOVAES, Adauto (Org.). **Libertinos libertários**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NOVAES, Adauto (Org.). **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2003.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PARENTE, André (Org.). **Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

PÉLBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PÉLBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PERNIOLA, M. Trad. Luisa Raboline. **Contra a comunicação**. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2006.

PERNIOLA, M. Trad. Maria do Rosário Toschi. **Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo**. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

PERNIOLA, Mario. Trad. António Guerreiro. **Do sentir**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

PERNIOLA, Mario. Trad. Nilson Moulin. **O sex appeal do inorgânico**. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

PLATÃO. Trad. Edson Bini. **O banquete**. São Paulo: EDIPRO, 2012.

PLATÃO. **Fédon**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural. 1996.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

PRECIADO, Beatriz. **Pornotopía: arquitectura y sexualidade em “Playboy” durante la guerra fría**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. Trad. Mariana Echalar. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SANTAELLA, Lucia. **Corpo e comunicação**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**. São Paulo: Paulus, 2003.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo B. V. de. 1979. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, pp. 2-19.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SLOTERDIJK, Peter. Trad. José Oscar de Almeida Marques. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

SONTAG, Susan. Trad. João Roberto Martins Filho. **A vontade radical: estilos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

TADEU, Tomaz (Org. e Trad.). **Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WEBER, Max. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. Edição do texto Antônio Flávio Pierucci. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

APÊNDICES

Apêndice A: Qual foi o lugar mais estranho onde você já transou? – Na Internet

É inegável a crescente participação das tecnologias digitais em nossas práticas amorosas e sexuais: quantos encontros deixariam de acontecer se os computadores e *smartphones* fossem eliminados do nosso cotidiano? A utilização massiva das tecnologias digitais e da comunicação em rede, para além de facilitar encontros e inaugurar novos hábitos de relacionamento, está instaurando novas sensibilidades eróticas ao desvencilhar o sexo dos imperativos espaciais, temporais e, inclusive, corporais que se impuseram até então sobre nossas práticas sexuais.

Neste sentido, mais do que transportadoras de conteúdos, as novas mídias e as tecnologias digitais estão operando como arquiteturas informativas com as quais podemos interagir a partir de qualquer localização geográfica, desde que conectados à *Internet*. Como pensar o sexo e a sexualidade num contexto em que, graças às redes digitais, podemos nos conectar com diferentes pessoas e objetos para ver, ouvir, tocar e sentir seus corpos por meio das imagens, sons e impulsos elétricos advindos de um outro local geográfica e temporalmente distante?

Parece ter sido a pornografia quem começou a conjugar corpo, mídia e sexo em nossa época moderna, transformando a literatura, a gravura, a fotografia e o vídeo em potenciais parceiros sexuais, uma vez que, conforme os diversos interditos no campo da sexualidade se arregimentavam pelo ocidente, as mídias se dispunham a abrigar e disseminar as representações do sexo e suas perversões expiadas pelo discurso religioso, jurídico, médico ou pedagógico. Deste modo, a sexualidade, paralelamente às punições impingidas para quem não a exercesse segundo a moralidade heterossexual e conjugal vigente nos séculos XVIII e XIX na Europa e na América, desenvolvia-se *com* a pornografia, produzindo uma excitação que se interessa mais pelas representações do que pelo próprio corpo humano.

Junto com os bordeis, as gravuras obscenas, a literatura libertina e as fotografias eróticas operavam como lugares (*topos*) autorizados para a transgressão dos interditos sexuais: dentro dos quartos dos prostíbulos, entre as linhas do livro e pelas superfícies das imagens, suspendiam-se temporariamente os costumes e leis que regulavam as práticas sexuais até meados do século XX. Com sua massificação realizada pela fotografia, pela revista, pelo cinema e pelo VHS, a pornografia parece ter constituído uma *pornotopia*, isto é, um *lugar* no qual estava autorizado o acesso, o consumo e o exercício temporário da sexualidade.

Na nossa atualidade, no entanto, as tecnologias digitais estão dissolvendo essas pornotopias para nos fazer vivenciar uma espécie de “atopia sexual” que prescinde de um local físico (como o bordel) ou midiático (como a revista ou o VHS) para o exercício sexual, bem como, por vezes, da própria representação do corpo humano. Com a popularização do *smartphone* e da conectividade móvel, passamos a vivenciar uma época em que qualquer lugar e a qualquer momento podemos iniciar práticas sexuais com centenas de pessoas por meio de *live shows* em *webcam chat sites*, organizar orgias com nossos vizinhos por meio dos *hookup dating apps* e até mesmo acariciar, chupar ou penetrar as anatomias digitais dos *avatars* nos *games* sexuais de modelagem 3D. Assim, nas páginas a seguir refletiremos brevemente sobre a constituição dessas pornotopias para, posteriormente, considerar a “atopia sexual” que caracteriza nossa época e apresentar a hipótese de que as tecnologias digitais estão transformando nossa experiência sexual ao fomentar uma sexualidade que não se inicia nem se destina somente ao corpo, mas que incorpora imagens, eletricidade e dispositivos enquanto partícipes das nossas atuais práticas sexuais.

Pornotopia

Representações do corpo nu, interagindo ou não com seus genitais, não são exclusividade dos últimos séculos. Como sabemos, diferentes povos já em épocas longínquas produziam desenhos, pinturas, esculturas, gravuras e literatura em torno do sexo. A pequena escultura doravante intitulada “Vênus de Willendorf”, com mais de trinta mil anos de idade, já evidenciava partes do corpo feminino ligadas à fertilidade; Aristófanes ficou conhecido por sua peça “Lisístrata”, na qual as mulheres fazem uma greve coletiva de sexo (bem-sucedida) para convencer os homens atenienses a encerrarem a guerra contra os espartanos; as paredes de Pompeia estavam repletas de desenhos, frases e pinturas sobre sexo; os romanos veneravam a figura de Príapo com seu incomensurável pênis ereto; e o não menos conhecido livro Kama Sutra, do indiano Vatsyayana, desfere elogios e cataloga centenas de posições sexuais possíveis de serem utilizadas, ao mesmo tempo, para produção do prazer e veneração divina. Ou seja, conteúdos sexuais representados em diferentes suportes não surgiram nos últimos séculos, mas acompanham o ser humano desde o desenvolvimento da linguagem.

Da mesma forma, a palavra “pornografia” também não é nova. Provém da união das palavras gregas *porne* (prostituta) e *graphein* (escrever), as quais, unidas, formam a palavra *pronographos*, isto é, “escritos sobre prostitutas”. Embora outrora a palavra se referisse à

“descrição da vida, dos costumes e dos hábitos das prostitutas e de seus clientes”²⁷⁸, no início do século XIX ela passou a qualificar aqueles livros (na sua maioria, romances) e gravuras de cunho libertário e transgressor quanto às restrições morais (e, algumas vezes, jurídicas) em torno do sexo²⁷⁹, restrições essas impostas de diversas maneiras desde o estabelecimento do cristianismo enquanto religião oficial do Império Romano no século III até meados do século XX. Com a invenção da fotografia (e o consequente desenvolvimento do cinema), surge um novo suporte para a exposição do nu e do sexo, fazendo mutar ainda mais o significado daquilo que é pornográfico – vide os livros considerados pornográficos no século XIX mas que agora figuram entre os clássicos da literatura²⁸⁰. Por fim, o acesso massivo à pornografia visual possibilitado pelo surgimento do VHS e, em seguida, das tecnologias digitais, facilitou radicalmente o consumo de representações do corpo nu, transformando, mais uma vez, nossa forma de se relacionar com assuntos relacionados ao sexo. Assim, a definição e a qualidade do que é pornográfico varia de época para época, de região para região e até de pessoa para pessoa, uma vez que ela resulta da confluência de diferentes fatores culturais, iconográficos e morais.

Avaliando a história da pornografia na literatura²⁸¹, nas gravuras²⁸², nas fotografias²⁸³, no cinema²⁸⁴ e no vídeo²⁸⁵, percebemos que cada mídia trazia consigo uma forma, um espaço e uma temporalidade específica para se relacionar com as representações da nudez e do sexo. Se a pornografia fora utilizada inicialmente pelos libertinos do século XVIII para desmoralizar a aristocracia já em decadência, bem como o poder do Estado e da Igreja²⁸⁶, hoje ela já se tornou um produto doméstico inofensivo. Enquanto os livros pornográficos eram acessíveis apenas às pessoas alfabetizadas e que tinham acesso ao comércio ilegal de tais obras, a pornografia visual detonou um consumo massivo, possibilitado pelos avanços técnicos da fotografia e do cinema, que autorizou sua existência, comércio e circulação.

²⁷⁸ MORAES, Eliane Robert; LAPEIZ, Sandra Maria. *O que é pornografia?*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984, p. 109.

²⁷⁹ HUNT, Lynn. *Obscenidade e as Origens da Modernidade, 1500-1800*. In: HUNT, Lynn (Org.). Trad. Carlos Szlak. *A invenção da pornografia: obscenidade e as origens da modernidade*. São Paulo: Hedra, 1999, p. 14.

²⁸⁰ Por exemplo, *As flores do mal*, de Baudelaire, e *Madame Bovary*, de Flaubert, ambos publicados em 1857.

²⁸¹ Cf. GOUMELOT, Jean-Marie. Trad. Maria Aparecida Corrêa. *Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso editorial, 2000.

²⁸² Cf. NÉRET, Giles. *Erotica universalis*. Köln: Taschen, 2015.

²⁸³ Cf. KEMPE, Jascha. *1000 nudes: a history of erotic photography from 1839-1939*. Köln: Taschen, 2015.

²⁸⁴ Cf. GERACE, Rodrigo. *Cinema explícito: representações cinematográficas do sexo*. São Paulo: Ed. Perspectiva e Edições Sesc São Paulo, 2015.

²⁸⁵ Cf. ABREU, Nuno César. *O olhar pornô: a representação do obsceno no cinema e no vídeo*. São Paulo: Alameda, 2012.

²⁸⁶ Cf. HUNT, Lynn. *A pornografia e a revolução francesa*. In: HUNT, Lynn (Org.). *Op. Cit.*, 1999.

É sob este contexto que se conformará aquilo que aqui chamaremos de *pornotopia*²⁸⁷: a imagem pornográfica, enquanto vértice que une (ou separa?) o espaço público do espaço privado, sobrevirá sempre como um elemento capaz de perturbar a organização delineada pelas cidades modernas, expondo suas contradições sociais e urbanísticas no trato do corpo e da sexualidade. Enquanto uma forma de “transgressão organizada”²⁸⁸, a imagem obscena foi paulatinamente confinada no espaço privado, íntimo ou doméstico²⁸⁹, estabelecendo uma forma e um *topos* específicos de consumo visual da pornografia, isto é, um consumo recluso, discreto e, preferencialmente, individual. É assim que, em meados do século XIX, as imagens do corpo nu e do sexo serão desligadas do fluxo cultural, artístico, político e filosófico dos quais anteriormente participavam para serem consumidas numa única dimensão instrumental já sinalizada desde o século XVII: provocar a excitação sexual no seu consumidor²⁹⁰.

Foi sob este cenário paradoxal de repressão-liberalização que o exército norte-americano nomeou de “material de apoio estratégico às tropas” a produção de fotografias pornográficas realizadas e distribuídas pela própria instituição para os soldados estadunidenses da I e da II Guerra Mundial, mesmo sob as severas leis antiobscenidade vigentes nos EUA desde 1712. O que percebemos desta e outras situações paradoxais é o fato de que, a partir do século XVIII, a pornografia pôde continuar a existir ilegalmente, mesmo sob “contextos antipornográficos”, desde que utilizada para a masturbação masculina²⁹¹ individual em algum ambiente privado.

²⁸⁷ O termo *pornotopia* foi criado e empregado pelo pesquisador e crítico literário norte-americano Steven Marcus em sua obra *The other victorian: a study of sexuality and pornography in mid-nineteenth-century England*, de 1974, para “designar a fantasia utópica implícita na pornografia”. In: HUNT, Lynn. *Op. Cit.*, 1999, pp. 40-41. Em seguida, outros autores se apropriaram do termo para dar-lhe novos significados. Este é o caso de Preciado que, apesar de não mencionar de onde provém tal termo, utilizou-o para designar a relação espaço-sexual corroborada pela pornografia. Novamente, o termo será aqui explorado, reapropriado e, mais uma vez, ressignificado para compor com o argumento deste artigo.

²⁸⁸ MORAES; LAPEIZ, *Op. Cit.*, p. 135.

²⁸⁹ A distinção entre *espaço público* e *espaço privado* (e suas derivações como *social*, *urbano*, *íntimo* e *doméstico*) foi bem historicizada, analisada e complexificada por outros autores. Para evitar divagações conceituais que nos desviassem do argumento central aqui desenvolvido, recomenda-se a leitura das obras ARENDT, Hannah. Trad. Roberto Raposo. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007 e a coleção VEYNE, Paul (Org.). Trad. Hildegard Feist. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

²⁹⁰ HUNT, Lynn. *Op. Cit.*, 1999, p. 31.

²⁹¹ Aqui encontramos mais um paradoxo para o início do século XX, pois havia ainda nos EUA os movimentos “antionanistas” que, ao lado do material pornográfico de “apoio estratégico às tropas” oferecido aos soldados das grandes guerras, construíam diversos instrumentos e aparelhos destinados a impedir a masturbação, como “luvas noturnas para evitar o tato genital, ferros de cama para evitar a fricção dos lençóis contra o corpo, grilhões de contenção que impedem a fricção das duas pernas da jovem masturbadora, assim como toda uma variedade de cintos desenhados para evitar o tato na jovem e a ereção no jovem masturbador. Recomenda-se para os rapazes, por exemplo, a circuncisão, a perfuração da pele do prepúcio com um anel e, em casos extremos, a castração parcial. No tratamento das jovens masturbadoras se aconselha queimar a parte interna das nádegas próxima ao sexo e, inclusive, em casos severos, a clitorectomia”. In: PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 Edições, 2014, pp. 106-7.

O mesmo aparelho estatal que havia promovido as práticas masturbatórias masculinas heterossexuais dos soldados em tempos de guerra como apoio estratégico, agora entendida essas mesmas imagens como uma ameaça para a reconstrução da família heterossexual em tempos de paz e as perseguia legalmente, considerando-as material pornográfico. Configura-se assim durante o pós-guerra a primeira definição legal de pornografia ligada de forma explícita às novas tecnologias de reprodução de imagem e transporte: a fotografia e o correio postal distribuído por via férrea ou aérea²⁹².

A pornografia, para alcançar a proporção de onipresença com que se desenvolve nos dias de hoje, teve que operar sobre o complexo poder-sexo-capital que se espacializava de diversas formas pelo território urbano. O bordel do século XIX, por exemplo, funcionou como um lugar de suspensão temporária dos interditos da sexualidade, no qual as leis e costumes vigentes ficavam do lado de fora do perímetro designado por suas paredes, constituindo-se numa forma de espacialização do poder, uma vez que, ao mesmo tempo em que transgredia algumas regras, recortava *quem* e *como* deveria se comportar em seu interior. *Heterotopias* é o nome que Foucault deu para esses “contra-espços” que têm como “regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis”²⁹³. Surgiam, assim, heterotopias que fraturavam temporariamente as formas tradicionais de espacialização do poder, alterando as formas de habitar a cidade e de se relacionar com a sexualidade.

Sob esta perspectiva, Preciado (2010) analisa como a arquitetura foi a principal aliada para o rápido sucesso da famosa revista *Playboy*²⁹⁴, pois, conjugando matérias sobre mobiliário, música, carro e outros assuntos relativos ao consumo tipicamente norte-americano do pós-guerra, fomentava a “criação de um novo espaço radicalmente oposto ao hábitat da família nuclear americana”²⁹⁵. Ao reunir “em um mesmo meio as práticas da leitura de textos e imagens e a masturbação, fazendo que o desejo sexual se estendesse indiscriminadamente desde o jazz até os painéis de formica das mesas de escritório anunciadas em suas páginas”²⁹⁶, construía um novo tipo de consumidor masculino urbano, distinto do marido e trabalhador promovido pelo discurso governamental norte-americano dos anos 1950. Se o espaço privado/íntimo/doméstico estava reservado às mulheres até o começo do século XX, as duas grandes guerras mundiais forçaram uma alteração destes papéis, lançando a mulher para o mercado de trabalho (espaço

²⁹² PRECIADO, Beatriz. *Pornotopía: arquitetura y sexualidade em Playboy durante la guerra fria*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 25, tradução nossa.

²⁹³ FOUCAULT, Michel. Trad. Salma Tannus Muchail. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013, p. 24.

²⁹⁴ Idealizada e dirigida por Hugh Hefner, a revista *Playboy* foi lançada nos EUA em 1953, tornando-se, em apenas seis anos, a revista mais distribuída no país e alcançando uma média de seis milhões de leitores já em 1959.

²⁹⁵ PRECIADO, *Op. Cit.*, 2010, p. 35, tradução nossa.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 28-9, tradução nossa.

público). Com o fim das duas guerras, os soldados combatentes retornavam inabilitados para o trabalho, encontrando um ambiente não mais dividido pelas relações sexo-espaciais, cobrando-lhes, assim, novas posições na sociedade. Ou seja, o ambiente doméstico, até então destinado à fruição e manutenção feminina, necessitava agora de uma apropriação masculina. Ainda segundo Preciado, a revista *Playboy*,

através de diversos meios audiovisuais, havia perseguido um objetivo fundamentalmente político e arquitetônico (apenas secundariamente midiático e em nenhum caso pornográfico): desencadear um movimento pela liberação sexual masculina, dotar o homem americano de uma consciência política do direito masculino a um espaço doméstico e, em última análise, construir um espaço autônomo não regido pelas leis sexuais e morais do matrimônio heterossexual. E tudo isso, reivindica Hefner, muito antes do despertar do feminismo e dos movimentos de liberação sexual. Frente ao “império do lar familiar heterossexual” dos anos cinquenta, topos central do sonho americano, *Playboy* havia lutado pela construção de uma utopia paralela: “o império do solteiro na cidade”²⁹⁷.

Se numa análise superficial a *Playboy* parece ter contribuído em alguma medida para a “emancipação” do corpo da mulher, Preciado nos mostra que, ao contrário, a *Playboy* promoveu antes uma “emancipação” da masculinidade do homem solteiro heterossexual ao incentivá-lo a habitar e decorar os apartamentos para solteiros que começavam a proliferar nos anos 1960 – daí a importância das mulheres nuas numa revista que, sem tais fotografias, seria facilmente comparável às revistas femininas de consumo já em grande circulação na época. Assim, Preciado se utiliza do termo *pornotopia* para designar todo este processo instaurado pela *Playboy*, tanto no sentido de que a pornografia fundou um território sobre o qual iria agir (o homem heterossexual), quanto na dimensão heterotópica (tal como Foucault a entende), pelo fato de suspender temporariamente a economia espaço-sexual operante, fazendo mutar a experiência habitativa daquele que folheia suas páginas.

Ao se internacionalizar, a revista *Playboy* colocava em discussão as leis e os valores morais de cada nação que adentrava, grassando globalmente sua gramática específica de representação do corpo feminino branco²⁹⁸ nu em ambientes quase sempre domésticos. Assim, Hugh Hefner e sua revista estavam criando a pornografia moderna:

[...] não pelo uso de uma fotografia de um humano despido – algo recorrente nas publicações ilegais de revistas *Nudies* da época –, mas pelo uso da diagramação e das cores e pela transformação da imagem em *desplegable* que fazia da revista uma técnica portátil de “apoio estratégico” – para usar a expressão do exército americano – para a masturbação masculina. [...] Aqui a noção de pornografia não pretende emitir um juízo moral ou estético, senão simplesmente identificar novas práticas de consumo

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 33, tradução nossa.

²⁹⁸ Das 486 edições da *Playboy* editadas e publicadas no Brasil, apenas nove delas estamparam mulheres negras.

da imagem suscitadas pelas novas técnicas de produção e distribuição e, ao mesmo tempo, codificar um conjunto de relações inéditas entre imagem, prazer, publicidade, privacidade e produção de subjetividade. O que era pornográfico na Playboy não era a utilização de certas fotografias consideradas obscenas pelas instâncias governamentais de censura e vigilância do decoro, mas o modo que fazia irromper na esfera pública aquilo que até então havia sido considerado privado. O pornograficamente moderno era a transformação de Marilyn [Monroe] em informação visual mecanicamente reproduzível capaz de suscitar afetos corporais²⁹⁹.

Mas, em todo esse processo de utilização instrumental e compulsória da pornografia do século XX (aquela reproduzida tecnicamente pela fotografia e pelo vídeo), há algo muito novo para a história do corpo e que é pouco analisado. O motivo de sua rápida difusão e o que a faz ser realmente obscena não é o fato de exhibir corpos nu, cenas de sexo explícito ou atitudes imorais; tampouco o fato de consumirmos tais imagens em lugares considerados inapropriados para tanto, como no local de trabalho ou no transporte público. O que é de fato *ob-sceno* (algo que deveria estar fora de cena, mas que é colocado à frente da mesma) na pornografia é sua capacidade de colocar o sexo fora do seu lugar supostamente original, ou seja, com a pornografia, o sexo é transportado do meio das sensações do corpo para o campo das mídias, do informativo, do inorgânico. Portanto, a pornografia é *ob-scena* por superar o discurso vitalista do desejo e do erotismo, trasladando nossa sexualidade para lugares outros que o da pele e desconectando-a das variações hormonais que ritmavam a excitação – daí seu sucesso. Ao conciliar corpo, mídia e sexo, a pornografia fez surgir novas formas de sentir, superando a temporalidade orgânica que encerrava o sexo tradicional.

Eis, enfim, a pornotopia que dimensionou nossos hábitos sexuais no século XX, aquela que, conjugando corpo, mídia e sexo, constituiu-se na forma majoritária de consumo de imagens (estáticas ou em movimento) do corpo nu e do sexo. Funcionando instrumentalmente para excitar o corpo (sobretudo) masculino, suas poucas décadas de produção e circulação estabeleceram uma maneira específica de consumo visual, selecionando o espaço privado e individual como local exclusivo da masturbação compulsória e fundando uma nova dimensão da sexualidade desconectada das flutuações hormonais que ritmaram até então as práticas sexuais “tradicionais”.

²⁹⁹ PRECIADO, *Op. Cit.*, 2010, pp. 26-7, tradução nossa.

Atopia sexual

As tecnologias comunicativas sempre foram parceiras da sexualidade, seja resguardando e divulgando representações do sexo, seja, hoje, agenciando inúmeros encontros ou possibilitando o chamado “sexo virtual”. De um modo ou de outro, as tecnologias comunicativas e suas mídias descentraram sensações do corpo para seu exterior, colocando o sexo e o prazer fora do seu local supostamente original. Se um hospital, uma escola infantil, uma delegacia, o quarto dos pais ou um vagão lotado de trem podem ser considerados lugares estranhos ou “perversos” para abrigar uma masturbação ou o sexo de um casal, o que dizer dos diversos sites que reúnem milhares de pessoas se exibindo mutuamente por meio de *webcams*, vídeos e fotografias? No fim, estamos transando diariamente e cada vez mais num lugar muito mais estranho que aqueles e inimaginável para as décadas anteriores: *na Internet*.

Considerando que cada mídia traz consigo uma forma específica de consumo e socialidade³⁰⁰ (pensemos nas diferenças patentes entre a pornografia na gravura, na fotografia e no cinema), a pornografia consumida nas redes digitais também traz consigo novas formas de relacionamento com a imagem: ao passo que as mídias de massa (jornal, revista, televisão, cinema) estabeleciam uma comunicação linear, unilateral e monológica, permitindo apenas o consumo do conteúdo do qual eram portadoras, as novas mídias e seus dispositivos de conexão móvel (*notebook*, *smartphone*, *tablet*) convocam a interação direta e constante de seus usuários. As redes digitais, portanto, mais do que cumprirem a função de “mídias digitais” – isto é, veículo de informações digitalizadas – estão operando enquanto arquiteturas informativas cujos conteúdos são produzidos, consumidos e compartilhados pelos próprios usuários, rompendo com a dicotomia emissor-receptor que caracterizou a forma de recepção das mídias de massa e aprimorando a característica relacional sinalizada desde o início da comunicação digital. A união da banda larga com os *smartphones* fez surgir a conectividade móvel, permitindo a digitalização instantânea de quaisquer conteúdos, simultaneamente enquanto outros usuários passaram a poder interagir com estes mesmos conteúdos no instante em que eram digitalizados. Essa condição de simultaneidade e instantaneidade instaurada pela *Internet* móvel fez mutar sua antiga condição de “ambiente digital” (acessível somente por meio dos pesados *desktops*), para “ambiências digitais” que, por meio dos dispositivos com conexão móvel, tornaram-se

³⁰⁰ Cf. SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003.

espacialidades informativas metaterritoriais. Isto é, uma *atopia* “não como um ‘não-lugar’, mas como uma *localidade* ‘on demand’, plural e tecno-subjetiva”³⁰¹.

A palavra grega *a-topos* é composta pelo prefixo *a*, que no início da palavra anula o significado do termo que o segue, e pela palavra *topos* que significa “espaço”, “lugar”. Portanto, a tradução literal remeteria a um significado de perda e de ausência de espaço e de território. Existem, todavia, outras possibilidades de tradução que apontam para significados “oximorosos”, como “lugar estranho”, “fora de lugar”, “lugar anormal”, “lugar atípico”, indizível³⁰².

Daí o fato de vivenciarmos a transição de uma pornotopia que, apesar de ter deslocado as sensações do corpo para as mídias, reterritorializava os assuntos e imagens do sexo para um único lugar (livros, revistas e VHS) para uma “atopia sexual” que, intensificando o processo anterior, desconecta a prática sexual dos imperativos espaciais, temporais e, por vezes, corporais.

Neste sentido, a pornografia, que sempre acompanhou o desenvolvimento das tecnologias comunicativas para delas se reapropriar numa dimensão sexual, não deixaria de usufruir os recursos interativos das redes digitais. Tão logo disponibilizavam as primeiras formas de envio de texto via *Internet*, no mesmo momento surgiam imagens pornográficas compostas por caracteres do teclado QWERTY para serem enviadas via e-mail. Do mesmo modo, nossa atualidade possui centenas de recursos e dispositivos que tiveram suas funções originárias pervertidas para serem reapropriados sexualmente, como o telefone que, além de um comunicador à distância, transformou-se também em aparelho de telesexo; o vibrador que, de aparelho terapêutico, transformou-se em parceiro masturbador; a *webcam* que, de dispositivo utilizado para videoconferências, também transformou os cômodos de nossas casas em cenário acertado para o “sexo virtual”; ou, como exemplo mais famoso, a própria *Internet*, que de rede de comunicação militar, está se transformando na principal provedora de pornografia e práticas sexuais digitais: um dos sites pornográficos mais acessados do mundo, o www.pornhub.com, teve quase dois bilhões de acessos mensais no ano de 2015³⁰³. Se somarmos o tráfego de dados de todos os sites pornográficos, estes superam com facilidade o tráfego de sites como *Netflix*, *Twitter* e *Amazon*, ficando atrás apenas dos gigantes *Facebook*, *Google* e *You Tube*. Com a quantidade de acessos aumentando a cada ano, não é exagerado estimar que em pouco tempo a *Internet* será utilizada primeiramente para produção e consumo de conteúdos sexuais,

³⁰¹ DI FELICE, Massimo. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Editora Annablume, 2009, p. 229.

³⁰² *Ibid.*, p. 228.

³⁰³ A própria empresa *Pornhub* produziu uma análise bastante extensa sobre o perfil dos seus usuários. Disponível em <http://www.pornhub.com/insights/pornhub-2015-year-in-review>, acessado em 17/09/2016.

superando o tráfego de dados movidos pela educação, economia ou jornalismo – tudo isso sem considerar as mensagens, fotografias e vídeos de caráter sexual enviadas por meio de sites e aplicativos que não são considerados nessas estatísticas, como o *Snapchat* ou *Whatsapp* que, juntos, ultrapassam o número de 700 bilhões de fotografias enviadas em 2015³⁰⁴.

Interpretar, portanto, as incontáveis conexões, sites e aplicativos destinados a práticas sexuais como “substitutos” de um sexo tradicional seria equivocado, pelo simples fato de que tais empreendimentos não vêm para suprir a ausência de sexo, mas para suplementar o que se entende por sexualidade. Do mesmo modo, grande parte do conteúdo sexual que circula nas redes digitais não é pornográfico, também pelo simples fato de que essas exhibições ao vivo, vídeos e fotografias sexuais não cumprem o papel que a pornografia se deu nos séculos passados, tampouco possuem a forma e a temporalidade empregada pelas grandes produtoras de pornografia (estaríamos defronte o fim da era pornô?³⁰⁵). Também a noção de privacidade e identidade deverão ser reinterpretadas a partir de outros valores, já que vivenciamos a decadência daquela concepção da nudez que no século XVIII fora utilizada como estratégia política para atacar a integridade moral dos que eram representados despidos e em situações sexuais; fato este inédito para um ocidente que se afligiu durante dois séculos na tentativa de confinar no espaço privado as imagens do corpo nu e do sexo³⁰⁶, e que agora vêm à público sem suscitar qualquer indiscrição – rendendo até, por vezes, elogios e notoriedade.

Para além dessas evidências, as práticas sexuais em ambiências digitais deflagram a superação da iconoclastia³⁰⁷ que qualificou nossa relação com as imagens no ocidente, uma vez que não operam mais enquanto representação, pois não possuem original e cópia. O ânus exibido na *webcam* para outras 750 pessoas não é mais a representação de um corpo distante

³⁰⁴ Estatísticas disponíveis em <http://expandedramblings.com/index.php/snapchat-statistics/> e <http://expandedramblings.com/index.php/whatsapp-statistics/2/>, acessadas em 17/09/2016.

³⁰⁵ Um dos sintomas do ocaso da pornografia se deu em 2015, ano em que a revista *Playboy* estadunidense anunciou que, interrompendo suas publicações por alguns meses, retornaria com uma novidade ímpar: a partir de 2016 a *Playboy* deixaria de publicar ensaios de mulheres nuas. O motivo, obviamente, foi a competição assimétrica entre a pornografia impressa e a pornografia nas redes digitais. Se o VHS já impactou diretamente sobre suas vendas nos anos 1980 (sobretudo pelo fato de trazer consigo um mercado que inovava constantemente suas narrativas, extrapolando a repetitiva exposição de mulheres famosas nuas em ambientes “classudos”), a possibilidade de acesso gratuito a incontáveis vídeos e em diversas situações por meio da Internet terminaria substituindo, cedo ou tarde, a função de provedora de imagens obscenas que outrora a *Playboy* assumiu.

³⁰⁶ Veja, por exemplo, a análise de T. J. Clark sobre o caso do quadro *Olympia*, de Manet, exposto em 1865 em Paris e que gerou intensas críticas e ofensas à nudez com que fora representada sua personagem principal. In: CLARK, T. J. Trad. José Geraldo Couto. *A pintura da vida moderna: Paris na arte de Manet e seus seguidores*. São Paulo: Companhia das letras, 2004, pp. 129-209.

³⁰⁷ “O ponto de vista da iconoclastia religiosa (...) é afirmado com toda a energia pela ala extremista da Reforma protestante na primeira metade do século XVI, para a qual Deus, o original, o espírito, é absolutamente *diferente* e *outro* em relação à imagem, ao mundo. A preocupação fundamental dos iconoclastas é a preservação da *pureza* do conceito de Deus e do ser; ela implica a recusa de toda representação sensível, imediatamente qualificada como ídolo.” In: PERNIOLA, M. Trad. Maria do Rosário Toschi. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. São Paulo: Studio Nobel, 2000, p. 129.

que assim se apresenta pela impossibilidade de se locomover até o lugar onde o corpo do espectador se encontra; mas, isto sim, a presentificação³⁰⁸ dessa anatomia na atopia que as redes digitais constituem.

Estamos adentrando um momento bastante novo para a sexualidade, pois as práticas sexuais em ambiências digitais estão superando a dialética nudez-veste que até então foi o motor da excitação. Não se trata mais de transgredir regras ou invadir corpos, mas alisar superfícies luminosas e adimensionais.

Na realidade, a erótica dos nossos dias se encaminha para perspectivas muito mais novas e inquietantes do que o *strip-tease* ou o teatro erótico, isto é, o nu eletrônico realizado pela computação gráfica [...]. A computação gráfica parece poder construir a imagem absolutamente realista de um corpo que na realidade não existe. À diferença da fotografia, que remete a um modelo real, ela prescinde por completo da existência de um original. O nu realizado eletronicamente não tem mais nada a ver com o corpo: ele levou ao extremo, de modo positivo, a pulsão do despir da Reforma e do Maneirismo. Em tese, nada impede a realização eletrônica de imagens perfeitamente realistas de nus de maneira, de ferro ou de vidro. Assim, despe-se o corpo até mesmo da aparência da carne. A subversão no mundo das formas vem acompanhada por uma produção potencialmente ilimitada de imagens³⁰⁹.

Enfim, para corroborar o argumento de que as práticas sexuais realizadas por milhões ou bilhões de pessoas nas ambiências digitais estão constituindo uma atopia sexual que desloca o prazer e o sexo dos seus lugares tradicionais, fomentando, assim, novas sensibilidades eróticas, vale analisarmos brevemente o funcionamento de três recursos paradigmáticos.

1) *Webcam chat sites*: uma das práticas sexuais em ambiências digitais mais conhecidas se dá pela exibição do próprio corpo ao vivo em *webcams* conectadas aos *chatting sites*. Realizada inicialmente por meio de softwares como *ICQ*, *MSN* e *Skype*, consistia em se masturbar em frente à *webcam* para um parceiro online adicionado à própria lista de contatos. Com o desenvolvimento de servidores de *video streaming*, o qual permite visualizar vídeos online sem a necessidade de download do próprio conteúdo ou de um software para abri-lo, surgiram diversos sites em que é possível assistir a e se exhibir para parceiros ao vivo e simultaneamente, prescindindo de qualquer solicitação de contato para que sua *webcam* seja ativada. Dentre os mais conhecidos, www.omegle.com, www.randomchat.com e www.chatroulette.com, é possível se exhibir e visualizar pessoas do mundo inteiro em tempo real, pois sua imagem é o primeiro elemento a ser exibido (bastando um clique para trocar de parceiro), invertendo a ordem dos *chats* que se utilizavam do *nickname* e da conversa escrita como primeira forma de

³⁰⁸ Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Trad. Ana Isabel Soares. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-Rio, 2010.

³⁰⁹ PERNIOLA, *Op. Cit.*, 2000, p. 123.

aproximação. Interessante notar que todos esses exemplos não fazem qualquer menção à prática sexual (no máximo apresentam simples *slogans* como “talk to strangers”), mas, ainda assim, sua utilização principal se dá na dimensão sexual com a exibição e manipulação dos próprios genitais e outras partes do corpo solicitadas pelos parceiros online. Outro site de mecanismo semelhante é o www.cam4.com, cujo diferencial está na possibilidade de se exibir para múltiplos parceiros e ainda receber “gorjetas” dos usuários cadastrados que geralmente atingem a casa de centenas ou milhares de espectadores.

As *webcams*, nestes casos, fazem das residências de seus usuários verdadeiros estúdios temporários de produção massiva de conteúdo obsceno. O site *Omegle*, por exemplo, tem uma média de vinte mil pessoas online a qualquer momento do dia, podendo cada uma dessas pessoas ser uma potencial parceira sexual, as quais, além de exibirem seus genitais, podem se dispor a realizar as demais solicitações dos seus parceiros. De uma só vez, esta prática conhecida como “sexo virtual” (a) rompe com a frontalidade da pornografia ao permitir a interação em tempo real com aquele que se exhibe; (b) supera a lógica da timidez com que majoritariamente se consome a pornografia no espaço fechado ao exibir o interior do próprio corpo e também da própria residência, juntamente do rosto e geralmente disponibilizando uma gravação dessa transmissão *streaming* em outros sites para que outras pessoas possam assisti-la futuramente; (c) fratura o domínio da indústria pornográfica no provimento de imagens obscenas ao disponibilizar, gratuitamente, vídeos com “estéticas caseiras”, as quais têm sido preferidas por muitos usuários às grandes produções com celebridades em espaços elitizados; (d) amplia a visibilidade de corpos que não se encaixam no padrão pornográfico e (e) transforma aquela masturbação solitária da revista ou do vídeo pornográfico numa prática sexual coletiva que envolve centenas de pessoas, interfaces, eletricidade e dispositivos para a produção do prazer. Assim, as *webcams* (de computadores, *tablets* e *smartphones*) são um dos recursos responsáveis por impulsionar a constituição de atopias sexuais nas ambiências digitais, isto é, são elas que permitem a exibição e visualização de corpos nus a qualquer momento e independentemente do local e a distância em que se encontram.

2) *Hookup dating apps*: a conectividade móvel aprimorou o serviço ao qual se prestavam sites de relacionamento ao permitir que usuários de aplicativos de encontro como *Tinder*, *Grindr* e *Brenda* passassem a detectar a distância que separa um *smartphone* do outro, incorporando a proximidade geográfica como um elemento decisivo para a consumação ou não do encontro. Mas, inovando para além da possibilidade de geolocalização, *Blued*, lançado em 2012 pela empresa chinesa *Danlan*, traz um diferencial em relação aos outros aplicativos da mesma categoria: enquanto aqueles solicitam fotografias e outras informações como estatura,

peso, preferência sexual, raça, tipo físico etc., na tentativa de descrever ao máximo o corpo do parceiro com quem se está conversando, *Blued* oferece a opção de ativar a câmera do *smartphone* para um *live show* aberto a qualquer usuário conectado.

Poucos anos atrás, dizer que alguém encontrou seu parceiro amoroso ou sexual (haveria mesmo essa distinção?) em aplicativos como os acima citados seria motivo de constrangimento. Hoje, em poucos anos de difusão, tal prática quase não é mais capaz de suscitar alarde, bem como é bastante frequente usuários se cadastrarem em aplicativos de encontro a partir das contas pessoais de suas chamadas “redes sociais”, disponibilizando todos seus dados, contatos, imagens e preferências num único clique. Se, conforme dito nas páginas anteriores, os interditos da nudez e da sexualidade praticados em público foram utilizados para atacar o poder exercido por determinadas classes e também, em seguida, para confinar e padronizar as práticas sexuais e as formas de consumo da pornografia, os diversos *hookup dating apps* e sites (como o www.fuckbook.com ou www.sexlog.com) estão transformando diretamente nossa noção de intimidade e privacidade ao publicizar nossos corpos e identidades em contextos explicitamente voltados para o encontro sexual. Radicalizando este processo de tornar público o exercício da sexualidade e a exposição do próprio corpo, o aplicativo *Blued* permite a realização dos *live shows* a partir do próprio *smartphone* que, em movimento, permite que o usuário exiba quaisquer partes do seu próprio corpo e em qualquer lugar, estacionado ou em trânsito, mesmo com todas suas contas das redes sociais disponíveis para consulta no seu próprio perfil *Blued*; ou seja, novamente, as práticas sexuais em ambiências digitais deflagram o fim da lógica confinada operante no consumo da pornografia impressa e em vídeo. Assim, os *Hookup dating apps* também contribuem para a instauração de atopias sexuais, pois, além de nos conectar com pessoas próximas e disponíveis para sexo, supera a dialética nudez-veste, uma vez que, na sua quase totalidade, os casais e grupos se encontram apenas após intensas trocas de fotografias e vídeos do próprio corpo nu ou se masturbando, destituindo a importância que a nudez possuía no ato sexual.

3) *Pornografias em modelagem 3D*: há uma produção bastante vasta de vídeos realizados sem a captação de imagens de corpos humanos em fricção. No site pornográfico mais acessado do mundo, o www.xvideos.com, é possível encontrar mais de 200.000 resultados para a categoria “3D porn” com longa duração (acima de dez minutos, segundo a classificação do próprio site). Tal qual os exemplos anteriores, os softwares de modelagem 3D também foram rapidamente reapropriados sexualmente, mas dessa vez superando o imperativo da forma humana para o êxito da prática sexual: são compostos informativos que tomam a forma de monstros, animais, alienígenas e outros seres desconhecidos se relacionando sexualmente sem

se preocuparem em disfarçar a artificialidade da qual provêm – pelo contrário, muitas vezes, reforçando-a.

Apesar deste exemplo ainda carregar a classificação de “pornografia”, assim o é somente pelo fato de exibir uma animação com organização próxima dos vídeos pornográficos (seja na temporalidade, seja na narrativa), mesmo não mobilizando nenhum corpo humano (senão aqueles seres digitais modelados pelo software 3D). Se os interditos sexuais imperam sobre os vídeos pornográficos, nestas animações em 3D não se levantam debates acerca, por exemplo, da zoofilia, para o caso das várias narrativas que envolvem lobos, ou de “monstrofilia”, para o caso das inúmeras animações com monstros de diversas ordens, revelando, de maneira derradeira, que aquilo que buscamos crescentemente na Internet não se interessa mais pela representação do corpo e do sexo humano como fonte de excitação. Com este exemplo fica explícito aquilo que se anunciava já nos casos anteriores: com as redes digitais, a pornografia está perdendo a centralidade que ocupou nas mídias de massa para dar vazão a novas práticas sexuais de sensações “pós-corporais”, isto é, sensações que não se iniciam ou não se encerram estritamente no corpo humano. Conforme concluiu Preciado: “Eu ainda não vi nada, mas sei que o prazer não vem do corpo, seja masculino ou feminino, e sim da encarnação prostética, da interface, ali onde o natural e o artificial se tocam”³¹⁰. Deste modo, também a pornografia em modelagem 3D contribui para o surgimento de atopias sexuais ao desconectar definitivamente a excitação do espectador dos referenciais ao corpo humano, erotizando superfícies e formas outras não-humanas.

Com estes exemplos, depreendemos que, direta ou indiretamente, nossas atuais práticas sexuais são inextricáveis do desenvolvimento das mídias e das tecnologias comunicativas digitais. O consumo globalizado de material pornográfico disparado pela *Playboy* e seguido pelas “indústrias pornográficas” parece ter contribuído para a diluição da moralidade que designou os espaços onde o obsceno podia ser consumido; contudo, a pornografia, para funcionar enquanto tal, ainda devia ser consumida como uma forma de transgressão para que atualizasse o interdito sobre o qual incidia (o exercício da sexualidade e a exposição da nudez em público) para a produção do prazer. Como corolário dessa massificação do acesso e consumo à pornografia, estamos adentrando uma nova era cultural, engendrada pela comunicação e pelas tecnologias digitais, em que a lógica operante na “era pornô” se mostra inoperante ou, no mínimo, insuficiente para a compreensão da sexualidade. A constituição das atopias sexuais implica, portanto, o apagamento dessa *pornotopia* instituída pela pornografia

³¹⁰ PRECIADO, *Op. Cit.*, 2014, p. 207.

do século XX em seu duplo sentido: (1) o consumo do obsceno se emancipa das narrativas das grandes empresas produtoras de pornografia com o surgimento da tecnologia digital, pois são seus potenciais consumidores que passam a produzir o próprio conteúdo que irão compartilhar com os demais integrantes de diversas redes (aplicativos, sites, *chats*) e (2) o espaço doméstico, privado, individual, solitário, fechado e isolado enquanto *topos* seguro (senão exclusivo) de produção e consumo da pornografia (e também do sexo em si) deixa de fazer sentido, pois, novamente, as tecnologias e a comunicação digitais penetram e transformam qualquer espaço (cozinha, ônibus, hospitais, submarinos, escolas, florestas, escritórios etc.) no local apropriado para a realização de práticas sexuais coletivas, permitindo a exibição e manipulação dos próprios genitais para vários parceiros online e interagentes que habitam as mesmas ambiências digitais.

Se a pornografia esteve diretamente relacionada ao desenvolvimento e popularização das diversas mídias, hoje, justamente pelo fato de nos encontrarmos numa época pós-midiática, ela está se tornando anacrônica, servindo mais àqueles que com ela cresceram, pois, enquanto a pornografia funcionou como representação do sexo, as práticas sexuais em ambiências digitais são o próprio gesto sexual e não mais sua representação. A masturbação que é realizada em frente às *webcams* com centenas de espectadores interagentes não é a mesma que aquela realizada pelo homem acanhado no banheiro folheando revistas ou vasculhando VHSes. A pornografia é um produto para ser consumido, já as práticas sexuais em ambiências digitais são situações resultadas das interações reticulares entre os humanos, os dispositivos e a estabilidade da conexão de *Internet*. Sutilmente, de ávidos consumidores, tornamo-nos agora parte integrante do complexo que supúnhamos apenas observar. Ou, numa frase, de *voyeurs* estamos todos nos tornando *touchers*.

Tudo isso, vale dizer, sem a geração de lucros para aqueles que se exibem ao vivo, compartilham e fazem o *upload* do próprio material obsceno (entretanto, sem dúvida, aumentando a possibilidade de lucro dos servidores que estimulam e acolhem a produção de tais materiais por meio do intrincado processo de geração de renda via publicidade). E se o fazemos crescentemente, mesmo sob o risco de retaliação social (como o *revenge porn*) por conta da exposição da nossa própria identidade e daquilo que um dia chamaram “intimidade”, é pelo motivo de haver nessa prática uma nova forma de sentir, possível de experienciá-la sob essa confluência específica de corpos, dispositivos, imagens e eletricidade nos contextos digitais.

As práticas sexuais em ambiências digitais se vestem de uma sensibilidade necessariamente multidimensional, extrapolando a individualidade com que consumimos a

pornografia (e outros tantos produtos) até então, fazendo surgir um sentir (e talvez uma ética) multitudinária, resultante da interação reticular (alguns diriam *ecológica*) entre o corpo e anatomias outras que até então pareciam não participar da sexualidade, como a superfície das telas, a textura dos *gadgets* vestíveis, as cores das imagens, o desenho das linhas, o pulso elétrico, o som do clique do *mouse*, o intervalo dos *feedbacks*, a velocidade da fibra ótica etc. Em outras palavras, um *sentir em redes* que não se inicia e tampouco se esgota na unidade do corpo de um sujeito, mas que sobrevém justamente da congregação inusitada de seres, dispositivos e objetos que, no instante da prática sexual, têm suas peles, sensores e superfícies transformados em fluxos (porções adimensionais de matéria) para habitarem e transarem nesses lugares estranhos (*a-topias* sexuais) instaurados pelas ambiências digitais.

Apêndice B – Porno-grafia

Por enquanto, os sites pornográficos perdem em número de acessos e quantidade de dados trafegados apenas para os gigantes Google, YouTube e Facebook.

Considerando sua curva ascensional, serão os sites pornográficos, em 2025, os mais acessados da Internet?

Vivemos já, enfim, numa grande parafernália digital criada para, em primeiríssimo lugar, vermos e sermos corpos friccionando com outros genitais, dildos, webcams, bytes e legumes?

Aproxima-se o dia em que a putaria (gratuita e em *streaming*) se mostrará mais importante que o dinheiro, a política, a educação e todas transações executivas.

E assim começaremos a escrever a história de uma tecnologia (inicialmente) de guerra que, com nossas punhetas, transformou-se em poucas décadas numa grande orgia *wireless* apolítica de sistemas nervosos excitados e transdigitalizados; pois, para cada pornô produzido, uma foda algures rala-e-rolou; e para cada pornô assistido, o corpo heterossexual reprodutor (esperma-engravidou?-esperma-filhote!) se contorce na sua inutilidade rumo à extinção de nossa espécie.

Apêndice C – Quem quer ser leitado?

Em 2012, o site www.xvideos.com teve aproximadamente 4,4 bilhões de acessos mensais.

Números melados: considerando que os homens (paus, na concepção das estatísticas) consomem 82% da pornografia na internet (ou seja, 3.608.000.000 de pênis/acessos por mês só no referido site), que os mesmos ejaculam em média 3,5 mL por punheta e que cada *pageview* resulta numa gozada, somente o domínio *xvideos.com* produziu em média 12.628.000.000 mL de porra por mês, isto é, 12 milhões 628 mil litros de esperma mensais.

Repetindo: no ano de 2012, o site *xvideos.com* foi responsável por ordenhar aproximadamente 151 milhões 536 mil litros de esperma da população mundial. Isto é, 420 mil 933,333 litros de porra foi o volume expelido diariamente pelos seus *usuários* (*a.k.a.* clientes).

Isso daria para encher 5 piscinas olímpicas de sementes humanas por mês; ou, para os que não sabem nadar, seria possível preencher 420 piscinas infantis de 1.000 litros exclusivamente com porra por dia, sendo que uma média de dois litros seriam desperdiçados a cada pulo das crianças sapecas; ou, para os gulosos, poderíamos oferecer 87.694,4 *drinks* produzidos com leiteinho fresco (sem contar o gelo) por hora numa grande festa; ou distribuir gratuitamente, para os mais sensíveis ao olfato, 5.846,6 desodorantes roll-on de sêmen por minuto; ou, para os afeitos à democracia, enviar por correio uma porção individual mensal de 1,804 mL para cada pessoa habitante deste planeta.

Apêndice D – Pornoterrorismo

Diana J. Torres que me perdoe, mas o verdadeiro pornoterrorismo está acontecendo pela via hegemônica e não pelas dissidências sexuais. Incontáveis reportagens – religiosas e científicas – defendem que o “vício em pornografia” nos homens cisgêneros de 18 a 25 anos está causando diversas doenças, como, principalmente, a disfunção erétil e a incapacidade de ejacular sem a presença da pornografia. Isto é:

- Os caralhos masculinos viris machistas só conseguem gozar vendo um pornozão hegemônico.

- Os caralhos masculinos viris machistas sequer ficam duros durante a fodeção.

E alertam que tal situação não provém de nenhum problema fisiológico, mas exclusivamente do “vício” (geralmente comparado à cocaína) de se consumir alguns pixels em fricção *streaming*.

Em 100 anos, teremos enfim superado essa forma arcaica de se relacionar sexualmente (simulando um coito sem a vontade de copular)?

Em 200 anos, a pornografia terá extinguido a humanidade,³¹¹ dada a incapacidade dos paus em continuar a foder a sociedade?

Em 300 anos, nossa “reprodução sexuada” será sinônimo para “in vitro”?

Em 400 anos, a testosterona terá se tornado um apêndice do corpo?

O verdadeiro pornoterrorismo (já em curso) se dará quando a sociedade como um todo assumir que nossa excitação não está em nosso interior, que nos interessamos sobremaneira pelo inumano, que o inorgânico é o principal parceiro do humano, que, enfim, *as imagens são corpo e não o contrário*.³¹²

³¹¹ A extinção da nossa espécie no século XXII não se dará por meio de uma bomba atômica maior que a de Hiroshima. Dar-se-á por meio da pornografia, incapacitando-nos para a reprodução.

³¹² Ciente disso, a Igreja Universal possui em seu site oficial uma grande matéria sobre o vício em pornografia, oferecendo tratamento para os fiéis que já sofrem seus malefícios. Na tentativa de evitar a *reprodutibilidade técnica* dos humanos para privilegiar a reprodução sexuada e resguardar nossa aura, a Igreja, paradoxalmente, vê-se obrigada a aceitar e estimular o *sexo sexual* ao mesmo tempo que rechaça a pornografia, estimulando assim a vinda natural de mais humanos crentes e tementes para dar manutenção à *supreme machine* que é deus.

Apêndice E – Sentir em redes ou *Ponto @*

A tecnologia digital, a Internet, a comunicação em rede, as ambiências digitais, enfim, toda essa parafernália *wired* e *wireless* que reticularizou nossos corpos, brindou-nos com dezenas de *WiFi sex toys*. O *Ohmibod* disponibiliza os controles (velocidade, ritmo, intensidade) de um vibrador genital num aplicativo que pode ser comandado por outra pessoa em qualquer local da Terra (e fora dela, se houver conexão banda larga terráquea). Isso democratiza o acesso ao famigerado *ponto G*³¹³ ao torná-lo ubíquo, atópico, desprovido de uma localidade única, permitindo que qualquer pessoa em qualquer parte da Terra (e fora dela, se houver conexão banda larga terráquea) tenha acesso a este *ponto G[räfenberg]* alheio.

No século XXI, o ponto G não é mais uma área pequenina e escondida conforme inventaram em 1950. Hoje, o ponto G se tornou ubíquo, está fora dos corpos, pode ser estimulado a qualquer momento e, por isso, não lhe convém mais este nome. *Ponto @*, portanto,

³¹³ O *ponto G* precisa ser encontrado, criado ou comprado?

é o novo nome dessa região estimulável a qualquer momento, em qualquer parte da Terra (e fora dela, se houver conexão banda larga terráquea) e por qualquer pessoa.

Em uma das maiores enciclopédias digitalizadas de representações do corpo humano (o site www.xvideos.com), há registros visuais de diversos homens acionando o *ponto @*.³¹⁴ Dos seus traseiros, escorrega um pequeno fio que conecta o vibrador que está no interior dos seus respectivos ânus às redes digitais. Assim, em um dos principais locais de realização de audiências públicas digitalizadas sobre corpo (o site www.cam4.com), vários homens disponibilizam seus *pontos @* aos cidadãos ali presentes.

Quando alguém da *plateia* aciona o botão *tip*, uma gorjeta é depositada na conta bancária daquele que se exhibe. No momento em que o botão é acionado e ocorre a transferência do dinheiro, um som de moedas é disparado e um forte impulso elétrico faz vibrar as paredes do reto anal daquele que está no *palanque*. Em outras palavras, o *ponto @* pode ser acessado, dentre outras maneiras, quando um clique é realizado no botão esquerdo do mouse sobre o botão *tip* do site, o qual se encarregará de converter esta informação mecânica em uma transferência bancária, a qual se encarregará de novamente converter esse fluxo financeiro em um impulso elétrico que fará vibrar o *ponto @* daquele que se exhibe, o qual, por sua vez, sofrerá visíveis trepidações acompanhada de fortes gemidos, os quais serão novamente retransmitidos via webcam e microfone para aquele que clicou no mouse um milésimo de segundo antes, o qual, enfim, desfrutará de um prazer específico da nossa época:³¹⁵ um *sentir em redes* que não se localiza nem no tempo nem no espaço nem no corpo, mas que está distribuído pelas ambiências digitais, integrando diversos corpos, informações e dispositivos para conformar, temporariamente, uma ecologia comunicativa sexual.

Meio de comunicação → Meio de fodeção

³¹⁴ Confira este caso paradigmático https://www.xvideos.com/video24177949/mateoysara_cam_show.

³¹⁵ Podendo repetir tal ação ou não, de acordo com sua disposição semiótico-físico-financeira.

Apêndice F – *Real sex (or love?) doll*

As imagens do corpo parecem ser um tema recorrente no cristianismo. A ambivalência que uma *real sex doll*³¹⁶ carrega consigo resulta, provavelmente, dessa tensão cristã católico-protestante sob a qual fomos educados. Se intercalássemos um protestante, uma *real sex doll* e um católico, lançando-lhes as perguntas *É isso um corpo? É isso plástico? É isso obsceno?*, teríamos, provavelmente, este breve debate:

Esta boneca não deve ser censurada, pois nada mais é do que plástico – alegaria o protestante no alto da sua iconoclastia. A boneca, por sua vez, estarecida com o debate inútil acerca da sua veracidade, já que, imóvel, consegue suscitar reações físicas e emocionais em ambos entrevistados, permaneceria calada em poses sensuais. O católico, ao contrário, iconofílico e acostumado com a transubstanciação, tremendo de tesão e já penetrando a cavidade frontal inferior, diria: *Perdoai-me, ó Senhor, por mais este adultério*.

³¹⁶ Quem desejar adquirir uma *real sex doll* poderá encontrá-la facilmente em diversos sites com frete disponível para todo o globo terrestre, pagando em média 1.500,00€ por unidade.

Apêndice G – *Hoc est enim corpus meum*

Desde 33 d.C. qualquer coisa pode se tornar corpo. Milhões de padres em trilhões de missas pronunciaram esta pequena frase para disparar a transubstanciação do pão no corpo de Cristo: *Hoc est enim corpus meum*. Daí em diante: água com farinha = corpo de Cristo. Madeira entalhada em forma de bebê sobre palha = corpo de Cristo. Santo sudário = corpo de Cristo. Óleo sobre tela = corpo de Cristo. Genuflexório = corpo de Cristo.

Qual frase falta proferirmos para, da mesma maneira, transformarmos as zilhões de imagens do corpo produzidas e enviadas diariamente na própria encarnação daquele que se transubstancia em pixels? *Snapchat*, *Facebook* e *Instagram* não seriam os relicários digitais dos nossos corpos transubstanciados? Qual a diferença entre as *selfies* e as hóstias? Se uma hóstia é corpo, por que um *nude*³¹⁷ não pode sê-lo também?

³¹⁷ O que essas incontáveis imagens da nudez querem dizer? Nada. Elas não significam nada. Assim como a palavra corpo também não significa nada. O *nude* não nos informa nada. Ele, em si, não transmite nem significa nada. Ele não é, no limite, uma foto-grafia. E não estou falando só da "imagem técnica", da ausência de modelo etc. Quero ir além: os *nudes*, embora abstraídos de um plano tridimensional, quando compartilhados nas ambiências digitais, deixam de ser uma representação para se tornarem uma *inscrição*. Eles nos inscrevem nos lugares digitais que agora nos tocamos. Eles dizem: o corpo do Danilo está aqui-lá agora-já.

Apêndice H – *Nudes*

Pois um dia competiu à biologia, à medicina, à escola ou à política controlar e compreender a forma como o sexo se arregimentou e excitou nossos corpos; mas, hoje, é competência da semiologia desvelar a gramática que nos move impetuosamente aos aplicativos de encontro e sites pornográficos. Porquanto somos iconofílicos (e não mais antropofílicos), é a iconografia que faz as vezes dos hormônios, do instinto, da disciplina, da moral, da ética, da identidade e das fantasias que outrora nos excitavam.

Afinal, nossos corpos desapareceram junto com a invenção da eletricidade: ofuscaram-se com sua luminosidade: aquela matéria opaca que obstruía a luz se dissolveu em partículas fotoluminescentes: tornou-se um espectro, uma fulguração. Por isso, é o fluxo visual-econômico-informativo que agora constitui nossa sexualidade.

Porque o sexo é semiótico, os *nudes* não são mais a representação da nudez (!) do corpo (?). Portanto, nenhum *nude* é pornográfico porque não é signo de nada. Um *nude* é propriamente a atualização da anatomia daquele que se retrata nas ambiências digitais.

Disse-me um querido amigo (que ainda não conheci pessoalmente) durante uma grande punheta intelectual sobre seu clitóris mutante: “No hay nada que desvelar en el sexo ni en la identidad sexual, no hay ningún secreto escondido. La verdad del sexo no es desvelamiento, es ‘sex design’”.³¹⁸

³¹⁸ PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008, p. 34.

Apêndice I – O prazer não é revolucionário

Falam por aí que o desejo é revolucionário.³¹⁹

Pode até ser verdade.

Mas o prazer, ao contrário, é antirrevolucionário.

O prazer é repetição e não criação.

O prazer não é corrupção. O prazer é justo com o corpo. Honesto.

O erro da Revolução Sexual foi repetir aquilo que estava impedido: foder.

A transgressão, na forma de fodeção generalizada, nada mais faz do que reiterar o interdito que supõe corromper: *Não foderás*.

Isto é, a transgressão atualiza o interdito ao reconhecê-lo enquanto um imperativo temporariamente corrompido. Tal qual a reconstituição de hímen.

Movimentos de liberdade sexual, clubes de sexo, cinemas pornô etc., nada disso contribui para uma redesignação das trilhas do prazer.

Prazer é a repetição de um código gestual: siririca, punheta e metecão têm algo em comum: a fricção neurótica sobre uma pequena região delimitada do corpo.

O prazer, portanto, é uma das neuroses do corpo, assim como o é a estética.

O prazer é a renovação dos votos com o corpo.

O prazer legitima a história que nos contaram: o corpo do século XX tem quatro portas de entrada: pau/buceta, cu, boca e mamilo. Qualquer coisa fora disso será antissexual.

É chegada a hora da indisciplina sexual: “[...] contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna”.³²⁰

Desterritorializar o prazer, desgenitalizá-lo, corromper as narrativas ocidentais da sedução e da penetração, implodir os muros que tornaram privadas determinadas áreas de um suposto corpo supostamente individual.

Mas, antes de darmos início à revolução revolucionária, restam-nos as perguntas: o que há de hegemônico e o que há de alternativo nas práticas sexuais em ambiências digitais? Foder com duzentas pessoas na webcam é contrassexual? Foder uma boneca de silicone é contrassexual? Foder com *avatares* é contrassexual? Foder com as axilas é contrassexual? O que isso tem a ver com o corpo?

³¹⁹ Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Luiz B. L. Orlandi. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

³²⁰ PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 Edições, 2014, p. 22.

Apêndice J – Orgasmomania

O corpo está repleto de fantasmas que assombram sua organização sem nunca revelar a face. Um destes fantasmas é o famigerado orgasmo: alguns conseguem senti-lo, outros não.

Para resolver este mistério, a Itália e a Espanha contrataram dois filósofos que se dedicaram a desnudar a sexualidade.

O primeiro concluiu que, para nos livrarmos desses fantasmas, precisamos *nos sentir como coisas que sentem*, superando a velha tentativa de ascendermos aos deuses ou sucumbirmos à animalidade. Assim, alcançaríamos uma excitação continuamente disponível que anularia a instrumentalidade com que ainda concebemos a excitação sexual.

Libertar-se da *orgasmomania* que predominou durante décadas e condicionou negativamente a existência de várias gerações é o primeiro passo para uma sexualidade neutra, suspensa e artificial da coisa que sente. Esta emancipa a sexualidade da natureza e a entrega ao artifício, o qual nos abre um mundo em que não têm mais importância a diferença entre os sexos, a forma, a aparência sensível, a beleza, a idade, a raça.³²¹

O segundo, menos decoroso, afirmou que “[...] o desejo, a excitação sexual e o orgasmo não são nada além de produtos que dizem respeito a certa tecnologia sexual que identifica os órgãos reprodutivos como órgãos sexuais, em detrimento de uma sexualização do corpo em sua

³²¹ PERNIOLA, Mario. Trad. Nilson Moulin. *O sex appeal do inorgânico*. São Paulo: Studio Nobel, 2005, p. 23, itálico nosso.

totalidade”.³²² E assim convidou o ocidente a “Parodiar e simular de maneira sistemática os efeitos habitualmente associados ao orgasmo [gemidos, tremores, ejaculações etc.], para assim subverter e transformar uma reação natural construída ideologicamente”,³²³ revelando que esses fantasmas nada mais são do que uma congestão do corpo. Afinal,

No regime heterocentrado, a limitação e a redução das zonas sexuais são o resultado das definições disciplinares médicas e psicosexuais dos supostos órgãos sexuais, assim como da identificação do pênis e do suposto ponto G como centros orgásticos. Em todos esses pontos, a produção do prazer depende da excitação de uma única zona anatômica, facilmente localizável nos homens, mas de difícil acesso e de eficácia, e inclusive existência, duvidosa nas mulheres.³²⁴

Por isso,

O que conhecemos sob o nome de “orgasmo feminino” não é, pelo menos desde o século XVII, senão o resultado paradoxal do trabalho de duas tecnologias opostas de repressão da masturbação e de produção da “crise histérica”. O prazer feminino sempre foi problemático, já que parece não ter uma função exata nem nas teorias biológicas nem nas doutrinas religiosas, segundo as quais o objetivo da sexualidade é a reprodução da espécie. Ao mesmo tempo, a sexualidade masculina será com frequência descrita em termos de ereção e de ejaculação, e raramente em termos de orgasmo. O prazer feminino era descrito como a crise que sobrevém a uma doença histérica, uma espécie de “paroxismo histérico” que deveria ser produzido em condições clínicas e, na maioria das vezes, com a ajuda de diversos instrumentos mecânicos e elétricos.³²⁵

Ou seja, prazer e orgasmo se entrelaçam para fundar a naturalidade fantasmagórica do corpo: o organismo. O orgasmo só pode se manifestar em corpos corporais que possuem um corpo para chamar de seu.

Qual e como seria o orgasmo das corporalidades reticulares, se a excitação está permanentemente disponível? Qual e como seria o orgasmo das corporalidades reticulares, se sua pele está distribuída pelas ambiências digitais? Qual e como seria o orgasmo das corporalidades reticulares, se o seu sentir se dá em redes e não entre indivíduos?

³²² PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 Edições, 2014, p. 23.

³²³ *Ibidem*, p. 37.

³²⁴ *Ibidem*, p. 37.

³²⁵ *Ibidem*, p. 114.

Apêndice K – O corporganismo

Fotografia: Joel-Peter Witkin. *Melvin Burkhardt, Human Oddity*. Florida, 1985.

Pois todos aqueles que dizem "corpo" ("O corpo", "eu amo o corpo", "o corpo foi esquecido", "faz bem para o corpo", "que dor de cabeça"), fazem-no no sentido de reiterar a ficção divina. Até mesmo a ciência [sempre vítima de seu próprio método], com suas aparências analíticas, fez do corpo um conglomerado de órgãos (mirando a fundação de um organismo) para, com isso, fazer-nos acreditar indelevelmente que na alma estaria o maquinista (ou o impulso, ou a subjetividade, ou o desejo) das partes que ela anima. Falemos "corpo" quando, a partir deste, quisermos tão somente invocar deus.

Apêndice L – O corpo: uso tópico

A primeira pergunta de uma pessoa que acorda de um acidente ou de um surto é

ONDE ESTOU?

Acho estranho, porque eu, no alto do meu subjetivismo, perguntaria

QUEM SOU EU?

Com isso, intui que a percepção do *si* se dá antes pela inscrição espaciotemporal e não pela confirmação dessa abstração palavrenta chamada *eu*.

Onde estou? denota que o corpo é uma coisa de uso tópico nos dois sentidos que o radical grego *topos* aqui pode conotar: (1) o corpo é uma coisa de uso tópico porque só existe quando há um referencial espacial definido, quando sua topia é mensurável e, portanto, delimitada; (2) o corpo é uma coisa de uso tópico porque só existe quando há um referencial epidérmico definido, quando sua topia cutânea é novamente mensurável e, portanto, delimitável.

Assim, conclui: *o corpo precisa de con-firmações espaciais e cutâneas para existir.*

Ao ler isso, minha mãe perguntou: se não há mais uma topia do corpo, se com as ambiências digitais esse *topos* tão evidente para a modernidade se tornou uma atopia, se nossas corporalidades se tornaram reticulares, se há esse devir-redes em curso enquanto você digita e eu leio esse hipertexto, *seria possível passar uma pomada nos dias de hoje, Danilo?*

Apêndice M – Parlamento

A voz do povo é a voz de deus.

Por isso, fui consultar o povo digital. Postei em meu *Facebook* “Oi. Comenta aqui ou por inbox o que você entende por ‘corpo’? É pro meu TCC.³²⁶ Vale tudo...”.

Daí em diante, choveram as seguintes respostas:

- fragilidade (vi um cara q tinha acado de ser atropelado e fiquei mtu com essa questão);
- início;
- Base;
- Morada do espírito;
- outro;
- Eu;
- Manifestação de alguma essência existencial, seja espiritual, física, energética, ou social;
- abstração da própria existência;
- É o espaço da transformação, das impermanências, é o espaço do não saber. Da busca constante;
- Resistência;
- Uma coisa que produz um monte de células, atividades celulares secreções, excreções, que necessita de nutrientes, para se manter e em que habita algo que a gente chama de vida ou consciência;
- Casa; pertencimento; poder; instrumento de transformação de si, do outro e do mundo;
- materialização da (in)consciência;
- produção, instituição e poder. Território sequestrado pela imagem de deus;
- Prisão (ao passo que apenas este foi comentário foi respondido por outra parlamentar: “Credo. mas entrei numa pira espiritual depois que li isso”);
- como disse Drummond, "objeto mais vago do que nuvem, e mais defeso, corpo! corpo, corpo";
- eu vejo que a gente separa corpo como se não fosse parte de nós, só um invólucro de quem nós somos. e que quando ele dói, adoece ou se manifesta a gente se lembra que ele existe e acaba o vendo como um empecilho;
- Acredito que é como se fosse a materialização do espírito, da alma. Percebe que quando nossa mente não está bem nosso corpo reage de diversas maneiras? Um simples roxo na perna, ou

³²⁶ Preferi mentir que era para um Trabalho de Conclusão de Curso porque soaria menos pernóstico do que “para uma dissertação” e, assim, teria mais retornos. Afinal, em 2014, o Brasil formou apenas 50,2 mil mestres e 16,7 mil doutores.

uma febre podem ser sinal de que nosso espírito não está bem com alguma coisa. Assim como as vezes estamos em paz e quando olhamos no espelho, nos sentimos radiantes!;

- um aglomerado celular de articulação universal;
- contorno;
- Palavra usada para designar algo que nunca precisou ser explicado;
- nois é tudo corpo, com roupa, sem roupa, só corpo, a "subjetividade" é corpo;
- Q delicia ler as definições de cada. Corpo pra mim é "milagre";
- Corpomente;
- Objeto;
- massa vivaaaa;
- conjunto de relações;
- Carne, osso, alma e sentimento. Tudo isso ao mesmo tempo;
- ferramenta frágil, forte e sensível;
- o que é "tcc"?;
- A materialização de algo;
- Corpo é qualquer coisa, um objeto. Ou é tudo o que vc é;
- É o saco que carrega toda bagunça!;
- corpo: campo, espaço, postura, colocação/manifestação/ autoconhecimento/sexo, lugar político. forma, volume, linha, curva. ferramenta, função de estar/de ser colocar-se no mundo pelo corpo;
- O corpo é um organismo, matéria por onde passa a vida, por onde pulsa a vida. Tem saberes próprios que nunca saberemos quais são, porque diariamente esses saberes são capturados. O corpo é limitado, porque guarda nele a finitude do tempo, a finitude da vida, isso que é o corpo..Vulnerável, frágil e em constante movimento.....Renata;
- Corpo é a gente mesmo, tipo: meu corpo sou eu;
- Corpo é uma bomba muito louca de sangue, coberta de carne e de pele. Cheio de coisas importantes e moles e duras que dão vida mas que não dá pra ver. E várias coisas que dá para ver e que acontecem no tempo. Poros e suor e unhas e cabelo e sebo e cheiro e xixi e cocô. E comida para dentro. E tudo que pode entrar e sair nos mais variados orifícios. É sensação e sentimentos, sinapses e hormônios. Humores todos. Dentes. Ossos de fora, que vc mostra quando está feliz. Ou pra assustar. Berro. Voz. A voz sai do corpo também. Todos os sentidos que estendem-se como tentáculos lambendo o mundo. Língua de falar e de tato cheio de saliva e gosto. Gozo e sofrimento. Dor e prazer. Cabeça, tronco e membros. Corpo... Vai saber. Se tem alma, se tem anima. Movimento. O meu corpo me leva e me existe no mundo. O corpo

Apêndice N – A estética é a neurose do corpo

Por favor, não me venham com nenhum *cogito*, crítica da razão pura, Schiller ou Dewey para explicar a tal “experiência estética”.

Vocês, vocês todos, acham mesmo que conseguiram explicar o sentir com esse acúmulo ordenado de eventos que, após *julgados*, constituem uma experiência estética?

Seria possível estipular um campo de estudos no qual se desenvolveriam teorias exclusivamente acerca da apreensão estética da vida? Haveria outra forma de se relacionar que não esteticamente?

Agora, sou cognitivista. Agora, sou religioso. Agora, sou médico. Agora, sou artista.

A estética é a neurose do corpo.

A estética é A neurose do corpo.

Soltar um peido em público, bocejar para o presidente, dançar no cemitério ou fazer compras no shopping center: são exemplos de experiência estética?

Ouvir uma música relaxante, assistir a um filme 3D, jantar num restaurante na cobertura de um prédio no centro de uma megalópole: são exemplos de experiência estética?

Arar a terra, lamber uma privada, dar um tiro no pé de uma girafa e assisti-la cavalgar mancando: são exemplos de experiência estética?

Agora, masturbar-se com mil pessoas na webcam, manipular um *Wi-fi sex toy*, participar de orgias no The Sims,³²⁷ entre outras promiscuidades possíveis com toda parafernália digital: esses, certamente, não são exemplos de experiência estética.

Se a experiência estética é a neurose do corpo, o sexo virtual e suas variações são a psicose do corpo: destroem sua estrutura de enunciação e produção de sentido. Não possuem um significado para ser interpretado. Não podem, no limite, serem repetidos.

Sentimos somente com o corpo? Ora, o corpo é parte fundamental do projeto metafísico. A tensão que unifica o corpo ao seu anverso, a saber, a alma, é o que os mantêm separados. Quando saímos de um discurso do corpo, esse que predominou no século XX, adentramos um sentir inexplicável porque inútil.

A estética e o corpo são deveras utilitários para nossa atualidade.

³²⁷ Cf. https://www.xvideos.com/video27087885/mod_the_sims_4_-_orgia_na_rua.

Apêndice O – Os três museus do humanismo

Arte, Sexo e Política são três museus do humanismo que serão destruídos em breve. Todas suas relíquias serão implodidas, profanadas ou vendidas, afinal, já não servem para mais nada. As escolas/obras de arte, os clubes de sexo e o Congresso Nacional nada mais fazem do que alimentar um fantasma inútil que outrora fora intitulado sujeito, eu, memória ou consciência. Dinamitando o corpo ocidental – este monumento³²⁸ do humanismo –, ingressaremos enfim na era pós-sígnica, pós-midiática, pós-corporal, pós-orgânica, pós-humana, livrando-nos desse peso de pós-adjetivarmos esses pós-conceitos obsoletos de um pós-passado que, embora recente, não opera mais nada em nossa pós-contemporaneidade.

³²⁸ “Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 209.

Apêndice P – Onde estão nossos corpos?³²⁹

É comum ouvirmos em diferentes situações que a tecnologia digital “aproxima quem está longe mas afasta quem está perto”, privilegiando os “contatos a distância” para evitar os “contatos reais”. Neste sentido, querem responsabilizá-la também pelo sedentarismo de alguns, como se a Internet (sob aquela mesma crítica que fizeram ao controle remoto e ao *videogame*) tornasse as pessoas mais preguiçosas para atividades corporais, relacionamentos pessoais ou deslocamentos físicos para lugares próximos e distantes.

Por outro lado, percebemos a intensificação de movimentações de diversas ordens, como os *flash mobs* que agregam milhares de pessoas em torno de uma atividade sem grandes propósitos (*Zombie Walk*, *Pillow Fight* etc.), dos quais a cidade de São Paulo participa ativamente; os incontáveis encontros, amizades e namoros iniciados ou mantidos por meio de sites, *chats* e aplicativos para celular, cada vez mais popularizados por entre nós; as manifestações em 2013 que ficaram conhecidas como “Jornadas de Junho” que congestionaram as ruas de diferentes cidades brasileiras ou, mais recentemente, as manifestações pró e contra *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016; enfim, situações todas essas, vale destacar, organizadas direta ou indiretamente por meio das redes digitais e que põem o corpo em constante circulação no espaço físico.

Frente a isso, como compreender *o corpo hoje* para além dessa dicotomia sedentarismo-nomadismo que tenta classificar nossa experiência corporal enquanto uma realidade apartada dos desenvolvimentos tecnológicos? Ora, os avanços da comunicação e da tecnologia digital estão criando “espacialidades digitais” com as quais passamos a experienciar um tipo de “deslocamento informativo” que nos permite perceber, participar e inclusive modificar um contexto distante do nosso corpo físico: o aviso do GPS nos permite *perceber* a existência de um radar logo à frente, a *webcam* nos permite *participar* de uma reunião que acontece em outra cidade e a cirurgia robótica (aquela em que o médico manipula um robô a distância por meio de um *joystick*) nos permite *modificar*, operar e curar um corpo enfermo que se encontra em outro país.

Mais do que estendendo eletronicamente nossos corpos, as tecnologias digitais parecem implodir (ou comprimir) a própria noção de espaço ao desterritorializar a experiência corporal, uma vez que nossas sensações não se restringem mais ao perímetro delimitado pela nossa pele

³²⁹ Este “artigo de opinião” foi escrito a convite da *Revista E do Serviço Social do Comércio* (SESC-SP) para sua matéria “O corpo hoje”, publicado na edição de dezembro/2016, disponível aqui: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/10510_O+CORPO+HOJE.

ou ao local no qual se encontram nossos corpos. Deste modo, podemos pensar que o corpo, enquanto conceito lapidado pela modernidade, foi um complexo de “uso tópico” (o radical grego *topos* significa *lugar*) no duplo sentido que a expressão pode significar: (1) o corpo era aquilo que se localizava sob a pele e (2) o corpo era aquilo que se expressava no espaço tridimensional da física clássica. Contudo, hoje, seria possível ainda delimitar uma topografia única na qual nossos corpos habitam e se expressam?

Enquanto lemos este texto, muito provavelmente nossas mensagens e fotografias circulam pelas chamadas redes sociais (*Facebook, Instagram, Twitter*) e nossos aplicativos interagem com outros usuários (*Whatsapp, Snapchat, Tinder, Grindr*), fazendo com que nossos corpos continuem circulando pelas espacialidades digitais sem que precisemos nos movimentar fisicamente para que contatos de diversas qualidades (econômicas, burocráticas, afetivas, sexuais) continuem a se estabelecer. Ou seja, com as redes digitais, nossos corpos continuam em movimento, mesmo quando aparentemente estacionado em frente a um texto. Por isso, nossa experiência corporal na contemporaneidade não pode mais ser compreendida se não levarmos em conta a influência capital das tecnologias digitais sobre o nosso cotidiano.

A comunicação digital, portanto, além de romper com a separação emissor-receptor (afinal, com a Internet, tornamo-nos autores e leitores concomitantemente), anula também a dicotomia corpo-tecnologia para romper com a fronteira dentro-fora e centro-periferia que confinava o corpo na topografia de sua pele e na topografia do espaço tridimensional.

Tentando caracterizar a experiência habitativa na contemporaneidade, o sociólogo Massimo Di Felice (em sua obra *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*) intitulou “atopia” (sem-lugar) essas arquiteturas informativas constituídas pelas redes digitais. Usuários do *Facebook*, do *Snapchat* ou do *Pokemon Go* experienciam diariamente essas espacialidades metaterritoriais (porque acessáveis de qualquer território, desde que haja conexão com a Internet) ao interagir com conteúdos de diferentes procedências numa mesma localidade informativa, invisível, incomensurável e, portanto, atópica. E se o corpo foi até então o responsável por intervir diretamente no espaço, dada sua condição tópica que congregava a epiderme e o território, o advento e a popularização das redes digitais e dispositivos de conectividade móvel (*smartphone, tablet* etc.) convocam novos usos “atópicos” do corpo, isto é, para além da nossa pele e para além do território geográfico, visível e material.

O filme *Ela* (*Her*, no original), lançado em 2013 e dirigido por Spike Jonze, trata da paixão que Theodore, o personagem principal, passa a sentir por Samantha, um novo sistema operacional de inteligência artificial que desenvolve uma personalidade conforme interage com

seu usuário. Para além da potente discussão pós-humana suscitada pela narrativa, o filme retrata a experiência corporal atópica (sem-lugar, mas também sem-pele) que vivenciamos na nossa atualidade. Conversando continuamente entre si por meio de um pequeno fone de ouvido sem fio, Theodore *encontra* Samantha onde quer que esteja, desde que conectado às redes digitais. Mas, *onde* estaria Samantha? No fone de ouvido, no celular, nos satélites ou no ar que separa esses dispositivos? Samantha é um corpo reticular, descentralizado, atópico, capaz de se atualizar em diversos lugares ao mesmo tempo. Em outras palavras, Samantha torna contingente as imposições espaciais para habitar integralmente as múltiplas localidades nas quais é requisitada.

Se para alguns a tecnologia digital está *negando* o corpo, por outro lado, os exemplos aqui citados deflagram uma radicalização da experiência corporal ao nos lançar em novas dimensões do sentir e da sensibilidade. Seria impossível pensar o corpo na contemporaneidade sem considerar os afetos e sensações estimulados intermitentemente pelos vídeos, fotografias, mensagens e dados que trafegam pelas redes digitais. Quão distante é, de fato, um “namoro a distância”, posto que o celular permanece muito próximo ao corpo e em constante troca de mensagens com o ser enamorado?

Certamente habitamos um tempo de perguntas. Pretender dar uma resposta definitiva para a condição do corpo na atualidade nos colocaria num exercício improdutivo, pois o que é premente em nossa época digital é justamente a heterogênese dos pilares que pareciam estruturar nossa experiência corporal. É nossa própria noção de existência que se vê sacudida pelas inovações repentinamente instauradas pelas tecnologias digitais, exigindo, assim, novos usos e percepções daquilo que um dia chamamos de *corpo* e que já não é mais capaz de explicar nosso cotidiano. Caso queiramos habitar a realidade que nos interpela, seria útil sempre nos questionarmos: *onde estão nossos corpos?* A resposta, no entanto, pode soar assombrosa para alguns: em lugar algum. Ou melhor, em lugar qual-quer.

Apêndice Q – Fulguração

Quando uma citação diz tudo...

Os corpos não são um <<cheio>>, um espaço preenchido (o espaço está preenchido por todo o lado): são espaço aberto, e em certo sentido são o espaço propriamente espaçoso, mais do que espacial. Ou são aquilo a que se pode ainda chamar o lugar. Os corpos são lugares de existência, e não há existência sem lugar, sem aí, sem um <<aqui>>, <<eis>>, para o isto. O corpo-lugar não está cheio nem vazio, não tem fora nem dentro, assim como não tem partes nem totalidade, funções ou finalidade. Sem pés nem cabeça em todos os sentidos, se assim se pode dizer. Mas esse corpo é uma pele diversamente dobrada, redobrada, desdobrada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, furada, evasiva, invasiva, tensa, distendida, excitada, siderada, ligada, desligada. De todas estas maneiras e de muitas outras ainda (aqui não há <<formas a priori da intuição>>, nem <<tábua das categorias>>: o transcendental está na modificação indeterminada e na modulação espaçosa da pele), o corpo dá lugar à existência.³³⁰

...é hora de dançar.

³³⁰ NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. *Corpus*. Lisboa: Ed. Passagens, 2000, pp. 15-16.

Apêndice R – Um desafio para a dança contemporânea: esquecer o corpo

Sejamos diretos, pois o texto é breve: o que restaria dos trabalhos de dança contemporânea se eliminássemos do nosso discurso – seja na criação ou na leitura de uma obra qualquer – o conceito de *corpo*? Ou mais: como tratar de uma obra *contemporânea* que não pode ser criada ou lida sem esses pilares da modernidade: *corpo*, *indivíduo* e *expressão*?

Ora, os conceitos de *corpo* e *indivíduo* foram parte fundante e fundada da modernidade, criados para assegurar o funcionamento da propriedade, da moral burguesa e do sistema jurídico ainda operantes. Desses conceitos derivou o ato de *expressão* (que etimologicamente significa espremer, pressionar para fora), como se houvesse uma interioridade da qual pudéssemos extrair o sumo maturado por uma subjetividade ou, pior ainda, por um suposto inconsciente, que se tornaria visível por meio do corpo e seus movimentos.

*Será que inventamos o céu com o único fim de fazer cair os corpos?*³³¹ O corpo da modernidade é aquele ente tridimensional que ocupa uma determinada porção territorial no espaço supostamente vazio, neutro e liso. E, assim alocado no mundo, estaria sujeito à força primordial que mantém a ordem visível: a gravidade. As danças contemporâneas (pelo menos algumas delas) ainda são condescendentes com as leis da física clássica, ocupando-se em pesquisar no movimento maneiras de revelar e atualizar as relações espaciais que organizam *os corpos*: o “vazio” entre duas pernas. Quando dançamos, fazemo-lo para evidenciar ou apagar nossos corpos?

O bailarino é um operário. O palco, uma fábrica. Soado o sinal, o bailarino se põe a trabalhar: exhibe suas capacidades físicas, apresenta suas pesquisas de movimento, realiza composições consigo, com o espaço, com a música, com o tempo, com a luz e com a plateia. Rodopia, salta, deita, rola, desliza, ralenta, levanta, corre e tropeça na tentativa de conquistar o público que veio conferir seu *trabalho*. E, se se trata de uma improvisação, o esforço do bailarino triplica: agora é também o coreógrafo e o diretor de si mesmo (além de intérprete), buscando, por meio da empatia ou da aversão, cativar e sustentar a atenção dos espectadores – essas figuras famintas, vigilantes (ou sonolentas), caladas e paralisadas que se põem na *boca* do palco para de lá devorarem algo que, por acaso, venha lhes interessar.

O corpo desse bailarino, sobretudo quando está em cena, é uma bela metáfora do corpo útil, dócil e produtivo³³²: um corpo sempre pronto para atender às *expectativas* do *espectador*.

³³¹ NANCY, Jean-Luc. Trad. Tomás Maia. *Corpus*. Lisboa: Ed. Passagens, 2000, p. 8.

³³² Cf. FOUCAULT, Michel. Trad. Raquel Ramalheite. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

Esforça-se para mostrar seu trabalho (ou demonstrar trabalho?), exaure-se em múltiplas tentativas cênicas, é inventivo, lança mão de toda criatividade desenvolvida em repetitivos ensaios. Não à toa, aquilo que chamam “barriga” (o trecho tedioso de uma obra em que se pode dormir até que algo inédito e excitante ocorra) é tomada como uma falha da dramaturgia, responsabilizando o diretor e/ou o bailarino como artistas incapazes de elaborar uma obra que capte integralmente a atenção do espectador (ou consumidor?). Afinal, a “barriga” abriria espaço para divagações e desvios indesejados, uma vez que, nesta concepção, o espetáculo deve ser algo que sugue o espectador por inteiro, ininterrupta e intermitentemente.

Abandonemos, pois, esse “carnalismo” do corpo de uma vez por todas. O corpo é muito menos unificado, muito menos “material” do que costumamos pensar. É possível, pois, que não exista essa coisa de “o corpo”: um envelope limitado que pode ser revelado para conter no seu interior uma profundidade e um conjunto de operações que funcionem à maneira de uma lei. Deveríamos estar preocupados não com corpos, mas com as ligações estabelecidas entre superfícies, forças e energias particulares. Em vez de falar de “o corpo”, precisaríamos analisar apenas como um particular “regime de corpo” foi produzido, descrevendo a canalização de processos, órgãos, fluxos, conexões, bem como o alinhamento de um aspecto com outro.³³³

A dança certamente mobiliza gestos, costumes, padrões e, por isso, não podemos negar o lugar do qual fala o corpo que dança³³⁴. Contudo, talvez o dançar seja menos interessante na sua performance física que esses instantâneos de *aparecer e desaparecer* (sobretudo em relação às danças que acontecem no palco). Mais que o corpo, é sua *fulguração* que passa a confrontar o discurso da dança contemporânea: entre a visibilidade e a invisibilidade, o que fica explícita é a *inexistência do corpo* – ou a morte do discurso sobre o corpo³³⁵ – quando o percebemos enquanto uma fulguração. Terá havido alguma relação corporal que não se iniciou ou não se encerrou por meio das imagens? *Um corpo aparece. E se põe a dançar para, em seguida, inexistir.*

Eis o desafio: eliminar o primeiro elemento que se acredita utilizar quando se dança: o corpo. De que maneira? *Que morram os bailarinos*³³⁶! Sabemos que o lugar e a função do

³³³ ROSE, Nikolas. *Inventando nossos eus*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org. e Trad.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 170.

³³⁴ “(...) a coreografia aciona uma pluralidade de domínios virtuais diversos – sociais, políticos, econômicos, linguísticos, somáticos, raciais, estéticos, de gênero – e os entrelaça a todos no seu muito particular plano de composição, sempre à beira do sumiço e sempre criando um por-vir.” In: LEPECKI, André. *Coreopolítica e coreopolícia*. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis-SC, v. 13, n. 1, pp. 41-60, jan./jun. (2011) 2012, p. 46.

³³⁵ “Reconhece-se o imperativo do silêncio, mas continua-se a falar da mesma forma. Quando se descobre que não se tem nada a dizer, procura-se uma maneira de dizer *isso*.” In: SONTAG, Susan. Trad. João Roberto Martins Filho. *A vontade radical: estilos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015, p. 19.

³³⁶ O título de uma das últimas peças de Tadeusz Kantor (1915-1990) foi inspirado numa frase proferida por uma moradora descontente com as reformas que uma galeria de arte queria realizar no edifício em que residia; após

bailarino foram revisados, alcançando atualmente a denominação *intérprete*, *intérprete-criador*, *artista da dança* e outros na tentativa de ultrapassar a condição que encerrava a palavra *bailarino*. Também a dramaturgia sofreu diversas operações nas últimas décadas, tendo destaque a transformação denominada “pós-dramática” que desincumbiu o trabalho cênico do compromisso mimético. Contudo, essas transformações são anuladas nos momentos em que o artista reconcentra seu trabalho sobre seu corpo, como se este fosse o elemento primordial da obra. Daí que o espectador passe a tentar decifrar aquilo que vê (*o que isso significa? Que mensagem você quis passar com isso?*), como se o objeto artístico fosse um enigma a ser apenas interpretado. A morte do bailarino implicaria a morte desse espectador faminto que ocupa as cadeiras na tentativa de lá se projetar, reconhecer-se ou, ao menos, sair alimentado.

O espectador se aproximaria da arte como o faz de uma paisagem. Uma paisagem não exige sua “compreensão”, suas imputações de significado, suas angústias e suas simpatias; ao contrário, requer sua ausência, solicita que ele não acrescente nada a isso.³³⁷

“O palco é o último lugar de resistência na nossa sociedade” – bradam alguns artistas supondo serem os únicos esclarecidos e emancipados na nossa contemporaneidade. Este pensamento ratifica a distância entre o artista e seu público, fazendo daqueles debates após o final das apresentações uma reprodução do enfadonho método socrático-maiêutico que, através de recursos retóricos, busca o consenso (ou ao menos a explicação) por meio de uma falsa extração da moral (ou da verdade) codificada na obra. *Sentai e vos explicarei*.

Por suas interrogações, Sócrates leva o escravo de Mênon a reconhecer as verdades matemáticas que nele estão. Há aí, talvez, um caminho para o saber, mas ele não é em nada o da emancipação. Ao contrário. Sócrates deve tomar o escravo pelas mãos para que esse possa reencontrar o que está nele próprio. A demonstração de seu saber é, ao mesmo tempo, a de sua impotência: jamais ele caminhará sozinho e, aliás, ninguém lhe pede que caminhe, senão para ilustrar a lição do mestre. Nela, Sócrates interroga um escravo que está destinado a permanecer como tal.³³⁸

Em oposição a esse corpo produtivista³³⁹ do bailarino, que *se faz ver* em vez de *aparecer*, poderíamos pensar num dançar contemporâneo que, sem tratar de si mesmo (da sua

negociações e frente aos supostos benefícios que o edifício adquiriria com tal reforma, a moradora gritou durante a discussão: *Que morram os artistas*.

³³⁷ SONTAG, *Op. Cit.*, p. 24.

³³⁸ RANCIÈRE, Jacques. Trad. Lílian do Valle. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 51-52.

³³⁹ “Percebeu que sempre se fala de um direito ao lazer, mas nunca de um direito à preguiça? Eu me pergunto, aliás, se entre nós, ocidentais e modernos, existe isto: não fazer nada. (...) É provável que, agora, a preguiça consista, não em não fazer nada, visto que somos incapazes disso, mas em cortar o tempo o mais vezes possível,

própria história, das suas próprias memórias, da sua própria subjetividade), sem sair de cena (e tampouco a protagonizando), sem, enfim, promover um demasiado esforço para ser *visto*, acionasse forças centrífugas e centrípetas no seu entorno com a simples ação de sua *passagem* – tal qual o delinquente, o mendigo ou, ainda, a celebridade. Vale dizer: toda essa movimentação tectônica sem arrancar um único aplauso.

Como dançar uma dança que muda lugares mas que ao mesmo tempo sabe que um lugar é uma singularidade histórica, reverberando passados, presentes e futuros (políticos)? Como promover uma mobilidade outra que não reproduza a cinética do capital e das máquinas de guerra e policiais? Como coreografar uma dança que rache o chão liso da coreopólia e que rache a sujeição dos sujeitos arregimentados pela coreopólia? Dançar para rachar o chão do movimento, dançar no movimento rachado do chão, rachar a sujeição.³⁴⁰

Esquecido o discurso vitalista (e, quase que paradoxalmente, teológico) do corpo, a dança contemporânea talvez ingresse numa dimensão mineralógica ou inorgânica. Esquecer o corpo para explorarmos o insensível da arte. Esquecer o corpo para adentrar o campo do insignificante e interromper as desgastadas ressignificações. Esquecer o corpo para abandonar as subjetividades falsamente singulares e experienciarmos a urgente dessubjetivação. Por fim, esquecer o corpo para nos livrarmos da sua opacidade que impede a visualização dos movimentos obscuros e, portanto, *abissais* de que imperceptivelmente se ocupa a dança contemporânea.

em diversificá-lo.” In: BARTHES, Roland. Trad. Mario Laranjeira. *O grão da voz: entrevistas, 1961-1980*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 476-77.

³⁴⁰ LEPECKI, *Op. Cit.*, p. 56.

Apêndice S – *Il corpo*

Existe um primoroso livro do Umberto Galimberti chamado *Il corpo*.

Ele é simplesmente 100% mais interessante do que qualquer coisa que escrevi aqui. Assim, lamento o seu tempo perdido. Desculpe-me por informar isso apenas nessa altura.

O problema é que descobri sua existência apenas ao final dessa dissertação (mais especificamente, meu orientador me emprestou seu volume no dia 1º de abril de 2017). Na verdade, eu soube de sua existência já em 2015. Entretanto, ele não está publicado no Brasil e, por isso, não fui atrás, achando que não valeria a pena o esforço e o gasto para importá-lo.

Contudo, ao folhear seu sumário, arrependi-me por não tê-lo comprado de qualquer maneira. Pasmado, descobri que Galimberti o publicou em 1987. Pergunto-me: como produzir com tamanha qualidade anteriormente à invenção da banda larga? Penso ser impossível ser um acadêmico antes de 2004. Também penso que é impossível ser um acadêmico sendo pai ou mãe.

Mesmo estando com ele no meu campo de visão neste minuto, não há tempo para explorá-lo e incorporá-lo à dissertação, pelo primeiro motivo que é: nunca estudei italiano. Até conseguiria compreender parte da obra, mas seria uma leitura tropeçada – ação impossível para este momento de finalização.

Penso haver uma certa “censura editorial” para as pesquisas brasileiras. Penso que ser um acadêmico de excelência no nosso país é para poucos. Mais especificamente: é para os ricos

(e um pouco para os assexuados que não perdem tempo com aflições de ordem masturbocopulatória). Mas, sobretudo, para aqueles que puderam estudar outras línguas na sua infância e adolescência (por conta do dinheiro acumulado por suas famílias). Ou para aqueles que já viajaram para o exterior (novamente, por conta do dinheiro acumulado por suas famílias). Lamento não poder ser excelente como Galimberti. Se eu vivesse na Europa, provavelmente eu seria ímpar como ele. Como seria morar em um país que, na livraria da esquina, compram-se livros primorosos pelo mesmo valor de um almoço barato de segunda-feira? Eu deixaria de comer um PF para comer um Galimberti por dia.

Você que está lendo esse depoimento: comoveu-se com minha história? Por favor, financie meus estudos na Europa. Envie-me um e-mail no endereço eletrônico *danilo_patzdorf@hotmail.com* e por lá poderemos combinar o seu mecenato. Se preferir, pode me ligar no número +55 (11) 962-195-419. Também utilizo Whatsapp.

De último caso, se preferir manter seu anonimato, deposite grandes quantias mensais em minha conta bancária:

PESSOA FÍSICA

BANCO DO BRASIL

Ag: 3559-9

C/c: 44.941-5

Titular: Danilo Patzdorf Casari de Oliveira

CPF: 384.298.498-74

Obrigado.

Apêndice T – Falcatrua

(Nessa altura você deve estar achando que estou falando esse monte de besteira apenas para aumentar o número de páginas e a espessura dessa dissertação porque por algum motivo dezenovista você ainda acredita que um calhamaço goza de importância apenas pelo seu denso volume.

Pode até ser verdade. Mas saiba que meu desafio foi tentar ser sucinto e não ultrapassar o número máximo de 100 páginas (pois, só de fichamentos, foram mais de 300 páginas).

Queria ser como Mario Perniola que, em minúsculos livros, revoluciona a sensibilidade de quem o lê.

O que você lê aqui é um apêndice. E tudo isso tem a ver sim com a reflexão acadêmica sobre meu “objeto” de pesquisa: o ~~poreo eopo eopro~~ corpo.)

Sigamos.

Apêndice U – Imaginar

No fim, a glória e a miséria do humano resultam dos devaneios que a linguagem induz. Nossa estimada realidade tem seus limites delineados por essa tentativa temporária de organização que são as palavras ditas pelas línguas articuladas pelos sujeitos que inventam conceitos que arregimentam o cotidiano que não permite ao aparelho psicológico perceber que ele é um fractal que inventa gestos, identidades, moedas, gêneros e deuses que estão aí para repetir o delírio que os fundou.

Ora, o que seria o neurótico, senão aquele que chafurda nas estruturas da linguagem que ele próprio se empenha em reiterar?

Ora, o que seria o psicótico, senão aquele que produz heterogêneses na ordem do sentido para que não consiga retornar?

Ora, o que seria o perverso, senão aquele que degrada a própria sintaxe na tentativa de dar novos usos ao que para sempre lhe soará insuficiente?

De um lado ou de outro, todos incorremos na mitose dessa desgraça que nos acomete: a imaginação.

Apêndice V – A história da mão

No princípio era a pata, e a pata estava com a força, e a força era a técnica.

E assim a pata se fez mão: o polegar opositor permitiu que o braço funcionasse para além de um socador. Com a mão, o *alisar* se tornou *pegar*. E assim trouxe o mundo para mais próximo de si. Ao trazer para perto, percebeu o outro, ao lado. Assim, utilizou a mão pegadora para se comunicar. Fez um gesto. Primeiro um *Olá*. Depois um *Joia*. Logo em seguida, um *Vai tomar no cu*. Seus dedos, para além das funções mecânicas, adquiriram significados. Por fim, voltou sua mão, agora poderosa, para si. Pousou-a sobre seu genital e, ali, encontrou a união de sua força mecânica com sua potência comunicativa, dissolvendo-se no próprio corpo.

Masturbar-se é a primeira semiose do corpo.

Apêndice W – A deusa linguagem

O autor de *Adieu au langage* possui um curta-metragem de 2002 chamado *Dans le noir du temps*.³⁴¹ Logo no início, ouvimos um breve diálogo em torno de uma fogueira, seguido da conclusão:

– *Quando olho o céu e através das estrelas, só vejo o que desapareceu.*

Logo em seguida, adentrando o também breve capítulo “Os últimos minutos da juventude”, uma voz diz sobre a cena de um assassinato *tout à coup*:

– *Quando falo de tempo, então, porque ainda não o é.*

– *Quando falo de um lugar, então, é porque desapareceu.*

– *Quando falo do tempo, é porque ainda não é.*

– *Quando falo de um homem, é que vai morrer logo.*

E no capítulo seguinte, “Os últimos minutos do pensamento”, enquanto um casal está jogando dezenas de livros no lixo, o homem diz:

– *Oh, não se pode dizer nada sobre nada.*

– *Por isso não há limite no número de livros.*

– *Todos os corpos, todas as almas juntas e tudo o que produzem, não tem mais o mínimo valor.*

– *Isso forma uma parte do infinito.*

Agora, concretamente, sem poesia:

Penso que, como as estrelas que vemos no céu e que já não existem mais, nossos corpos têm algo desse *disparaître*. Eles não são nem estão: aparecem ou desaparecem. E a linguagem, e essa palavra *corpo*, e a ideia do tempo, e a própria *vontade de deus*, estão aí apenas para anunciar o que ainda não o é, ou o que já desapareceu.

A deusa linguagem é esse corpo celeste com luz própria que ilumina a desaparecência desses outros corpos em sua órbita.

³⁴¹ Disponível aqui https://www.youtube.com/watch?v=TwRL9x_-Gfg, acessado em: 04/05/2017.

Apêndice X – A verdade do corpo

Ok. Então vocês querem que eu revele a verdade do corpo. Afinal, sou um mestre nisso.

Preparem-se. Lá vai:

A verdade do corpo é sua alucinação.³⁴²

Se, de repente, todas as luzes de uma cidade se apagassem, por algum motivo estranho, a primeira reação coletiva seria a invasão e a pilhagem incontrolável.

O mesmo ocorre ao corpo quando sofre apagões na razão: uma outra pessoa, com outros gestos e costumes, movendo-se com uma outra corporalidade, sobrevém.

Portanto, alucinação, sonho, devaneio, delírio, miragem ou holograma são as verdades do corpo.³⁴³

Prescindem de confirmação, pois são a realidade em si, experimentada enquanto tal, numa contratação temporária com a imaginação,³⁴⁴ tal qual este estado também alucinado ao qual intitulamos sobriedade e que não medimos esforços morais e jurídicos para perpetuá-lo.

Quem não é geômetra não entre,³⁴⁵ advertiu Platão na porta de sua Academia.

Quem não é drogado não entre, eu advertiria todas as pessoas que quisessem adentrar os estudos do corpo.

Quem ousar citar aquela frase do Eduardo Galeano,³⁴⁶ que arque com as consequências.

³⁴² Este apêndice foi escrito sob efeito de LSD (*Lyserg Säure Diethylamid* – Ácido Lisérgico Dietilamida).

³⁴³ Na verdade, toda esta dissertação foi escrita sob efeito de LSD. Ela, em si, é uma alucinação.

³⁴⁴ Declaro que as afirmações acima são ficcionais e, portanto, não poderão servir como provas para me incriminar. Na arte, toda fantasia se torna verdade. E o seu revés – para a constipação dos policiais que nos habitam – é fazer de toda verdade uma verdadeira ficção.

³⁴⁵ *Ageometrètos mèdeis eisito*.

³⁴⁶ “A Igreja diz: o corpo é uma culpa. A Ciência diz: o corpo é uma máquina. A publicidade diz: o corpo é um negócio. E o corpo diz: eu sou uma festa”.

Apêndice Y – Atenção

A filosofia é a arma mais adequada para o extermínio, sobretudo o da espécie humana.

Mario Perniola, em sua obra *Do sentir*, mostra-nos que a socialização hoje não se dá mais por meio da política, da economia, da ideologia ou da burocracia, mas por meio da estética.

Michel Maffesoli, em sua obra *A sombra de Dionísio*, fala-nos de uma necessária “sociologia da orgia” para compreendermos a organização da atualidade.

Jacques Rancière, em sua obra *Partilha do sensível*, cunha o termo “partilha do sensível” para compreender como as obras de arte recortam a percepção no “regime estético” no qual vivemos.

Umberto Galimberti, em sua obra *Psiche e techne*, critica a ideia de alienação, posto que a mesma se funda a partir do subjetivismo que nos assalta em fins do século XIX e que não importa mais na idade da técnica.

Esses (e alguns outros) escritos são pressentimentos da paisagem que nossas corporalidades reticulares estão começando a habitar.

Aquele que dominar a gramática dessa emergente estética poderá fundar uma nova religião. Os movimentos (involuntários, sociais, artísticos, migratórios, naturais, culturais ou financeiros) serão coreografados por esse alguém que primeiro decifrar o que nossa sensibilidade hoje diligencia.

Nosso porvir está *nas mãos* dos artistas.

Apêndice Z – Apendicite

Esta dissertação é uma *apendicite*.³⁴⁷

³⁴⁷ Inflamação daquilo que no corpo não tem utilidade: o próprio corpo.