

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Mestrado em Ciências da Comunicação

Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias

Seminário de Ontotecnologias do Corpo

O corpo no ciberespaço: mobilização para a queda

Docente: António Fernando Cascais

Discente: Carolina Ferreira Baptista, nº 45624

1º Semestre

2017/2018

Índice

Delimitação do âmbito	1
1. Da Espacialidade	3
2. O Corpo: subterfúgio da experiência contemporânea	8
- A queda no abismo	8
- O corpo em queda/ <i>Corpo-para-a-queda</i>	13
Nota conclusiva	16
Referências bibliográficas	17
Anexos	18

Delimitação do âmbito

Em *A Troca Simbólica e a Morte*, Jean Baudrillard inaugura uma concepção da máquina que abarca a Criação como analogia fundamental: ao separar *robot* de autómato, a máquina é objecto de metaforização, numa ruptura com a comparação funcional entre Homem e Deus (1996, Baudrillard, p. 91). Nas palavras de Baudrillard, a quebra com os paradigmas anteriores consiste na “*grande festa da Participação, feita de miríades de estímulos, de testes miniaturizados, de perguntas/respostas divisíveis até ao infinito, todos eles magnetizados por alguns grandes modelos no campo luminoso do código*” (1996, Baudrillard, p. 124). Está em causa a abertura de uma brecha que antevê as análises contemporâneas sobre a rede. Enquanto estrutura de poder reticular, composta por milhões de pontos em fluxo constante, o ciberespaço é lugar de deambulação virtual: os corpos bailam como estrelas cintilantes sem futuro, numa presentificação da experiência equivalente à eternidade no Paraíso.

Reconhecer a transformação da experiência assume relevância ao nível dos corpos que sobre ela, dentro dela e por detrás dela operam. O corpo, essa unidade de existência última, não poderia existir para além de um espaço que o circunde ou envolva. Nesse sentido, uma transmutação no paradigma de funcionamento do suporte é, simultaneamente, uma nova formulação da realidade corpórea. Ou não será? Estaremos seguros de que tudo é varrido pela “vassoura mágica” da tecnologia? O corpo, para além da sua extensão física e sensorial, é instaurado como conceito “maleável” da cultura, entre o binarismo fundador e a sua ulterior superação: ao matérico opunha-se o espiritual, fruto de uma aproximação ao divino. A par dos textos das Escrituras, a tradição filosófica, no Ocidente, assenta nesta divisão, encarando-a como basilar para a construção de um pensamento harmonioso, que orienta a vida dos homens na Terra. Ora, as designadas rupturas da contemporaneidade “enforcam” a divisão metafísica: firme no conhecimento da sua própria estrutura maquínica, o homem relega as considerações sobre a alma ao domínio das escolhas religiosas de cada um. Por isso, parecerá contraditório afirmar que o universo espectral do digital surge como repetição do binarismo cristão, em que corpóreo e incorpóreo se diferenciam na dimensão ocupada pela experiência. Como atestar que, na verdade, o mundo do hiper-capitalismo é o mundo da divisão soberana e da “ascensão da alma” ao ciberespaço? Ou como reconhecer que o sistema produtivo, que transforma os corpos em matéria-prima, regulando todos os seus desvios, assinala, afinal, um projecto de superação do corpo? Margaret Wertheim, na obra *The Pearly Gates of Cyberspace*, deslinda uma resposta possível: “*I want to suggest that the “spiritualizing” of*

cyberspace is part and parcel of a much broader cultural pattern that is itself a reaction to this rigid reductionism” (Wertheim, 2000, p. 40).

Não estamos no tempo dos autómatos ou da rigidez dos modelos tradicionais. Experimentamos uma temporalidade difusa, que integra as cristalizações culturais mais importantes e expõe as divisões metafísicas do seu âmbito. A confusão, na contemporaneidade, traduz-se na completa imersão da medialidade no real, que rompe com a estrutura clássica *meio-fim*. Essa implosão do modelo binário comunicacional comporta alterações ao nível da produção de sentido, fazendo com que a relação *sujeito-objecto* deixe de ocupar a posição central de outrora. Nestas condições, o presente ensaio parte da leitura da obra *Queda sem fim* (2006), de José Bragança de Miranda, para analisar a experiência do corpo nos tempos de espargimento electrónico. Interessa revelar que a relação estabelecida entre corpo e ciberespaço subsume uma oposição à “economia da dialéctica”, que inseria o corpo numa lógica de disputa pela apreensão e produção de sentido¹.

O objectivo é provar que a experiência corporal não é negada pela tecnologia, mas transformada. O argumento é o seguinte: por se fazer na “*interacção do corpo com o mundo que o rodeia e o determina*”², a experiência do corpo compõe-se a partir das características do ciberespaço. Neste caso, a formação reticular que compõe o virtual congrega novas posições para o sujeito, que deixa de estar “aprisionado” no *locus* estanque da relação *emissor-receptor, meio-fim, carne-metal, natureza-cultura*. É no movimento da queda que se delimita a reconversão ontológica da subjectividade, isto é, na assunção de que a declinação não é uma fatalidade, mas uma inevitabilidade dos tempos. *Queda sem fim* reporta exactamente a esse universo abismal, em que a queda recobre corpos híbridos, mesclados pela mobilização operada pela técnica digital. Ora, é no exercício de conjugação das análises de José Bragança de Miranda e de outras referências sobre a corporeidade que se baseia este texto. Reforça-se, inevitavelmente, a preponderância que a metáfora do abismo assume para a caracterização do ciberespaço: por ser heteróclito e mesclado, o espaço de controlo condensa, em si, atitudes de repulsa e de embelezamento dos seus efeitos sobre os corpos. Aqui, o “ciber-abismo” possibilita que um novo mundo se abra - um mundo onde também a distinção entre *hard(ware)* e *soft(ware)* já não faz sentido.

¹ TOFFOLETTI, K. (2003). Media implosion: Posthuman bodies at the interface. *Hecate*. 29, 1, 151-165.

² BABO, M. (2016). Corpo e movimento/ Corpo em movimento. In José Bragança de Miranda., Catarina Patrício (Org.), *Revista de Comunicação e Linguagens: Movimento e Mobilização Técnica*. 45/46, 147-156.

1. Da Espacialidade - a delimitação de um lugar no mundo

Tratar a espacialidade consiste num empreendimento noduloso, entranhado na inseparável problematização do corpo. O contrário também se verifica: assumir o corpo fora do espaço é entendê-lo fora do mundo e da relação com ele. A conceptualização do ciberespaço, segundo Margaret Wertheim, não pode ser desvinculada dessa ligação cultural, que funda a corporeidade e a espacialidade num emparelhamento relevante: *“Because we humans are intrinsically embedded in space, then, logically, we ourselves must reflect our conceptions of the wider spatial scheme”* (Wertheim, 2000, p. 37). Como foi referido, não se insistirá na delimitação genealógica destes conceitos, estando o enfoque orientado sobre três paradigmas fundamentais: a visão *dantesca* associada ao espaço medieval, a perspectiva enformada pela revolução científica e, por fim, a lógica binária da “tecnologia-espacialização”. Assim, procurar-se-á demonstrar que o percurso ocidental do espaço veicula condições específicas para a existência dos corpos, anunciando-os não só como suporte da experiência, mas enquanto centros de potência para agir diferentemente no mundo. Ieda Tucherman, autora de *Breve história do corpo e de seus monstros*, salienta que o corpo enquanto *“objecto de uma história particular feita de rupturas e novas costuras, exigia, como [o seu] habitat, a ideia de espaço que se expressava pela localização das coisas no mundo”* (Tucherman, 2012, p. 159). Ora, é a essa relação entre a espacialidade e a corporeidade que as próximas palavras se dirigem.

O farol prismático da Idade Média apresenta o corpo e a alma como estando separados, opondo-se no que à sua essência diz respeito. A título de exemplo, recorre-se, tal como propõe Margaret Wertheim, à magnânima obra de Dante, *A Divina Comédia*³: *“As an embodied being he travels the length and breadth of the material universe as understood by the science of his day; but simultaneously, he travels through the immaterial domain of soul, the realm that for the medieval Christian existed independently of body in the afterlife beyond the grave”* (Wertheim, 2000, p. 45). Segundo Margaret Wertheim, Dante concebe a espacialidade a partir das três esferas de actuação das leis divinas: o Inferno, o Purgatório e o Paraíso, devidamente distribuídos em zonas pensadas pela ciência medieval. Enquanto o Inferno se encontrava nos confins do interior do globo terrestre, o Purgatório correspondia a uma ilha na localização oposta à de Jerusalém. O Paraíso, como é sabido, evoluía em circunferências celestiais, progressivamente diluídas em espiritualidade e luz

³ Recorre-se ao capítulo *Soul-Space*, da obra *The Pearly Gates of Cyberspace* (2000), de Margaret Wertheim. Segundo a autora, A Divina Comédia funciona como mapa do espaço medieval: *“As a report to the living on the land of the dead, The Divine Comedy is the ultimate map of Christian soul-space”* (p. 45).

divina. Na descrição do movimento de ascese, os corpos medievais navegavam entre o matérico conhecido e o espaço velado, onde a distância é índice da coincidência com o sagrado: quanto mais longe da Terra, mais próximo do caminho rumo a Deus. No estreitar desse percurso ascético, Wertheim clarifica que este modelo replica, na sua essência, o horror aristotélico ao vazio: os objectos deveriam ser delimitados dentro de um espaço totalmente preenchido, que lhes serviria de suporte, permitindo identificá-los por comparação. O corpo submetia-se a uma subjectividade alojada na alma, sendo os processos “psico-físicos” de cada sujeito estruturados num recorte espacial preenchido de coisas. Nesse sentido, a existência singular far-se-ia, sempre, em relação à alteridade: o sujeito edificar-se-ia no reconhecimento do outro, podendo equiparar-se-lhe na essência ou assumir-se na atestação do divino - um outro que pode ser Deus.

O recorte binário desvela a ambivalência estabelecida entre o mundo das coisas e o da ascese, entendida na concepção primordial do Homem enquanto *ser-para-a-morte*. Esqueçamos por agora a totalidade da experiência e desviemo-nos para a que é essencialmente física: a do corpo. Ieda Tucherman apresenta o corpo cristão como um *corpo-para-a-morte*, integrado numa “civilização da culpa”, que “conferiu à dor do corpo um valor espiritual” (2012, p. 44). O *corpo-para-a-morte* fica no plano de existência indesejável e, por isso, tenderá a ser perspectivado pela retórica cristã como o primeiro lugar de acção pecaminosa. Aquando da sua inserção no mundo, o sujeito “desfaz-se” num poço de vícios, justificados pela ancestral condição da Humanidade: após a expulsão do Paraíso, o destino do Homem é entendido pelo pensamento medieval como estando orientado para a edificação da glória outrora perdida. Sobre isto, David F. Noble salienta, em *The Religion of Technology*, que a Idade Média coincide com o momento histórico de reconfiguração de ideias: “*In the early Middle Ages, for reasons that remain obscure, the relationship between technology and transcendence began to change. Over time, technology came to be identified more closely with both lost perfection and the possibility of renewed perfection*” (Noble, 1999, p. 12). Necessariamente, a transmutação da técnica para o plano de espiritualidade corresponde a um projecto de questionamento do lugar ocupado pelo Homem no mundo. Agora, a invenção passa a revestir-se de uma doçura transcendental que aproxima o ser humano da Criação, reforçando-se a pretensão de renovação do seu estatuto ontológico. Quer isto dizer que o espaço velado tende a aproximar-se do concreto, sobrepondo-se ao nível da actuação dos corpos: “*the notion of image-likeness for the first time incorporated the corporeal - the body and the external senses - as a necessary correlate of reason and spirit. If the spirit required the corporeal, in this view, the corporeal was in turn spiritualized, and matter became linked with the transcendent*” (Noble, 1999, pp. 14-15). Atestando o projecto de reconciliação com Deus como estando na base do progresso científico, o advento da

revolução científica confirma a filiação da técnica às cristalizações de âmbito teológico. Aliás, aquilo que sobressai na valorização da mecanização, nalguns sectores da produção medieval, é o encaminhamento da consciência para um patamar de sapiência semelhante, ainda que incomparável no alcance, ao do Criador. O Homem encontrava-se no âmago de um processo de reforma do seu próprio estatuto, estabelecendo um outro lugar ocupado no universo.

Aquando da primeira reformulação de paradigma, não se inverte a lógica maniqueísta de construção de um *além-vida*, concebido como espaço de contenção da derradeira existência. Aqui, a organização do espaço social é particularmente valiosa na revelação das normas simetrizantes: *“Conhecemos o investimento que foi elaborado e gerido pela Igreja no medo como afecto de “coesão social”. É em função dele, ou de torná-lo presente, que movimentos directamente vinculados ao corpo e à sua imagem vão organizar processos de exclusão relacionados com a mediação da figura do Mal”* (Tucherman, 2012, p. 58). Encontramos a delimitação da experiência subjectiva com o nivelamento dos corpos: inseridos na concretude do real, os sujeitos incorporam a dinâmica binária, repelindo tudo o que escape às constantes “líticas” do pensamento tradicional. Deste modo, a espacialidade cristã coincide com a asserção de que todos os sujeitos possuem uma experiência bifurcada, pregando-se que a verdadeira existência é devir. Este aspecto é visível na pregnância que os corpos monstruosos adquirem, enquanto reflexo de um *“afastamento também imaginário, da imagem do corpo “à imagem e semelhança” do Senhor”* (Tucherman, 2012, p. 59). O espaço encontra-se na esteira dos limites divinos, subjugando-se ao “mundo dos céus”: a última esfera celestial, onde Deus aguarda Dante e o abraça no amor da comunhão divina.

Retomando as convicções de David Noble, não é difícil destacar que a revolução científica tenderá para as mesmas raízes culturais do advento do artifício mecânico. O delineamento de uma fronteira estanque entre o Criador e a obra esfuma-se, à medida que o empreendimento científico é visto como fruto de um outro tipo de criação intempestiva: a do Homem. Noble assume que não é o núcleo teológico que perde importância, mas o seu entendimento alargado como potencialidade no regresso de um segundo Adão: *“the scientists subtly but steadily began to assume the mantle of creator in their own right, as god themselves”* (Noble, 1999, p. 67). Para além disto, a concepção aristotélica de que o universo é fixo choca com a preponderância a que alguns dogmas cristãos aspiravam, como o caso da onipotência divina: *“It is worth stressing here that it was in the interest of preserving a religious belief - the idea of an omnipotent God - that scholars were forced to rethink their scientific ideas about space”* (Wertheim, 2000, p. 102). À centralidade assumida por uma determinada visão de Deus alia-se o esforço de superação da espacialidade aristotélica, que só verá a luz brilhante de um novo dia com o trabalho científico de Newton, no século XVII. Vingar-se,

finalmente, a visão materialista de que só uma das instâncias da bifurcação deverá prevalecer culturalmente: “By rendering obsolete the old division between terrestrial and celestial space, modern cosmologists forced their own metaphysical hand and reduced reality to just one half of the classical body-soul dimorphism” (Wertheim, 2000, p. 151). Sobre este aspecto, Wertheim esclarece que a desvalorização do espaço virtual é feita em consequência do conhecimento sobre o espaço celestial: a vastidão do universo colide com a visão condicionada de que o Paraíso é fechado sobre si próprio. Ora, o espaço de ascese tenderá a diluir-se, sendo aniquilada a concepção do Homem como *corpo-para-a-morte* no sentido de pretensão ascética: é no mundo que os sujeitos devem agir, ocupando o corpo que é só seu. A observação corpuscular dos fenómenos físicos resulta na desvalorização do invisível, que é dado a ver sob a forma de objectos concretamente delimitados. Por isso, aquilo que devemos reforçar nesta apreciação é o desnivelamento paradoxal da teologia: se por um lado a visão dinâmica do universo resultou da necessidade de justificar a onipotência divina, os empreendimentos científicos que subjazem a essa transformação redundam num materialismo monístico (Wertheim, 2000, p. 152):

Newton and Descartes would have been appalled at this desacralization of the scientific world picture, but this is the end result of the cosmology they bequeathed us. Whatever their personal beliefs, Newton’s mathematical science and Descartes’ dualistic metaphysics have ultimately served as stepping stones to a rampant materialist monism.

No entanto, a perspectiva de análise corpuscular não quebra, na íntegra, com os pressupostos anteriores. Importa esclarecer que a valorização do corpo como núcleo da subjectividade faz prevalecer a dinâmica que opõe sujeito e objecto. Numa referência ao contributo teórico de Jean Baudrillard, Kim Toffoletti⁴ defende que a supremacia da matéria sobre o espírito não anula a concepção funcional de que o mundo se constrói por cima de divisões rígidas. A autora preconiza a visão de que a experiência do corpo não é anulada com a tecnologia, mas transformada por dentro: o corpo deixa de obedecer à relação que opõe sujeito e objecto, porque o meio deixa de o exigir. A perspectiva sensata consiste na assunção de que a produção de sentido, ao ser incorporada nas redes, comporta uma nova experiência. fora das cristalizações históricas.

Segundo a lógica de progresso racional, a contemporaneidade concorre (ou deveria concorrer) para uma espacialidade enriquecida, veiculando conhecimento sobre a verdadeira estrutura do real. Com o quadro de construção e expansão do ciberespaço, emerge a divisão entre espaço do mundo e espaço da potência: de um lado está a fisicalidade e do outro a circulação *online*. No entanto, a

⁴ TOFFOLETTI, K. (2003). Media implosion: Posthuman bodies at the interface. *Hecate*. 29, 1, 151-165.

diferença essencial far-se-á ao nível da divisão metafísica: o espaço da potência é, desde logo, o espaço do mundo. A potencialidade é dado a integrar na composição concreta do espaço, já que, como Manuel Bogalheiro propõe, “*os objectos terão de ser vistos como hiper-objectos*”⁵ (Bogalheiro, 2016, p. 95), num processo em que todas as acções - as actualizadas e as que não foram desveladas - são parte constitutiva do sistema. Assim, o ciberespaço traduz esse acompanhamento da “*cinética generalizada do mundo*” (p. 95), onde a dupla espacialidade (real e virtual) não se faz pela divisão, mas pela permanente articulação. Os corpos reconfiguram-se nessa conexão à *outra espacialidade*, estando de um lado e do outro ao mesmo tempo. Essa será, talvez, a maior conquista do ciberespaço: a possibilidade do sujeito viver na articulação perpétua, estando, simultaneamente, *lá e aqui*. Sabemos que o salto lógico entre o monismo e a concretização do ciberespaço poderá comportar algumas incertezas, mas a linha traçada entre o vazio espiritual e o alegado esvaziamento corporal não é assim tão longa. De facto, a fractura da distinção entre “cultura” e “natureza” tenderá para uma experiência em que o próprio corpo se desvirtua do âmbito natural, redundando em instâncias mescladas, como o ciborgue. Em último caso, o ciberespaço opera uma segunda redução das constantes históricas, uma vez que também o corpo é objecto de confusão paradigmática, tal como Tucherman escreve: “*com o surgimento da ideia de ciberespaço e infoesfera, o mundo tornou-se uma informação a ser tratada por sistemas*” (2012, p. 159). Verifica-se que a virtualização da experiência se consubstancia numa anulação da matéria, privilegiando-se, por oposição, “*a simulação dos sentidos, a multiplicidade da possibilidade de experiências, a experiência prescindindo de tempo e espaço*”, que anunciam o carácter obsoleto do “*corpo-próprio*” (p. 160). Se se assume que a experiência contemporânea é estabelecida na articulação das duas espacialidades, então a subjectividade também se forma na conjugação dos dois nichos. A simulação, criada pela técnica digital, não abarca uma alternativa única à existência dos homens, nem cria um modelo exclusivo de acção. Reportando à “hiper-objectualidade” de Bogalheiro, parece razoável assumir que é a abertura do ciberespaço que define a criação perpétua e possibilita que a mescla se constitua. Enquanto que o corpo cristão funcionava a partir de normas simetrizantes, o corpo contemporâneo é fruto da hibridez espacial. A título de exemplo, a obra *The Living Internet*, do artista canadiano David Coupland (**Anexo 1.**), poderá sintetizar as características do ciberespaço a que fazemos referência: em primeiro lugar, há conjugação de objectos estranhos, que não mantêm qualquer relação entre si; depois, a manutenção de um fluxo que nunca é interrompido vive na articulação das peças, que, por estarem juntas, criam pontes de significado

⁵ BOGALHEIRO, M. (2016). A Técnica como mobilização para a ligação. In José Bragança de Miranda., Catarina Patrício (Org.), *Revista de Comunicação e Linguagens: Movimento e Mobilização Técnica*. 45/46, 85-100.

improváveis. É na abertura e no fluxo que se criam significados, estando a ligação ao mundo presente em todas as formas de agência no ciberespaço. Hoje, quando decide navegar durante alguns minutos na rede, o Homem não tem que passar por um processo de análise da sua conduta moral, que autorize a sua “ascensão” *online*. Aliás, poder-se-á dar a inevitabilidade de o ciberespaço ser o lugar da pós-moral, já que é o de um outro corpo. Há, no entanto, um aspecto de que estamos seguros: a nova espacialidade é a do abalo dos fragmentos culturais do passado, onde Dante sobrevoa os confins celestiais sob a forma de *e-book*.

2. O corpo - subterfúgio da experiência contemporânea

- A queda no abismo

Abordar a disrupção das cristalizações históricas é fazer referência à “*fadiga do pensamento*”: fadiga que resulta da inviabilização contemporânea das “*categorias, formas e ideias com que procurou estabilizar as forças elementares que afectam subterraneamente o mundo*” (Miranda, 2006, p. 12). Anunciámos, no ponto anterior, que a nova espacialidade tecnocientífica se caracteriza pela imersão da medialidade no real, confundindo o processo de mediação com a própria *physis*. Agora, o presente é objecto de análise crítica, permitindo que a experiência contemporânea se dê a ver na imperfeição da sua nudez embaraçosa. Recorremos à obra *Queda sem fim* (2006), de José Bragança de Miranda, que desvenda uma leitura do conto *Descida ao Maelström*, de Edgar Allan Poe. O objectivo é revelar o corpo na predisposição para o híbrido, reflectindo a fluidez e o que há de aleatório no ciberespaço. A queda no abismo serve de metáfora.

De forma resumida, José Bragança de Miranda introduz *Descida ao Maelström* como a história de um pescador, que conta ao narrador “*um acontecimento inaudito, a sua queda num enorme vórtice onde morreram os dois irmãos que o acompanhavam (...) Estruturalmente, o conto é organizado estritamente em torno da oposição terra-mar, que se desdobra no par segurança-perigo, que lhe serve de horizonte de sentido*” (Miranda, 2006, p. 24). Essa estrutura, fundada na delimitação das instâncias fixas do passado - leia-se corpo e espírito - tende para a constatação de que “*toda a “normalidade” é mera ilusão*”, tratando-se de uma descoberta “*niilista com que Poe não se contentará*” (p. 24). Importa justificar que a escolha da obra de Bragança de Miranda decorre de uma insistência particular na “*ciência da vertigem*”, enquanto atitude de confronto perante a inevitabilidade do progresso tecnológico: abalada a cultura, só uma apologia da queda

servirá para encarar os nossos tempos de crise. Por isso, a oposição *terra-mar* deslinda não só a ciência de que necessitamos para entrar no vórtice, mas também uma nova experiência que é assumida como devir: a queda faz-se condição da experiência contemporânea. Assim, se a lógica corpuscular de análise do universo deixa de fazer sentido, é porque o corpo já não é o único *locus* da experiência e não há processo de significação preso à estrutura *sujeito-objecto*. Agora, estamos à beira da constatação de que este já não é experimentado fenomenologicamente como suporte único e essa é a derradeira possibilidade que o abismo traz consigo.

As aporias condensadas no conto dirigem-se à orientação do real para a queda, isto é, à subtração da racionalidade ocidental da mediação das relações (dos sujeitos, dos corpos, do espaço). Sucede a criação de uma atmosfera iminente niilista, indescritível e inquantificável, que se traduz na libertação do virtual. Isto significa que o mais importante, na reflexão sobre as condições da experiência contemporânea, consiste na dissolução das categorias estanques que fixavam movimentos da existência cultural partilhada. Daí que o velho pescador inicie o testemunho com a apresentação da fragilidade resultante da queda no abismo: *“há cerca de três anos aconteceu-me uma coisa como numa acontecera a nenhum mortal, ou a que, pelo menos, nenhum mortal sobreviveu, para a contar”* (Poe, 2006, p. 55). O pescador e os dois irmãos conheciam o vórtice, medindo forças com a potência cristalizada no “mar amigo”, que, por ser perigoso, se tornava mais rentável. Existe, claro, uma linha fronteira a delimitar os acontecimentos narrados e as possíveis leituras a fazer. Em primeiro lugar, importará caracterizar a “situação normal”, o *pré-queda*, que corresponde à presença do perigo sem que este se dê a ver objectivamente. Posteriormente, tratar-se-á de sublinhar as características do fosso abismal, que nos servirá de metáfora literária para a vida, tal como o autor propõe.

A situação normal é de contenção do risco, mediante a apresentação das variáveis possíveis. Os três irmãos pescavam à beira do “*Moskoe-ström*”, conscientes de que lhe dominavam os ritmos: *“Abrigávamos o navio numa angra desta costa, cerca de cinco milhas acima desta; e costumávamos, quando o tempo estava bom, aproveitar-nos dos quinze minutos de acalmia para nos lançarmos através do canal principal do Moskoe-ström, muito acima da voragem”* (Poe, 2006, p. 64). A normalidade decorre da aparência de conhecimento contingente, consubstanciada no “*risco calculado dos capitalistas*” que assegura “*a distinção entre o extraordinário e o ordinário, o normal e o perigoso*” (Miranda, 2006, p. 26). Estão patentes as nuances da experiência contemporânea, que elide o corpo do seu estatuto de condução da subjectividade, a partir da medialidade sacralizada. A metáfora do abismo marítimo serve para caracterizar a sucção dos corpos pela voragem técnica, pois é ela que apresenta o ecrã como superfície de automatização das

ações. Com a expansão do ciberespaço, os sujeitos vagueiam na articulação da dupla espacialidade: entre o abismo e a casa segura. O problema surge quando, na aparência de segurança, a experiência é sugada pela transformação dos processos de agência: as condições da vida mudam, a tecnologia mobiliza os sujeitos para novas contingências sociais e políticas e os corpos deixam de ser regulados exclusivamente por mecanismos biológicos. Quando se reporta à existência ligada à rede, não se atesta a exclusiva imersão da consciência ou a navegação *online* ocasional. O reduto da relação entre corpo e espaço digital vive do princípio da multiplicidade: de um lado está o jogo imersivo de realidade aumentada e, do outro, o *pacemaker* que informa o cardiologista sobre o estado de saúde do paciente. Portanto, se o fluxo de informação assume efeitos directos na corporeidade, fá-lo na dissolução da divisão entre “normal” e “perigoso”, “natural” e “artificial” - o normal é perigoso, o artificial é natural.

Por oposição, a situação de queda, tal como é descrita por Miranda, caracteriza-se pela produção de um novo conhecimento: um “*conhecimento da dor*”, que anuncia o híbrido como condição actual. A mescla de combinações tipicamente ligadas à ideia de ciborgue nasce da ebulição tecno-científica da carne: “*dir-se-á que as novas tecnologias muito fizeram para liquefazer a terra, para acabar com o hard, revelando-o como uma diferença ínfima do soft*” (p. 27). Vigora a atitude gritante dos entusiastas do ciberespaço, que elogiam o *cyber* na sua qualidade de espaço incorpóreo. Desta forma, assume-se que a “situação normal” é impossível nas circunstâncias actuais: na vastidão da rede, conhecer as variáveis que entram no jogo da acção humana exigiria a programação de um super-computador, fragmento nesse universo infinito que é o ciberespaço. Logo, o problema do corpo é mais do que sintoma das condições da vida. Sob o véu da mistura, a corporeidade passa a compor-se na informação, na integração em sistemas e na subserviência da matéria aos *bits*. Inesperadamente, essa pode ser a última cristalização cultural: fazer do corpo um lugar de indistinção, que canaliza as combinações do meio e as adapta a si próprio. Mais uma vez, socorremo-nos de exemplos práticos: a indústria de cosméticos e a de *fitness*, que fazem a defesa pública da mudança de corpo, enunciando “tu, que hoje és assim, amanhã poderás ser melhor”. Neste caso, não é a tónica associada à mudança que interessa, mas sim o próprio movimento de alteração. Ora, o ciberespaço, com a criação do *avatar*, radicaliza a experiência da mudança, mobilizando o corpo para um lugar em que cada um se desenha a si mesmo, sem constrangimento algum. Como tal, não é difícil perceber que o digital inviabilize a contabilização das possibilidades de transmutação: múltiplos são os corpos, múltiplas são as experiências. Abre-se o vórtice do ciberespaço, em que todos os corpos têm que passar pela fragilidade de não saber o que

são, mas estão certos de que poderão transformar-se. O pescador, que conhecia bem a costa, não escapa às circunstâncias de alteração de paradigma. Se antes era feliz, agora terá que assumir que o ambiente se alterou permanentemente. Se antes tinha dois irmãos, agora não tem. Se antes vivia do mar, agora treme “*ao menor esforço*” e aterroriza-se “*com uma sombra*” (Poe, 2006, pp. 56-57). Bragança de Miranda elogia a concepção desta figura literária, considerando que, na ausência de qualquer petulância, a sobrevivência do pescador resulta da aceitação de que a esperança está “*no fragmentário, no pequeno, no irregular, no imperfeito*”, isto é, no heteróclito (Miranda, 2006, p. 45). Por isso, contar a história da passagem pelo abismo corresponde, desde logo, à possibilidade de sobreviver à queda: o abismo contemporâneo.

Acrescente-se o facto de a experiência actual não substituir a normalidade pelo vazio absoluto, nem destituir o real de significados e contingências particulares. “*É preciso habitar um novo espaço, uma espécie de khôra, povoado de fragmentos, de ligações fracas e errantes*” (Miranda, 2006, p. 34), diz-nos Bragança de Miranda a propósito do *pós-queda*. O abismo corresponde à existência fora da teologia, que orientava o pensamento dos homens e lhes determinava as acções. Para além da superação da Dogmática, é a própria “natureza” que colide com o espargimento digital. Consequentemente, o percurso ascético, depois de substituído pela visão corpuscular, regressa sob a forma de virtualização dos corpos, permitindo que o humano exista “*na diferença de velocidades*” (p. 35). Não nos interessa considerar a possibilidade de um sujeito sem corpo, mas assumir que é na transformação desse corpo que ele continua a viver. Tal como o autor salienta, estamos precisados de “um novo espaço”, uma vez que também os corpos são novos. Se o sujeito deixa de integrar uma oposição aos objectos, é porque a produção de significados não é mediada por dispositivos técnicos: os dispositivos técnicos passam a produzir sentido. Toffoletti refere que o corpo tecnológico funciona como interface, aludindo ao que Baudrillard concebe como “*espaço de simulação*”: os fluxos mediáticos impossibilitam a projecção de si nos objectos, criando-se um espaço de simulação cuja superfície é não-reflectora (Baudrillard apud Toffoletti, 2003, p. 152). Ora, é a aceleração que determina o movimento e “*relaciona o pendente da queda no abismo com a suspensão relativa, sendo ela que permite ver o próprio abismo*” (p. 35). Para além disso, são as especificidades dos corpos que determinam a velocidade da queda. Retomando o “*conhecimento da dor*”, Miranda caracteriza-o como sendo “*adequado à multiplicidade das coisas e não à sua unidade*⁶” (Miranda, 2006, p. 45). Os corpos caem a

⁶ Bragança de Miranda descreve o novo saber a partir de cinco características: a actualidade, a propensão para ser um “*conhecimento do estado-fragmento das coisas*”, a adequação à multiplicidade, o cálculo sobre o estado dos fragmentos, o “*cálculo das velocidades de queda*” (Miranda, 2006, pp. 44-45).

velocidades diferentes. Os resultados dessa queda também diferem. Nesse sentido, a queda apresenta-se-nos como a única variável certa, possibilitando conexões improváveis, singulares e únicas (p. 61):

Uma vez um urso, tentando atravessar a nado o espaço entre Lofoten e Moskoe, foi apanhado pela corrente e arrastado para o fundo, enquanto soltava terríveis rugidos, que se ouviam de terra. Grandes troncos de abetos e pinheiros, depois de serem tragados pela corrente, voltam a aparecer quebrados e lacerados a tal ponto que se diria que lhes cresceram pêlos.

O corpo historicamente moldado não perece. A diferença fundamental entre o sujeito contemporâneo e o da racionalidade dogmática resulta do primeiro se fazer na experimentação singular. O *corpo-para-a-morte* é substituído pelo “*corpo-dos-media, cuja consistência electrónica desfigura e desmaterializa o corpo*” (Tucherman, 2012, p. 165). Aquilo que parece vago é, na verdade, facilmente identificável: fala-se do corpo dividido em ligações conhecidas ao pormenor, do corpo que se ramifica numa multiplicidade de existências (o *corpo-para-o-trabalho*, o *corpo-para-o-sexo*, o corpo de ontem e o de hoje), no *corpo-avatar* e no corpo transexual. O corpo contemporâneo caracteriza-se por essa multiplicidade de identidades, libertadas dos vínculos históricos que, debaixo da capa abstracta da marginalidade, escondiam a pluralidade. Se o cristianismo faz emergir *o corpo*, a contemporaneidade trata de embalar *os corpos*. Por isso é que a referência ao urso que cai no “*Moskoe-ström*” faz sentido: o vórtice esfuma o corpo “normal”, permitindo que nos galhos de madeira cresçam viçosos pêlos de mamífero. Assim, se o sujeito contemporâneo é *ser-para-a-queda*, o movimento passa a ser a força motriz desses processos que dilaceraram as formas tradicionais. O corpo historicamente moldado, como dissemos, não desaparece da totalidade da experiência: passa a constituir-se como mais uma potencialidade, como qualquer coisa que é integrada no sistema de informação global. Por isso, vale a pena afirmar de forma peremptória que a metáfora literária do “*Moskoe-ström*” desenha o ciberespaço como lugar do presente, assumindo-o como parte constitutiva da vida: o conhecimento produzido sobre os corpos é contingente e singular, tal como as mudanças que sobre eles actuam.

- Corpo em queda/ *Corpo-para-a-queda*

É interessante pensar na queda como o movimento natural dos corpos contemporâneos. Diluídas as cristalizações históricas, resta cair até ao “fundo”, assumindo a velocidade como única possibilidade de “salvação”. É por isso que o conto de Edgar Allan Poe serve como anúncio profético das características dos nossos tempos. Ainda que inevitável, a queda não está envolvida num tom apocalíptico, comumente adoptado no pensamento actual sobre as contingências da experiência. Mais: aquilo que está em potência nessa inevitabilidade é uma nova “*psyché*” (Miranda, 2006, p. 48), um novo *estar-no-mundo* que coloca os corpos como instâncias mobilizadas para a ligação.

Por esta altura, faz sentido mencionar o desfecho da narrativa a que nos dedicámos. Depois de sugados pelo abismo, os três irmãos ditam o seu futuro pelas escolhas que fazem. Contrastando com o pescador, que decide atirar-se ao abismo depois de ultrapassar o medo e abrir os olhos, os outros dois primam pela oposição: o mais novo decide agarrar-se ao mastro do barco, sendo rapidamente atirado borda-fora; o outro, na ganância instintiva de querer sobreviver, tenta arrancar das mãos do pescador a argola onde este se segurava, “por não ser tão grande que nos oferecesse aos dois espaço suficiente” (Poe, 2006, p. 72). De um lado, encontra-se a racionalidade dogmática que ditava a previsão do lucro, enquanto a irracionalidade intempestiva vigora do lado da sobrevivência impossível. Nas circunstâncias de queda, nenhuma destas atitudes poderá prevalecer sobre o olhar corajoso, que coloca a nu as características do próprio abismo. A descida ao “*Maelström*” descreve dois aspectos da contemporaneidade como temporalidade da queda: a escuridão inicial provocada pelo desconhecimento face ao inesperado e a esperança decorrente da fruição da novidade. Depois de ultrapassado o medo, surge o “deleitamento” quase poético perante o novo, do qual resulta uma nova esperança. Esta corresponde à confirmação de que só a passagem pela queda possibilita novos modos de existir no mundo: só a assunção do ciberespaço e da informática como novas condicionantes do espaço da vida permitirá a sobrevivência da comunidade, que deverá experimentar singularmente as transformações do meio (Miranda, 2006, p. 50):

O abismo não está no mar, fora do humano ou da terra, mas em todas as obras, e nós com elas. Neste sentido, o mar e a terra são figurações do agir em queda, que sempre estiveram aí, mas dissimulados por uma segurança impossível. E esta queda é acelerada. O meio geral é justamente o espaço heteróclito que tudo fragmenta e que tudo une, que desfigura e configura, a tudo arrastando.

Não é por acaso que se escolhe a figura da queda e a do abismo como representações do tempo presente. Depois de assumida como incontornável, a mobilização operada pelos objectos técnicos conduz os indivíduos para uma espacialidade onde todos se reúnem à mesa, sem que os temas de conversa sejam semelhantes. A aleatoriedade do ciberespaço é esse fluxo a que nos referíamos anteriormente e que a obra de Coupland ilustra na perfeição. Enquanto é arrastado pelo vórtice, o pescador apercebe-se de que o seu barco não é o único a navegar pelo abismo, vindo “*fragmentos de barcos, grandes quantidades de madeira para construções e troncos de árvores, à mistura com coisas mais pequenas, tais como peças de mobiliário*” (Poe, 2006, p. 75). De facto, esta é a situação de funcionamento do ciberespaço, onde tudo surge na aparência da aleatoriedade e da mistura. Ao abrir uma janela *online*, o sujeito divide-se em múltiplos espaços onde pode agir e conectar as esferas da vida. Sem nos dirigirmos à natureza dos hiper-objectos, podemos, ainda assim, enquadrar o corpo humano na rápida descida ao “ciber-mundo”. A queda exige que o espaço seja heteróclito e que os corpos se alterem: “*O meu cabelo, que ainda no dia anterior era de um preto de azeviche, estava tão branco como senhor o vê agora*” (p. 79), conta o pescador. No seio da presente análise, poder-se-á referir que também os cabelos do sujeito contemporâneo ficam brancos, mas de uma outra forma. Quando emerge no virtual, o corpo passa por inevitáveis processos de recondução da sua fisicalidade: à já conhecida perda de exclusividade da matéria, soma-se a projecção de uma fisicalidade ideal, traduzindo a libertação individual face aos constrangimentos anteriores. É por esta razão que o ciberespaço é vulgarmente apelidado de espaço de liberdade, onde as minorias expõem os seus corpos “monstruosos”, repelidos pela “normalidade” das cristalizações anteriores. Sublinhe-se, no entanto, que a libertação do velado (o corpo “monstruoso”) não é feita à custa da negação do corpo, mas da sua sublimação numa nova conduta. Essa conduta é simples: trata-se reconhecer que os corpos “monstruosos” não são naturais ou artificiais, mas as duas coisas ao mesmo tempo.

Por outro lado, surge como óbvia a consideração de que a queda configura uma oposição ao movimento tradicional, que se caracterizava pela persistência no encontro com Deus. Contra a ascese, o corpo encaminha-se para dentro de si, revelando que a alteração de paradigma tecnológico é sentida na pele. A secularização insiste na necessidade de uma pós-evolução, numa valorização da técnica para a criação de uma espécie híbrida, misturando-se a carne com o metal e a madeira com o pêlo. Neste contexto, existirá melhor tela para a experimentação tecnológica do que o corpo? Provavelmente, não. É por isso que a queda é o movimento utilizado para descrever a experiência contemporânea. Estando o ciberespaço consolidado como mundo, o humano “arreda pé” do espaço racional que ocupava antes - espaço de *emissão-recepção*, de cálculo de probabilidades, de

previsão, de conhecimento das normas simetrizantes. Enquanto a mediação antiga colocava os corpos em contacto, a “ciber-medialidade” permite que estes se liguem automaticamente, misturando-se infinitamente na “grande festa da Participação”⁷ a que Baudrillard faz referência.

O corpo em queda não é apresentado como fatalidade ou desgraça universalmente disseminada pelos homens: *“a situação actual faz de todos nós seres da queda, mas nem todos caem da mesma maneira, nem à mesma velocidade”* (Miranda, 2006, p. 53). Este é o remoto objectivo que o ensaio propõe: revelar a corporeidade como aberta para o fluxo, contra a rigidez dos dogmas do passado. Apresenta-se o corpo em queda como um corpo que engloba novos terrenos existenciais. Ainda que a promessa de liberdade e de consciência totais pareça suspeita, ter-se-á que admitir a possibilidade de mescla corpórea como um dos mais sublimes projectos de criação artística: aqui, é o homem que se desenha a si mesmo. Por isso, assume-se como preferível a síntese das características particulares do corpo no ciberespaço, a partir do movimento de declinação. No esforço de reunião destas características, finda a análise crítica com a apresentação de três aspectos: a fluidez, a propensão para a ligação e a lógica de transformação constante. Como vimos, a corporeidade deixa de ser rígida, deixando de se perspectivar *“como um sistema simples – incapaz de transformar [a] sua estrutura, composição e natureza para responder à mudanças no meio – mas, como um sistema complexo, vivo, capaz de adaptar-se e de evoluir com o próprio fluxo do sistema”*⁸ (Silva., Xavier., 2005, p. 1475). Repetir-se-á, incessantemente, que corpo contemporâneo revela as contingências do próprio meio: esgotada a orientação teleológica, o corpo socorre-se da técnica digital para se criar *“numa tela, entre janelas e links de uma itinerância hipertextual “sem presença física””* (p. 1476). A alusão à queda não prescreve o fatídico regresso da prepotência da alma sobre o corpo, mas a confirmação de que a experiência do corpo não tem que ser física para ser corpórea. O *“corpo-dos-media”* é interface, o que significa que é sujeito e objecto ao mesmo tempo. Agora, já não parecerá estranha a afirmação do corpo como esponja do ambiente virtual: num espaço ambivalente, os corpos integram comunidades que não são exclusivamente naturais, nem totalmente tecnológicas. Do outro lado do *“Moskoe-ström”*, o sujeito apresenta-se como *corpo-para-a-queda*, isto é, para a “ciber-transformação” incessante: *“The body as interface disturbs established notions of what constitutes the material body, undermining the fixity of meaning attributed to an embodied identity”* (Toffoletti, 2003, p. 164). Por muito ambígua que esta descrição possa parecer, aspira ao reconhecimento de qualquer coisa elementar: o corpo deixou de ser singular e único, para passar a ser plural e mesclado. Essa transformação é feita pelas condições

⁷ Reporta-se à obra *A Troca Simbólica e a Morte* (1996).

⁸ SILVA, L., XAVIER, C. (2005). Ciber corpo: interface e (in)formação. In *Livro de Actas: 4ª SOPCOM*, 1472-1484.

do espaço, tal como a ambiguidade no pensamento sobre o ciberespaço. Menos ambígua é a certeza de que é no corpo que o *cyber* se fará sentir - a descida ao “*Maelström*” depois de Poe.

Nota conclusiva

“*Apesar de algumas ambiguidades, encontramos em Poe uma extraordinária ciência: o saber do abismo, da queda e da velocidade*” (Miranda, 2006, p. 45). Extraído o sumo da meta-leitura, trataremos de enunciar as conclusões mais importantes sobre a relação estabelecida entre corpo e ciberespaço. Em primeiro lugar, apresentamo-lo como lugar da automatização e da ligação. É o espaço das janelas, da nova circulação de bens e mercadorias, da comunicação fora dos limites de tempo e espaço. É também o espaço do incorpóreo e do *avatar*. No entanto, no meio de todos estes aspectos, o ciberespaço é, essencialmente, o “*espaço de simulação*” de Baudrillard, isto é, o lugar onde os sujeitos podem ser objectos e os objectos podem ser sujeitos. Para além disso, integra uma linha de progresso tecnológico que mistura procedimentos médicos, sociais e políticos. É aqui, na linha difusa entre o real e o hiper-real (o virtual), que o corpo vê esquematizadas as interrogações contemporâneas feitas a seu respeito. É aqui, na ruptura da relação *sujeito-objecto*, que o corpo deixa de ser núcleo da subjectividade. E é aqui, finalmente, que se desvelam os corpos mesclados, que acedem à rede e se expõem.

No entanto, nenhuma destas considerações nega a existência do corpo. Como foi referido, a escolha da obra *Queda sem fim* repousa sobre a necessidade de uma apologia da queda. Quando os entusiastas do ciberespaço avançam para projectos de integração da consciência na rede, soa a preocupação com o regresso da prevalência do espírito sobre a carne. Daí que, em primeira instância, tenha surgido o interesse em delimitar três momentos: o corpo cristão, o novo corpo, que emerge com a revolução científica e, por fim, o corpo híbrido, próprio da ligação ao ciberespaço. O retorno do projecto de superação da carne seria feito à custa do sacrifício, de forma a que o corpo desse lugar à consciência traduzida em zeros e uns. Por isso, associamos a leitura que José Bragança de Miranda faz do conto de Edgar Allan Poe ao elogio do corpo como mescla. O corpo não é negado pela tecnologia, nem deve ser. Ainda que deixe de ser o núcleo exclusivo da acção, existe um lugar nos processos de subjectivação que só pode ser ocupado por ele: o lugar da potencialidade, da centelha que sobrevive aos processos tecnológicos em curso e se adapta. Essa é a mensagem da queda no abismo. O “*corpo-dos-media*”, o corpo como interface, o *avatar*, o corpo com propensão para ligação - todos eles são *corpos-para-a-queda, por oposição ao corpo que se*

rejeita (o cristão) e ao corpo seguro de si (o da visão corpuscular). Apelidar a presente reflexão de ambígua é reconhecê-la como parte integrante da experiência contemporânea dos corpos. Agora mesmo, do outro lado do ecrã, está um corpo fragmentário, cuja condição actual é a transformação constante. Ainda assim, está um corpo - *sempre em queda*.

Referências bibliográficas

BABO, M. (2016). Corpo e movimento/ Corpo em movimento. In José Bragança de Miranda., Catarina Patrício (Org.), *Revista de Comunicação e Linguagens: Movimento e Mobilização Técnica*. 45/46, 147-156.

BAUDRILLARD, J. (1996). *A Troca Simbólica e a Morte*. Edições 70.

BOGALHEIRO, M. (2016). A Técnica como mobilização para a ligação. In José Bragança de Miranda., Catarina Patrício (Org.), *Revista de Comunicação e Linguagens: Movimento e Mobilização Técnica*. 45/46, 85-100.

COUPLAND, D. (2015). *The Living Internet*. Consultado em Janeiro 20, 2018 em: <https://www.coupland.com/visual-arts/the-living-internet>

MIRANDA, J. (2006). *Queda sem fim*, seguido de “Descida ao Maelstrom”, de Edgar Allan Poe (1ª Ed.). Lisboa: Nova Vega.

NOBLE, D. (1999). *The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention*. Penguin Books.

POE, E. (2006). Descida ao Maelstrom. In José Bragança de Miranda, *Queda sem fim*, seguido de “Descida ao Maelstrom”, de Edgar Allan Poe (1ª Ed.). Lisboa: Nova Vega (Obra originalmente publicada em 1841).

SILVA, L., XAVIER, C. (2005). Cibercorpo: interface e (in)formação. In *Livro de Actas: 4ª SOPCOM*, 1472-1484.

TOFFOLETTI, K. (2003). Media implosion: Posthuman bodies at the interface. *Hecate*. 29, 1, 151-165.

TUCHERMAN, I. (2012). *Breve história do corpo e de seus monstros*. (3ª Edição). Nova Vega.

WERTHEIM, M. (2000). *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. Nova Iorque: Norton & Company.

Anexos



Anexo 1. Fotografias da obra do artista plástico David Coupland, *The Living Internet* (2015).