



## **doi** Ontotecnologias do corpo e biopolítica na era da pós-humanidade e da pós-emancipação

### *Ontotechnologies of the body and biopolitics in the age of post-humanity and post-emancipation*

**ID** António Cascais

**Resumo:** Fundamental para entendermos o horizonte generalizadamente “antropofágico” das relações interindividuais, de consumo indiscriminado de tudo e todos por todos, a ideia de “uso dos corpos” mostra ser crucial para a regulação humanista contra o abuso, a instrumentalização e a exploração. Por sua vez, o adquirido da tecnicidade originária, enquanto condição técnica do próprio *anthropos*, significa que nem corpo, nem linguagem escapam à disponibilidade de todas as coisas na direção indicada pela técnica. Surgindo doravante como grelha de inteligibilidade do mundo e do próprio homem, ela abre a uma teoria crítica pós-humanista da concepção instrumental, protésica da serviçalidade essencial da técnica, ao mesmo tempo que põe em causa que o corpo, pertença a um gênero, desejo ou sexualidade possam ser o *locus* de resistência às relações de poder-saber tecnicamente mediadas. A animanidade sobre a qual estas operam na era da biopolítica engloba a totalidade sem resto da matéria-prima corpórea em todos os seus níveis, vegetativo, animal, de relação, e projeta-se nas políticas chamadas pós-emancipatórias em que o que está em causa não é já a definição e o exercício de direitos, liberdades e garantias da política iluminista clássica, mas a persecução experimental de modos de vida, de que é exemplo a contrassexualidade tecnoperformativa. A *experimental life* tecnofílica que funciona no plano da liberdade morfológica, tem, no entanto, implicações políticas decisivas.

**Palavras-chave:** Agambem, contrassexualidade, Foucault, relações interindividuais.

**Abstract:** Fundamental, as it is, to understand the background all in all “anthropophagic” of interpersonal relations of indiscriminate consumerism of all by all, the idea of the use of bodies proves crucial for the humanist regulation against abuse, manipulation and exploitation. In turn, the acquired notion of originary technicity, as the technological condition of *anthropos* itself, means that neither body, nor language, evades the availability of all things in the direction pointed by technology. Emerging presently as the grid of intelligibility of the world and of humankind itself, it opens the path to a post-humanist critique of the instrumental, prosthetic of the essential serviceability of technics, all the while it disavows the notion that the body, or belonging to a gender, or desire and sexuality for that matter, can be the *locus* of resistance to technologically mediated power-knowledge relations. The animacy upon which rests the former in the age of biopolitics comprise the entire corporeal prime matter in all its levels, vegetative, animal, relational, and projects itself in the so called post-liberatory politics in which is at stake, not anymore the definition and the practice of rights, liberties and guarantees of classical Enlightened politics, but the pursuit of experimental ways of

life, as in the case of technoperformative counter-sexuality. Technophilic experimental life operating at the level of morphological liberty, bears, notwithstanding, decisive epistemopolitical implications.

**Keywords:** contrasexuality, morphological freedom, interindividual relationships.

O atual campo que interseta tecnociência, corpo, gênero e identidade é imensamente devedor da conceitualização foucauldiana do dispositivo, de que Deleuze dirá ser um “um conjunto multilinear”, de tal modo que “as três grandes instâncias que Foucault distinguirá sucessivamente, Saber, Poder e Subjetividade, de modo nenhum têm contornos de uma vez por todas, antes são cadeias de variáveis que se arrancam umas às outras” (Deleuze, 1989, p. 185)<sup>1</sup>. Ora, Foucault só define o dispositivo quando instado a isso na entrevista intitulada “Le jeu de Michel Foucault”, onde se lê que:

Aquilo que tento abranger sob este nome é, em primeiro lugar, um conjunto resolutamente heterogêneo que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma: o dito, bem assim como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar, [...] entre estes elementos, discursivos ou não, há como que um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem, também elas, ser muito diferentes. Em terceiro lugar, [...] dispositivo tem [...] uma função estratégica dominante. (Foucault, 1994, p. 299)

Se a reticularidade (o que faz de Foucault um precursor *avant la lettre* na atual reflexão sobre o digital) e a função estratégica do dispositivo são literalmente afirmadas pelo próprio Foucault, mais difícil será sintetizar o jogo da sua dinâmica interna numa palavra tão evidente e clara. Para além das três componentes essenciais do dispositivo – materialidades, práticas discursivas e práticas não discursivas – que descentram o anterior privilégio atribuído na arqueologia ao discurso (Rabinow, 2003, p. 51) notório na definição foucauldiana de *episteme* (Rabinow, 2003, p. 53), aquilo que, com o tempo, se veio a ter como certo é a portentosa produtividade do dispositivo, o seu caráter constitutivamente *ontotecnológico*. De resto ele foi imediatamente notado por Dreyfus e Rabinow (1983), quando procedem a uma esclarecedora síntese, segundo a qual o dispositivo foucauldiano faz luz sobre a produção do indivíduo como objeto e como sujeito no seio de relações de saber-poder.

Só mais recentemente, no entanto, é que se tem dado a devida importância ao papel determinante de Foucault para o esclarecimento da tecnologização contemporânea dos processos de subjetivação. Com a afirmação que o “‘dispositivo’ é um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault” (Agamben, 2006, p. 5), que não apenas uma das temáticas por ele abordadas, Giorgio Agamben dá por adquirido que:

O termo dispositivo denomina aquilo no qual e por intermédio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem qualquer fundamento no ser. Por isso é que os dispositivos devem

---

<sup>1</sup> A tradução de todos os textos citados, cujas referências estiverem em outro idioma, foram feitas pelo autor

sempre implicar um processo de subjetivação, devem, isto é, produzir o seu próprio sujeito. (Agamben, 2006, p. 19)

Sendo aquilo que, na estratégia foucauldiana, toma o lugar dos universais como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder, como justamente nota Agamben, o dispositivo consubstancia a tomada de posição, por Foucault, quanto ao problema decisivo da relação entre os indivíduos como seres vivos e o meio histórico, entendendo por esse termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras, nos quais se concretizam as relações de poder. Agamben conclui que temos assim duas grandes classes, os seres vivos e os dispositivos e, entre eles um terceiro, os sujeitos, os quais resultam “da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os seres vivos e os dispositivos” (Agamben, 2006, p. 22). Tendo já em conta a irradiação teórica e política do dispositivo foucauldiano é que Agamben o pôde redefinir de uma maneira que, de fato, abrange tudo quanto com ele se foi podendo fazer:

Generalizando ulteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucauldianos, chamarei dispositivo literalmente a qualquer coisa que de algum modo possua a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, pois, as prisões, os manicómios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja ligação ao poder é em certo sentido evidente, mas também a pena, a escrita, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os celulares e – porque não – a própria linguagem, que é talvez o mais antigo dos dispositivos. (Agamben, 2006, pp. 21-22)

Agamben valida ainda mais universalmente a ideia de dispositivo, que faz enraizar no próprio processo de hominização, numa linha devedora daquilo a que Jakob Uexküll, primeiro, e Martin Heidegger, depois, chamaram o círculo receptor-desinibidor que opera a cisão do ser vivo dentro de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente. É essa interrupção, prossegue Agamben, que produz o “Aberto”, a possibilidade de construir um mundo, bem como, e de imediato, a concomitante possibilidade dos dispositivos que povoam o “Aberto” com instrumentos, objetos e tecnologias de toda a espécie (Agamben, 2002, p. 25). Ao desocultar ao nosso olhar a disponibilidade de todas as coisas na direção por si indicada, a técnica surge para nós como grelha de inteligibilidade do mundo e do próprio homem, depois de, ao longo da história, este já se ter autocompreendido miticamente, religiosamente e cientificamente a partir da disposição do mundo, como lapidarmente esclarece Umberto Galimberti:

[...] na *disposição do mundo* e não na *instrumentalidade* vai individuada a essência da técnica. E isto significa que a técnica, na sua acepção moderna, já não é *ciência aplicada*, mas

*horizonte* no interior do qual até a ciência pura encontra a condição e a destinação do seu indagar. Somente se se compreender que a técnica moderna, após ter substituído o domínio (*signoria*) do homem pelo próprio domínio, é que se postou como condição da interpretação do homem e do mundo. (Galimberti, 2000, p. 353)

Acedemos assim a um cabal entendimento do papel dela na determinação dos móveis humanos como dos próprios sujeitos que os conceitualizam. Neste sentido, ao construir um mundo, o homem constrói-se a si mesmo (Galimberti, 2000, p. 178) num processo que não pode ser subsumido pela fórmula subjetivista segundo a qual se trata de devolver ao homem o poder de dispor dos produtos da sua atividade autônoma da qual ele se estranhou ou alienou, extrinsecando-se da ação de que depende a própria subjetividade. Pelo contrário, as coisas, investidas pela ação, assumem um significado cuja interiorização constitui o que chamamos de subjetividade e de que a psicologia não pode dar conta, considerando-a como objeto dado originariamente e desconhecendo a dinâmica da sua formação, pois não há sentido ou significado que ceda o seu segredo lá de onde foi apagada a sua gênese (Galimberti, 2000, pp. 177-180). Com a sua noção de figuração, Donna Haraway fornece-nos, por sua vez, uma conceitualização se possível ainda mais precisa da técnica como moldura interpretativa que enforma a própria experiência:

As figurações são imagens performativas que podem ser habitadas. Verbais ou visuais, as figurações podem ser mapas condensados de mundos contestáveis. Toda a linguagem, incluindo a matemática, é figurativa isto é, feita de tropos, cheia de saliências que nos obrigam a esquivar-nos da mentalidade literal. Destaco a figuração para tornar explícita a qualidade de tropo de todos os processos materiais-semióticos, especialmente os da tecnociência. Pense-se, por exemplo, num pequeno conjunto de objetos nos quais as vidas e os mundos se acham incorporados – *chip*, gene, semente, feto, base de dados, bomba, raça, cérebro, ecossistema. [...] O *chip*, a semente, ou o gene são simultaneamente literais e figurativos. Habitamos e somos habitados por essas figuras que mapeiam universos de conhecimento, prática e poder. (Haraway, 1997, p. 11)

Ao jogar luz sobre os processos de “*assujettissement*” (Foucault, 2013), a reflexão foucauldiana sobre o dispositivo, embora possa causar a impressão que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência, ao ponto de poder ser cancelada ou superada, quando realmente, como bem esclarece Agamben, ela passa por “uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascarada que sempre acompanhou toda a identidade pessoal” (Agamben, 2006, p. 23). *Et pour cause*, aqui radica, precisamente, o fascínio irresistível que desde muito cedo teve a reflexão foucauldiana sobre o dispositivo para todas as áreas, tanto acadêmicas como político-sociais, em que são centrais as identidades (étnicas, de gênero, sexuais etc.) subjugadas, estigmatizadas ou deterioradas, ontologicamente “impugnadas” ou “postas-em-causa”. E logo, para a denúncia

epistemopolítica da hetero-construção compulsória que as naturaliza e essencializa, e bem assim para os projetos emancipatórios de ressignificação e ressubjetivação de identidades abjetas, ou a exploração experimental de neoidentidades pós-naturalistas e pós-essencialistas (que não exatamente pós-identitárias, como crê um muito vulgar equívoco). Exemplo paradigmático desta *démarche* é a teoria *queer* que parte da análise do *assujettissement* foucauldiano como subjetivação que sujeita:

O poder opera, para Foucault, na constituição da própria materialidade do sujeito, no princípio que simultaneamente forma e regula o “sujeito” da subjetivação [...] A “materialidade” designa um certo efeito de poder ou, antes, é poder nos seus efeitos formativos ou constitutivos. (Butler, 1993, p. 34)

Finalmente, Agamben formula a ideia de “uso dos corpos” (Agamben, 2016, pp. 1093 e segs.), que se nos afigura fundamental para entendermos o horizonte, por assim dizer, generalizadamente “antropofágico” das relações interindividuais, de consumo indiscriminado de tudo e todos por todos, que tem constituído chão fértil para o desenvolvimento de um pertinente caudal de análises acerca das afeções no mundo contemporâneo. Explica ele que o sintagma “uso do corpo” representa um ponto de indistinção entre o corpo próprio e o do outro, que ele começa por perscrutar na comparação entre o escravo e o utensílio feito por aquele mesmo Aristóteles do qual a modernidade parece ter-se distanciado radicalmente, como assinalava Foucault. Mediada pela relação “desnaturada” entre os seres humanos, a troca orgânica é transformada pela escravatura numa relação do corpo do senhor com a natureza que é mediada pela relação de troca orgânica do corpo do escravo com a natureza. Ora, para Aristóteles, o escravo não passava de um *organon praktikon kai choriston*, uma espécie de autômato, um instrumento animado, um órgão que é parte integrante do seu possuidor, pelo que a relação entre senhor e escravo pertence ao domínio da *oikonomia*, o governo, estritamente privado, da casa. Daí que o usufruto pleno do corpo do escravo, onde se incluíam evidentemente as relações sexuais com os amos, as quais em nada eram percebidas como um abuso. A lenta transformação deste quadro legado pela Antiguidade à posterior história europeia – da sociedade, da cultura e da técnica, de cuja natureza alterada deu conta a muito influente análise heideggeriana – passou por mudanças decisivas, a começar por uma mutação conceitual empreendida pelos teólogos medievais que se abalançaram a inscrever o instrumento no interior da categoria da quádrupla causalidade aristotélica, acrescentando às causas material, formal, eficiente e final uma quinta causa, a causa instrumental. Formulada na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino em dúvida que Heidegger não ignorava, como repara Agamben:

[...] a descoberta da causa instrumental constitui a primeira tentativa de dar uma figura conceitual à tecnologia. Ao passo que, para o homem da Antiguidade, o instrumento se anula no *ergon* que produz, tal como o trabalho desaparece no seu resultado, a operação do utensílio cinde-se doravante num fim próprio e numa finalidade extrínseca, deixando assim emergir a esfera de uma instrumentalidade que se pode aplicar seja a que fim for. O espaço da técnica abre-se então como a dimensão de uma medialidade e de uma disponibilidade ilimitadas, porque, ao mesmo tempo que se mantém em relação com a sua ação, o instrumento tornou-se aqui autônomo relativamente a ela e pode-se referir seja a que finalidade extrínseca for. (Agamben, 2016, p. 1138)

Efetivamente, é em tudo e por tudo plausível que haja no instrumento técnico algo mais do que a simples “serviçalidade” e que esta não coincida, como pensava Heidegger, com um novo e decisivo desvelamento-velamento epocal do ser, mas antes com uma transformação do uso dos corpos e dos objetos, cujo paradigma originário deve ser procurado no “instrumento animado” que é o escravo, ou seja, no homem que, ao empregar o seu corpo, é na realidade empregado por outrem. Neste sentido, a mutação na natureza da *tekne* terá remontado à conceitualização medieval da causa instrumental, bem antes, portanto, da emergência da moderna *Gestell* heideggeriana, que de alguma maneira se apresenta então como condição de possibilidade da tecnociência disponibilizadora e mobilizadora moderna, no sentido que lhe deram, respetivamente Heidegger e Ernst Jünger: “*A técnica é a dimensão que se abre quando a operação do instrumento se tornou autónoma e, ao mesmo tempo, se cindiu em duas operações distintas e ligadas*” (Agamben, 2016, p. 1139). E podemos interrogar-nos se não há entre a técnica moderna e a escravatura um laço mais essencial do que a sua finalidade produtiva comum, tendo nomeadamente em atenção que a máquina se apresenta desde o início como a realização do paradigma do instrumento animado, de que o escravo tinha fornecido o modelo originário, e que ambos se propõem libertar o homem da necessidade para lhe assegurar o acesso à sua dimensão mais própria, a vida política, como prescrevia Aristóteles nos tempos em que a *polis* era o paradigma político do Ocidente. A simetria entre o escravo e a máquina diria pois respeito à consumação da antropogénese, o devir plenamente humano do homem vivo, mas tal implica uma nova simetria em relação à vida nua que, ao situar-se no limiar entre a *zoê* e o *bios*, entre *physis* e *nomos*, permite, pela sua própria exclusão inclusiva, a vida política. Neste sentido, a escravatura está para o homem antigo como a técnica para o homem moderno, uma e outra, tal como a vida nua, guardam o limiar que permite aceder à condição verdadeiramente humana, e uma e outra se mostraram inadequadas ao seu objetivo, com a solução moderna a revelar-se não menos inumana que a solução antiga. O que está em causa no “utensílio humano” não é apenas a emancipação em relação ao trabalho, mas o paradigma de uma outra atividade humana e de uma outra relação com o corpo vivo à qual, na falta de melhor nome, Agamben chama “uso do corpo”: “E se a hipótese de um laço

constitutivo entre a escravatura e a técnica está correta, não é de espantar que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha acabado por produzir uma forma de escravatura nova e sem exemplo” (Agamben, 2016, p. 1144).

Na verdade, há uma profunda solidariedade e congenialidade entre este tipo de distanciamento relativamente à ideia de serviçalidade do corpo – não *possuímos* um corpo, *somos* um corpo – e a linhagem de revisão da concepção marxista de economia política em que avultam Pierre Klossowski e Jean-François Lyotard e que Foucault absorve. Dessa revisão resulta o essencial da noção de economia libidinal (que, é certo, Foucault nunca nomeia) que envolve a circulação mercantil da totalidade das afecções, que já não é somente a força de trabalho marxiana. Considerem-se, a este respeito, os casos do tráfico de seres humanos, que comporta tanto a exploração laboral como a exploração sexual, ou ainda do narcotráfico com todos os fenômenos conexos, os quais constituem tão-só pontas do icebergue da rentabilização econômica generalizada e maciça do complexo de afecções dos indivíduos, sociotecnicamente potenciada e na qual as tecnologias da comunicação e a cibercultura, no seu lado negro, desempenham papel nada negligenciável: “o facto é que na base do processo não está a necessidade, mas o desejo. O aparato determina a intencionalidade individual de maneira que não são só as alienações, mas também e sobretudo as gratificações e o reconhecimento” (Ferraris, 2018, p. 109). A totalidade do corpo transformou-se em matéria-prima libidinal inteiramente mercantilizável, processável e consumível, deixando a perder de vista o que renunciava a *Gestell* heideggeriana, e que tem de entender-se contra o pano-de-fundo do extrativismo omnipresente e generalizado que põe em causa a sustentabilidade, não só econômica, mas dos sistemas vivos e não vivos planetários. Consumimo-nos uns aos outros numa antropofagia omnipresente que nada tem a ver com os rituais arcaicos das sociedades originárias num horizonte de recuo do impulso emancipatório herdado do Iluminismo e decisivamente intensificando a partir do pós-Segunda Guerra Mundial, nomeadamente nos países ocidentais que foram o seu berço. Claude Lévi-Strauss (2018) tinha mais razão do que (se) podia imaginar quando afirmava que somos todos canibais, contrariando a ideia de evolução civilizacional linear que nos teria tornado essencialmente estranhos e distantes relativamente às sociedades originárias. O antropólogo atentava então, em particular, em tecnologias biomédicas como as transfusões de sangue e os transplantes de órgãos, mas não só aquelas foram muito mais longe desde esse tempo, como é hoje um adquirido que, a todos os níveis, os corpos são, mais do que sempre foram, matéria-prima inteiramente mercantilizável, processável e consumível, deixando a perder de vista o que disforicamente temiam, a *Gestell* heideggeriana e a mobilização total jungeriana. Em contrapartida, é patente a tecnofilia das práticas



de uso dos corpos, quer do lado dos projetos biopolíticos e tecnocráticos de *experimental life*, quer do lado dos projetos emancipatórios de ressubjetivação e de liberdade morfológica (Cascais, 2021). A muito insistente atenção que doravante devotamos ao uso dos corpos que somos, concentra-se, sem dúvida, na exploração das suas possibilidades, tecnicamente mediadas, mas também nas evidentes tensões em que se movem e nas perplexidades que geram.

Compreende-se assim que Foucault tenha sido pioneiro na denúncia da produção biopolítica de sexualidade, pondo em causa o desejo como *locus* da resistência e motor do impulso emancipatório:

É da instância do sexo que precisamos de nos libertar se, por uma viragem tática dos diversos mecanismos da sexualidade, pretendermos utilizar, contra os ataques do poder, os corpos, os prazeres, os saberes, na sua multiplicidade e na sua possibilidade de resistência. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres. (Foucault, 1977, pp. 161-162)

A epistemologia política – uma epistemopolítica, nos termos de Sam Bourcier – que cruza corpo e tecnologia, sexualidade e gênero, parte dos adquiridos da superação da serviçalidade do corpo e da crítica da instrumentalidade da técnica, mas tanto mostra, por vezes, aquela clara consciência da indistinção biopolítica apontada por Agamben, como, noutras vezes, cai nas armadilhas dela. Ora, serviçalidade e instrumentalidade são precisamente o que está em causa na reconceitualização da prótese, que constituiu um eixo fundamental da assumpção da técnica como operador central dos processos de ressubjetivação emancipadora no campo da sexualidade e do gênero.

A visão da serviçalidade da técnica foi sendo igualmente posta em causa por outras vias, da antropologia à filosofia da técnica e das ciências da comunicação aos estudos culturais, de gênero e *queer*, produzindo efeitos críticos que são profundamente solidários das conclusões a que chega Agamben. Em múltiplos âmbitos e de multímodas formas, mas todos convergindo num mesmo sentido, da paleontologia de André Leroi-Gourhan à individuação de Gilbert Simondon e às mnemotécnicas de Bernard Stiegler, da crítica da mediologia de Marshall McLuhan a Lev Manovich e da remediação de Jay Bolter / Richard Grusin à arqueologia dos media de Vilém Flusser, do dispositivo de Michel Foucault ao rizoma de Gilles Deleuze/Félix Guattari e ao desconstrucionismo de Jacques Derrida, do inumano de Jean-François Lyotard a Giorgio Agamben, a Friedrich Kittler e a Jean-Luc Nancy, o que foi sendo progressivamente abandonado foi o entendimento meramente instrumental da técnica e a concepção matricial de técnica como projeção orgânica, *i.e.*, prótese, dos membros e funções do corpo humano que vinha dos tempos do pioneiro da filosofia da técnica Ernst

Kapp. Se o caudal de literatura que tem naqueles autores as suas referências seminais demonstrou que a técnica é constitutiva da antropogênese, que a linguagem só pode ser considerada uma semiotécnica e a técnica como também ela produtora de simbólico, áreas de reflexão mais recente puseram em causa formas ainda mais particulares e concretas da concepção protésica de técnica, de tal modo que, com Arthur Bradley, se pode falar de uma tecnicidade originária: “Ao princípio era a técnica”. E, da mesma forma: “É agora generalizadamente aceite que esta familiar história da evolução da vida é também, num ou noutro sentido, uma história da evolução da tecnologia” (Bradley, 2011, p. 1). Bradley passa em revista os contributos sucessivos de Marx, Freud, Heidegger, Derrida e Stiegler (chamando à colação um sem-número de outros menores) para o estabelecimento definitivo da ideia de tecnicidade originária, fazendo notar também as imprecisões, recuos e ambiguidades de cada um em relação a ela – que arriscam reduzi-la a não mais do que uma antropologia não essencialista (Bradley, 2011, p. 38) – a partir dos seus posicionamentos respectivos, primeiro, em relação à herança do pensamento fundador platónico e aristotélico sobre a *techne* e, segundo, em relação ao modo como a (tecno)ciência moderna rompe com essa herança da filosofia grega, a cujo respeito recorda o que hoje todos sabemos:

[...] a invenção desta nova disciplina chamada “ciência” exigiu igualmente a invenção de um novo *objeto* de estudo científico chamado “natureza” que é radicalmente diferente, quer da *physis* grega, quer da *natura* romana, quer ainda do *ens creatum* cristão: aquilo que a ciência chama “natureza” é pura matéria, inerte, uniforme, sujeita a leis mecânicas imanentes (ao invés dos fins teleológicos de Aristóteles) que são previsíveis, determináveis e mesmo manipuláveis pela análise científica racional. (Bradley, 2011, p. 6)

Nesta conformidade, Bradley conclui que as teorias contemporâneas da tecnicidade originária revelam

[...] que a tecnologia é já sempre contaminante *physis*, anamnese, consciência, ipseidade ou o mundo vivo em geral [...] que a tecnicidade originária problematiza uma certa ideia metafísica de *origem*: inteira, simples, natural, indivisível e plenitudinária. [...] que a tecnicidade originária destrói a ideia tradicional de *tecnologia*: inerte, instrumental, um *positum* empírico ou material. (Bradley, 2011, p. 14)

Finalmente, a tecnicidade originária, enquanto condição técnica do próprio *anthropos*, abre a uma teoria crítica pós-humanista, desmultiplicada em correntes por vezes incomensuráveis, mas que começa por exprimir-se através do tropo de que nunca fomos humanos, mas sempre assombrados e possuídos pelo pós-humano, pondo antes de tudo em causa o dualismo cartesiano entre ente e corpo, *res cogitans* e *res extensa*. Não sem razão, Bradley faz notar que o pós-humanismo não deixa de ter

por premissa uma epistemologia iluminista, bem como a sua crítica materialista do humanismo liberal também persegue um modelo político iluminista clássico, na medida em que pressupõe políticas da identidade, por mais radicalizadas que sejam, reconhecivelmente liberais, nas quais a emancipação é operada por agentes autônomos autoidentificados, autolegiferantes e autorrealizadores, na ausência de qualquer *nomos* natural ou divino pré-existente. Mais, este pós-humanismo tende a deslocar-se, de um exercício de consciencialização da nossa condição de incorporação técnica, da base para o topo, para uma autêntica prescrição, normativa portanto, de transformação imposta do topo para a base. E pergunta-se Bradley (2011, p. 156): “Até que ponto, então, terá sucesso a filosofia do inumanismo a expurgar o resíduo antropocêntrico que ainda se pode achar no trans-humanismo e no pós-humanismo?”. Ceticamente ou precavidamente, conforme a perspectiva em que o analisemos, Bradley opta por concluir que, de fato, a leitura pós-humanista da tecnicidade originária acaba frequentemente por produzir pouco mais do que uma nova antropologia não essencialista:

[...] a dobra orgânico-inorgânico da tecnicidade originária é ela própria reduplicada de maneira a tornar-se no fundamento de uma antropologia nova, ainda que aporética. Tal se revela ser, sugeri eu, o irónico destino de uma boa parte da filosofia continental da técnica; aquilo que deveria virar de dentro para fora o *anthropos* – ao mostrar como, até mesmo na sua própria ipseidade autorreferencial, o estar constitutivamente aberto ao seu exterior fático e inorgânico – é ele mesmo internalizado, antropologizado, humanizado. (Bradley, 2011, p. 162)

E termina, uma vez mais, com uma interrogação genérica: “E se o futuro da tecnicidade originária, fosse menos a morte do humano, da consciência ou da vida do que da coisa que obstinada, ideal e humanamente persistimos em chamar ‘técnica’?” (Bradley, 2011, p. 164). A tecnicidade originária implica que nem corpo, nem linguagem escapam à disponibilidade de todas as coisas na direção indicada pela técnica, pelo que esta não se apresenta já como manipulação externa do mundo por um sujeito soberano, mas que a técnica surge para nós como grelha de inteligibilidade do mundo e do próprio homem, depois de, ao longo da história, este já se ter autocompreendido miticamente, religiosamente e cientificamente a partir da disposição do mundo.

Mas é Donna Haraway que figura como referência originária nesta história – a história da tecnoperformatividade emancipadora – com o seu célebre Manifesto Ciborgue, com o qual pretende ir para além da biopolítica de Foucault, que considera ser uma premonição flácida da política do ciborgue que se posiciona no interior do feminismo, mas se pode repercutir para lá dele. Organismo cibernético, híbrido de máquina e organismo, simultaneamente uma criatura com realidade social e uma criatura de ficção, o ciborgue resulta de três violações de fronteira cruciais, entre animalidade e humanidade, entre o organismo animal-humano e a máquina e entre o físico e o não físico. O que

Haraway propõe é o sonho de uma heteroglossia que recusa qualquer metafísica anticidência ou demonologia da técnica:

A máquina não é um “objeto” passível de ser animado, adorado e dominado. A máquina somos nós, os nossos processos, um aspecto da nossa corporização. Podemos ser responsáveis pelas máquinas; *elas* não nos dominam nem nos ameaçam. Somos responsáveis pelos limites; nós somos eles. [...] Os ciborgues poderiam considerar mais seriamente o aspecto parcial, fluido, do sexo e da incorporação sexual. O gênero poderia não ser, afinal, a identidade global, mesmo se possui considerável fôlego e penetração histórica. (Haraway, 2002, p. 248)

Muito longe da concepção protésica de técnica, os ciborgues têm a ver com a regeneração e a reconstituição e desconfiam da matriz reprodutiva e do fenômeno do nascimento. Acompanhando um processo, tecnologicamente assistido, que vai da a pílula anticoncepcional à fertilização *in vitro* e que possibilitou que se passasse da sexualidade com procriação à sexualidade sem procriação e desta à procriação sem sexualidade, Haraway deposita esperança na utopia ciberfeminista de um mundo monstruoso sem gênero, o que “tanto significa construir como destruir máquinas, identidades, categorias, relações, histórias de espaço. Embora ambos estejam presos na dança em espiral, eu preferiria ser um ciborgue do que uma deusa” (Haraway, 1991, p. 181). No mesmo sentido vai Allucquère Roseanne Stone (Sandy Stone), no seu *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto* (2014), no qual faz a defesa de um transfeminismo contra a rejeição da transexualidade por algumas feministas:

No caso do transexual, as variedades de gênero performativo, vistas contra um corpo generizado culturalmente inteligível, o qual é, ele próprio, uma violência textual medicamente constituída, dão origem a novas e imprevisíveis dissonâncias que implicam espectros inteiros de desejo. No transexual encarado como texto, podemos encontrar o potencial para mapear o corpo refigurado sobre o discurso de gênero convencional e derruí-lo por essa via, tirando vantagens das dissonâncias criadas por essa justaposição de forma a fragmentar e reconstituir os elementos de gênero em novas e inesperadas geometrias. [...] De maneira a trazer para primeiro plano a prática de inscrição e leitura que faz parte desta deliberada invocação da dissonância, sugiro que se constituam os transexuais, não como uma classe ou um problemático “terceiro gênero”, mas antes como um gênero literário – um conjunto de textos incorporados cujo potencial de produtiva derruição das sexualidades estruturadas e espectros de desejo ainda está por explorar. [...] As derruições dos velhos padrões de desejo implicadas pelas múltiplas dissonâncias do corpo transexual produzem, não uma alteridade irreduzível, mas uma miríade de alteridades, cujas imprevisíveis justaposições são portadoras daquilo que Donna Haraway chamou as promessas de monstros – fisicalidades de figuras em constante mutação e terreno que excede a moldura de toda a representação possível. [...] A essência da transexualidade está na ação da passagem a outra coisa. [...] começar a reescrevermo-nos a nós mesmos sobre os discursos pelos quais fomos escritos – efetivamente, então, tornarmos-nos [...] pós-transexuais. (Stone, 2014, p. 16)

À luz deste programa de verdadeira transexualização ou transgenerização generalizada, Stone nota que os computadores começaram por ser vistos como um utensílagem bastante tosca da vontade humana que podiam prolongar física e conceitualmente as capacidades humanas no preciso sentido do grego *prosthénos*, extensão, prótese, mas que entretanto se tornaram ferramentas fundamentais para a ressubjetivação dos indivíduos. O advento da internet consumou, pois, a mudança de paradigma dos computadores como ferramentas para um paradigma dos computadores como *arenas de experimentação social*. Assim, se considerarmos as relações – interações, separações e fusões – entre os corpos e os sujeitos (*selves*), na perspectiva de uma análise da história de um conjunto de práticas como são as tecnologias da comunicação (telégrafo, telefone, rádio, televisão, fax, redes informáticas, jogos de computador, etc.) que medeiam aquelas relações, fácil nos será verificar que os espaços sociais e os grupos sociais por elas criados não se limitam a emergir como meros concomitantes da tecnologia. Pelo contrário, os corpos e os sujeitos são estabilizados pelas tecnologias da comunicação em campos de poder, que, eles, mutantes e instáveis, são agenciados por três tipos de dispositivo: um dispositivo de produção de comunidade mediado por tecnologias de comunicação que se constituem como aquilo que Michel Foucault denominou tecnologias do eu e das relações entre os eus; um dispositivo de produção do corpo, através de tecnologias de mediação da inteligibilidade cultural dos substratos biológicos dos indivíduos que autenticam legalmente a ação política; e interfaces compostas por tecnologias de mediação entre os corpos e os eus que podem ou não encontrar-se em proximidade física (Stone, 1995, p. 89). Arenas de experiência e experimentação social, eles não só propiciam como intervêm ativamente nos processos de ressubjetivação por via da capacidade de autoafecção dos próprios utilizadores que, ao fim e ao cabo, não são simples utilizadores incólumes à utilização:

A comunicação protética e as coisas por ela criadas, concretamente o *software* recreativo interativo, a Internet, o ciberespaço e a realidade virtual, não são uma questão de quotas de mercado ou sequer de conteúdo. Num sentido fundamentalmente McLuhanesco, estas coisas fazem parte de nós. Tal como com todos os discursos poderosos, a sua simples existência molda-nos. Visto que, num sentido profundo, eles são linguagens, é difícil *ver* o que fazem, porque aquilo que fazem é estruturar a visão. Eles agem sobre os sistemas – sociais, culturais, neurológicos – por meio dos quais produzimos sentido. As suas mensagens implícitas transformam-nos. (Stone, 1995, pp. 167-168)

É precisamente isto que faz reconhecer a Ferraris de maneira sintética e lapidar que “A Web é, portanto, um sistema performativo, e não puramente descritivo, e isto explica que mudou a nossa vida muito mais do que os meios de comunicação de massa” (Ferraris, 2018, p. 79). Os meios que

macluhaneanamente são mensagens transformam-nos contudo num sentido que, e nisto não podemos deixar de concordar com Stone, nada tem de desejável:

A silenciosa morte que sobrevém quando perdemos a nossa presença nos discursos que moldam as nossas vidas, quando deixamos de falar e passamos a ser falados – isto é, quando não somos nós, mas a nossa cultura, a falar pelas nossas bocas – eis o que para mim é o mais assustador. (Stone, 1995, p. 167)

Mas pode não o ser tanto para as mais jovens gerações que não fizeram a experiência de um mundo anterior à cibercultura, como aponta Andrew Ross, que finamente intuiu a mudança na relação da atividade contracultural relativa à tecnologia consistente na substituição de uma tecnocultura baseada no *software* e organizada à volta da diabolização de estruturas de *hardware* abjetas por uma cultura dissidente organizada à volta de princípios libertários marginalizados respeitantes ao livre acesso à informação e à comunicação. Diz ele que muita da cultura dos anos 1960 se formou à volta de uma *tecnologia do folclore* (um amontoado de ideias, valores e estruturas sociais pré-industrialistas, ruralistas, orientalistas e antitécnicas), ao passo que as contraculturas cibernéticas se organizam a partir dos anos noventa do século XX se formam à volta do *folclore da tecnologia* (as proezas míticas da sobrevivência e da resistência num mundo de ambientes virtuais e corpos pós-humanos pletórico de dados, profundamente influenciado pelo imaginário da ficção científica). Pela parte que lhe toca, o ativismo cibernético não pode assim deixar de confiar numa política da identidade muito mais encoberta do que o era a da política cultural dos anos 1960, visto que o acesso a sistemas fechados requer a discrição e a dissimulação de uma simples autenticação de uma assinatura ou de um pseudónimo, que não a identificação de uma pessoa real e vigiável, mas mesmo isto se encontra ameaçado pelo progresso dos sistemas biométricos e biossensíveis de autenticação por assinatura biológica (Ross, 1991, p. 120). Além disso, a definição restritiva de *hacking* pode ser alargada, enquanto prática cultural, a toda a casta de analistas de sistemas, designers, programadores e operadores, independentemente de quão imperitos possam ser, capazes de interromper, perturbar e redirecionar o plácido fluxo de comunicações estruturadas que dita as posições respetivas nas redes sociais de troca; isto não significa dar uma definição universal do agenciamento que é o *hacking*. Existem muitos agentes sociais que depositam as suas esperanças da requalificação (*reskilling*) tecnológica para quem a sabotagem da racionalidade comunicacional é de pouca utilidade e mais apropriada uma definição reconstrutiva do *hacking*, de preferência a desconstrutiva, e cuja tecnoliteracia desempenha um papel decisivo na luta contra a automação e a desqualificação (*deskilling*) (Ross, 1991, p. 124).

Um verdadeiro caudal de literatura, sobretudo nas áreas dos estudos dos *media*, nos estudos culturais e nos estudos *queer* e de gênero têm muito produtivamente cruzado as tecnologias da informação e da comunicação com os processos de produção de subjetividades em tempos de omnipresença das redes digitais e da cibercultura no mundo contemporâneo, um cruzamento que pressupõe inevitavelmente uma muito avançada crise da concepção de técnica como prótese. Da *crip theory* veio o contributo que faltava para completar o questionamento da concepção protésica da técnica. A *crip theory* procede a uma crítica do modelo biomédico essencialista da deficiência que a trata essencialmente como falta ou uma restrição, incapacidade, lesão, défice, deformidade desviante relativamente à normalidade, a ser corrigida com uma prótese que de algum modo mecanicamente repara, restaura, repõe ou substitui uma função orgânica comprometida ou uma capacidade perdida de forma por assim dizer “capacitista”, mas que mantém ou até agrava os efeitos sociais e culturais discriminatórios, excludente e, em última análise, aviltantes da pessoa deficiente. A contraposição de um modelo biomédico essencialista por um modelo social construcionista da deficiência, obriga-nos, em consonância, a levar mais longe a reflexão crítica:

A mudança requer não apenas que se repense o modo como entendemos a “deficiência”, mas também o modo como reconceitualizamos a “cura”. [...] Se principiarmos por compreender que a deficiência é em larga medida socialmente construída, então a cura, e os valores por ela incorporados, têm de ser entendidos como igualmente construídos. (Cheu, 2011, p. 209)

Significa isto que a *crip theory* ousa um “gesto potencialmente radical de exhibir o caráter discursivo dos corpos e das identidades ao aceitar o ‘natural’ como ‘artificial’” (Kuppers, 2011, p. 195) que incapacita a redução anatômica da deficiência, tal como a teoria *queer* desconstrói (“queeriza”) a redução anatômica da diferença sexual, rigorosamente opositiva e binária, que explicaria a sexualidade de forma heteronormativa pela atração dos contrários que faria com que um sexo busque complementar com o outro aquilo que lhe falta naturalmente no próprio. A exemplo da desnaturalização e desessencialização da sexualidade na teoria *queer*, com a *crip theory*: “O natural transforma-se numa pose, num artifício, num estilo; transpõe-se para o mundo dos simulacros. Tal como a ‘besta do rock’ é uma performance, e não uma expressão ‘natural’ de impositiva masculinidade, o ‘natural’ do corpo deficiente torna-se problemático” (Kuppers, 2011, p. 193). Melhor, e partindo do princípio que “(a)s instituições que na nossa cultura produzem e garantem uma identidade heterossexual também garantem uma identidade não deficiente (*able-bodied*)” (McRuer, 2006, p. 151), a *crip theory* empreende uma teorização conjunta da construção da “*able-bodiedness*” compulsória e da heterossexualidade compulsória e respectivas relações e enquadramento:

A heterossexualidade compulsória está entrelaçada com a *able-bodiedness* compulsória; ambos os sistemas laboram no sentido de reproduzir o corpo capaz e a heterossexualidade. Mas precisamente porque estes sistemas dependem de uma existência *queer*/deficiente que nunca realmente pode ser contida, a hegemonia da heterossexualidade não deficiente (*able-bodied*) encontra-se sempre na iminência de colapsar. [...] Eu defenderia que a *crip theory* [...] pode permanentemente invocar, de maneira a intensificar a crise, as desadequadas soluções que nos são oferecidas pela heterossexualidade compulsória e pela não deficiência compulsória. E em contraste com uma cultura não deficiente que veicula a promessa de um ideal substantivo (mas paradoxalmente furtivo), a *crip theory* resistiria a delimitar os tipos de corpos e de capacidades que são aceitáveis e aqueles que podem trazer consigo a mudança. (McRuer, 2006, p. 31)

Tal como o *self* heterossexual composto, a identidade não deficiente deriva de um conjunto de traços díspares que se supõem organizados segundo um padrão, uma unidade coerente e uniforme, o que leva McRuer a parafrasear Eve Kosofsky Sedgwick quando caracteriza a performatividade *queer*, para concluir que:

Se o alinhamento de todos estes traços assegura o *self* não deficiente [*able-bodied*] composto, então – seguindo Sedgwick acerca da queeridade – poder-se-ia dizer que a deficiência se refere à matriz aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido sempre que os elementos constituintes do funcionamento corporal, mental ou comportamental não são de molde (ou não conseguem ser de molde) a significar monoliticamente. (§) Facilmente se poderia concluir destas circunstâncias que somos todos deficientes/*queer*, uma vez que todos nós (em algum ponto ou em algum grau – ou algum grau e *muitos* pontos) habitamos corpos compostos que existem previamente ao alinhamento bem-sucedido de todos estes traços. Pretendo ao mesmo tempo resistir a e adiantar esta conclusão. (McRuer, 2006, pp. 156-157)

Este entendimento da experiência da sexualidade deficiente como algo de não abjeto põe a nu os pressupostos impensados respeitantes à normalidade física que determina o valor atribuído a algumas práticas sexuais em detrimento de outras, desse modo possibilitando o reconhecimento de padrões de abuso e de vitimização de que são objeto outras minorias estigmatizadas. Uma vez que o tipo específico da construção social das propriedades físicas e mentais do corpo como defeitos inferiorizadores é integral para os requisitos simbólicos da opressão em geral. Tobin Siebers prefere a ideia de cultura sexual à de vida sexual, que é “capacitista” e pressupõe que, no que respeita a sexualidade, as pessoas com deficiência são portadoras de um estigma que em última análise lhes tolhe decisivamente a existência enquanto seres sexuais, pois se encontram desprovidas da capacidade, do controle ou da assertividade necessárias para tanto, o que de alguma maneira as relega a um estatuto de défice de humanidade, dado que a normalidade representa a medida suprema das escolhas, das ações, dos pensamentos e dos valores humanos: “A cultura sexual não se refere nem à



atribuição de gênero, nem à preferência sexual [...] Cultura sexual referencia a experiência da própria sexualidade” (Siebers, 2012, p. 39). A cultura sexual implica uma “*artfulness of disability*” (Siebers, 2012, p. 46), uma criatividade ou engenhosidade da deficiência que a toma, não como um defeito a ser superado para se aceder a uma vida plena, sexualidade incluída, mas como uma complexa incorporação que promove o prazer e confere à sexualidade uma dimensão política redefinidora das pessoas deficientes como cidadãos sexuais.

A deficiência é assim ressignificada como resposta criativa a um desafio, que é social, tanto ou mais ainda do que orgânico. A começar pelo próprio termo – *crip*, do inglês *cripple*, que alude a aleijão/aleijado – cujo significado negativo é virado contra a abjeção que ele denota, a *crip theory* propõe aplicar à deficiência o procedimento de ressignificação que a teoria *queer* empregou com o sentido do termo inglês *queer*, de difícil transposição para língua portuguesa – esquisito, estranho, anormal ou “torto” – que se aplicava sobremaneira às pessoas popularmente percebidas como homossexuais, e, por extensão, a todos os indivíduos de sexualidade “duvidosa”. Como bem explicaram, a seu tempo, Sedgwick (2003) e Butler (2005), fundadoras da teoria *queer*. Sendo a performatividade “*essa dimensão do discurso que tem a capacidade de produzir aquilo que nomeia*” (Butler, 2005, p. 17), “*queer*” começou por ser uma injúria constitutiva de identidades estigmatizadas, vergonhosas, abjetas, identidades postas-em-causa pela própria linguagem que não só as nomeia, como, nessa nomeação, constitui a única forma intrinsecamente degradada pela qual os sujeitos existem como entidades reconhecíveis para si próprios e para outrem:

O termo “*queer*” surge como uma interpelação que levanta a questão do estatuto da força e da oposição, da estabilidade e da variabilidade, no interior da *performatividade*. O termo “*queer*” funcionou como uma prática linguística cuja finalidade tem sido envergonhar o sujeito que nomeia ou, melhor, a produção de um sujeito *por meio* dessa interpelação envergonhadora. “*Queer*” retira a sua força precisamente da repetida invocação por intermédio da qual se ligou à acusação, à patologização, ao insulto. Esta é uma invocação pela qual ao longo do tempo se formou um laço social entre comunidades homofóbicas. (Butler, 1993, p. 226)

Com efeito, a performatividade tanto descreve os processos que nos tornam alvos de ação – a performatividade de gênero –, expondo a nossa condição abjeta, “vergonhosa”, de vulnerabilidade a sermos afetados pela ação, como as condições e possibilidades de agir – a performatividade *queer*, que Eve Kosofsky Sedgwick (2003, p. 61) define como “o nome de uma estratégia para a produção de sentido e de ser, relativamente à afeção da vergonha e ao posterior fato do estigma que com ela está relacionado”. Sedgwick enfatiza o fato de o lugar da identidade que é delineado pela vergonha não determinar a coerência ou o sentido dessa identidade e a raça, o gênero, a classe, a sexualidade,

a aparência e a perfeição física serem apenas algumas das construções que aí se vão cristalizar, derivando dessa afecção originária as suas particulares estruturas de expressão, de criatividade, de prazer e de luta. Nesta conformidade, a vergonha mediadora da identidade é politicamente interessante porque:

As formas que toma a vergonha não são partes “tóxicas” isoladas da identidade de um grupo ou de um indivíduo passíveis de serem dele excisadas; são, ao invés, integrais aos processos pelos quais a própria identidade, bem como seus excedentes. Elas encontram-se disponíveis para o trabalho de metamorfose, redefinição, refiguração, transfiguração, carga e deformação simbólica e afetiva, mas talvez sejam demasiado potentes para o trabalho de expurgo e término deontológico. (Sedgwick, 2003, p. 63)

Espaço de inscrição simbólica (que a teoria *queer* privilegia), o corpo é performativamente generizado mediante um processo de repetição que produz ou gera a identidade e que funciona como citação de uma matriz que equaciona de forma causal e determinista um dado sexo (biológico, anatômico, genético etc.) com um determinado gênero (o desempenho social de um papel) e este, por sua vez, com uma determinada identidade sexual (heterossexual, homossexual), de tal maneira que uma identidade socialmente inteligível e admissível é aquela em que o sentido cultural de “homem” interpreta em exclusivo corpos masculinos e “mulheres” em exclusivo corpos femininos e que a subjetividade sexual de cada um, regida pela heterossexualidade compulsória, obriga que homens apenas desejem mulheres e reciprocamente, numa oposição binária rígida e inamovível. A performatividade de gênero refere-se, pois, antes de mais, em Butler, ao processo de produção de efeitos identitários que se sedimentam e materializam através de uma espécie de citacionalidade, a aquisição de ser através da citação do poder, uma citação que se estabelece como uma cumplicidade originária com o poder na formação do “Eu”:

Enquanto processo, a significação acolhe no seu seio aquilo que o discurso epistemológico refere como o “agenciamento”. As regras que governam a identidade inteligível, isto é, que possibilitam e tolhem a afirmação inteligível de um “eu”, regras que são em parte estruturadas segundo matrizes de hierarquia de gênero e de heterossexualidade compulsória, funcionam mediante a *repetição*. Com efeito, quando se diz que o sujeito é constituído, tanto significa simplesmente que o sujeito é uma consequência de certos discursos regidos por regras que governam a invocação inteligível da identidade. O sujeito não é *determinado* pelas regras através das quais é gerado porque a significação *não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição* que tanto se dissimula a si próprio como põe em prática as suas regras precisamente por meio da produção de efeitos substancializadores. Em certo sentido, toda a significação tem lugar na órbita da compulsão para repetir; o “agenciamento”, deve então alojar-se na possibilidade de uma variação dessa repetição. [...] é apenas *no interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível uma subversão da identidade. A injeção *de ser* um determinado gênero produz necessários fracassos, uma variedade de

configurações incoerentes que, na sua multiplicidade, excedem e desafiam a injunção mediante a qual são gerados. (Butler, 1999, pp. 184-185)

A interrupção da repetição mimética da matriz heteronormativa por fracassos deliberados, por incoerências criativas que vão provocando diferimentos cada vez mais afastados dessa matriz, dão origem a transformações e metamorfoses identitárias que ressubjetivam o agente delas, tornando-o noutra cada vez mais desidentificado em relação ao seu molde de origem – eis a performatividade *queer*. Com efeito, a teoria *queer* vai para além das teorias construtivistas tradicionais, mostrando que o corpo não pré-existe à sua formação discursiva. Daí, acrescentará Sam Bourcier,

[...] uma redefinição da noção de corpo como uma corporalidade que não haveria maneira de limitar ao próprio corpo. O nosso corpo é um conjunto de fronteiras e de superfícies móveis e devidamente policiadas, produzidas por normas e tecnologias de saber-poder [...] e já não segundo o eixo interioridade/exterioridade com a pele por fronteira. (Bourcier, 2018, p. 404)

Esta maneira de conceber a ductilidade do corpo como objeto de *design* no sentido técnico e pragmático é solidária da apologia da “liberdade morfológica” trans-humanista a que alude Gilbert Hottois e Bourcier não deixa de se interrogar, num sentido que vai ao encontro das preocupações daquele, se a flexibilidade identitária tecnologicamente assistida não será um avatar do neo-liberalismo. Encontramo-nos no terreno da tecnoperformatividade produtora de “transmutações” (Bourcier, 2018, p. 401) o que, segundo Bourcier, exigiria uma “definição teórica e política da tecnologia (Bourcier: 2018, p. 588). Bourcier põe o dedo na ferida: é indispensável pensar a experimentação tecnologicamente assistida, mas engana-se quando ignora que ela já vai adiantada fora dos estudos *queer* e transgênero que tendem a ser, sobretudo estes, ingenuamente tecnófilos. E são eles que estão no centro das preocupações de Bourcier quando aponta uma incompatibilidade entre as primeiras obras de Butler (1993, 1999) e a posterior (2004), para acusar esta de desconectar a teoria *queer* das subculturas trans (Bourcier, 2018, p. 685), quando de início ela era, tal como os feminismos, uma tecnologia de gênero de pleno direito. Bourcier defende que, doravante, são essas subculturas *queer* politizadas, com a transmasculinidade *queer* por vanguarda, que multiplicam as possibilidades sexuais que perseguem uma “desorientação sexual” que vai mais longe ainda do que a desconstrução *queer* do binarismo heterossexualidade *versus* homossexualidade.

Na verdade, as reflexões de Sam Bourcier são posteriores e consequentes àquele que é o mais coerentemente fundamentado e desenvolvido projeto pós-emancipatório e pós-humanista, pós-*queer* e decididamente tecnofílico de que dispomos, o projeto de contrassexualidade formulado por Beatriz / Paul Preciado no seu *Manifesto contrassexual* (2011). Assente no pressuposto segundo o qual a

história da sexualidade se deslocou do âmbito da história natural da reprodução para formar parte da história artificial da produção e que, nesta conformidade, a performatividade de gênero e a performatividade *queer* de Butler e Sedgwick já não logram dar conta das realidades contemporâneas, Preciado propõe substituir aquelas pela ideia de tecnoperformatividade de gênero, o qual, por seu lado, se tornou num tecnogênero que não incorpora apenas discursos, mas antes é tecnologicamente construído:

A contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, mas antes o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de uns corpos a outros. A contrassexualidade é, em primeiro lugar, uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas [...]. Em segundo lugar: a contrassexualidade visa substituir este contrato social que denominamos Natureza por um contrato contrassexual. (Preciado, 2011, pp. 12-13)

E mais se percebe como o projeto pós-utópico da contrassexualidade de Preciado é uma tentativa de resposta ao dispositivo da sexualidade de Foucault, que, como vimos, avisava que, ao contrário do que supunha o freudo-marxismo, o sexo-desejo não é o *locus* emancipatório da “Grande Recusa”, mas antes o uso criativo dos corpos e dos prazeres, a que Preciado irá dar a sua própria versão de uso daquilo que chama a *potentia gaudendi*. Preciado começa por sustentar que a contrassexualidade tem por eixo um questionamento radical do caráter terapêutico, biomédico, da prótese como correção de algo que falhou, quando o que se trata é de ir para além daquilo que funciona, e de como funciona “normalmente”:

O interessante, de um ponto de vista contrassexual, é esse desejo de o instrumento se tornar consciente, de incorporar a memória do corpo, de sentir e agir por si mesmo. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico segundo o qual a prótese deveria ser um simples instrumento que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como mecânica ou orgânica, como corpo ou máquina. A prótese pertence por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, destacável, descartável, substituível. Mesmo quando se ata ao corpo, se incorpora e parece dotada de consciência, pode a qualquer momento voltar à ordem do objeto. (Preciado, 2011, p. 152)

Superados os binarismos que reforçam a estigmatização política de determinados grupos (mulheres, não brancos, *queers*, deficientes, doentes etc.), impedindo-os sistematicamente de aceder às tecnologias textuais, discursivas, corporais que os produzem e objetivam, é enfim possível desmistificar a produção técnica que se apresentar a si mesma como “natureza”: “Por outras palavras, cada ‘órgão’ tecnológico reinventa uma ‘nova condição natural’ mediante a qual todos somos

deficientes. Melhor ainda, cada nova tecnologia recria a nossa natureza como deficiente em relação a uma nova atividade que exige ser suprida tecnologicamente” (Preciado, 2011, p. 153). Preciado adianta que a diferença entre bio- e tecno- não é uma diferença entre o orgânico e o inorgânico, pelo que não se trata de avaliar a passagem do biológico ao sintético, mas de assinalar o aparecimento de um novo tipo de corporalidade:

As novas técnicas de produção do corpo não são fiéis a uma taxonomia clássica segundo a qual cada órgão e cada tecido corresponde a uma única função e a uma única localização. Longe de respeitar uma totalidade formal ou material do corpo, a biotecnologia e as técnicas protéticas combinam modos de representação que provêm do cinema e da arquitetura, como a montagem e o *modeling* em 3D. (Preciado, 2008, pp. 139-140)

Deste ponto de vista, Preciado revela alguma dívida para com Judith Butler, que já era subsidiária da ideia deleuzeana/guattariana de “corpo sem órgãos” e com que esta relê a ideia freudiana da erotogenicidade geral do corpo: “Ser uma propriedade de todos os órgãos é ser uma propriedade necessária a órgão *nenhum*, uma propriedade definida pela sua plasticidade, transferibilidade e expropriabilidade” (Butler, 1993, p. 61). Preciado reconhece o caráter, por assim dizer, vicariante, da função protésica, que pode migrar de órgão para órgão, desse modo, abrindo plenamente a possibilidade de interrogarmos que órgão, ou localização erógena, ou ausência deles, pode fixar alguém como homem, como mulher, como masculino, como feminino, ou então, simetricamente, desqualificar, alguém como homossexual, heterossexual, transgênero, transexual, deficiente etc. A partir daqui, Preciado começa a distanciar-se do enfoque da teoria *queer* na performatividade do simbólico, preferindo-lhe a sua própria ideia de tecnoperformatividade como operador de ressubjetivação:

Se é possível falar com Judith Butler de uma produção performativa do gênero, haveria que indicar que aquilo que é imitado aqui não é unicamente uma representação teatral ou um código semiótico, mas antes a totalidade biológica do ser vivo. (Preciado, 2008, p. 130)

Desde o *Manifesto contrassexual* que Preciado dizia que:

A contrassexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Define a sexualidade como tecnologia e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, assim como práticas e identidades sexuais não são senão máquinas, produtos, instrumentos, aparatos, expedientes, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, leis de circulação, fronteiras,

constrangimentos, desenhos, lógicas, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios [...]. (Preciado, 2011, p. 14)

Em *Testo yonqui* (2008), Preciado vai mais longe opõe à teoria *queer* óbices bem mais difíceis de superar: “(o) gênero (feminilidade/masculinidade) não é nem um conceito, nem uma ideologia, nem uma *performance*” (Preciado, 2008, p. 89). O gênero é um tecnogênero. Invocando Teresa De Lauretis, que substituiu a noção de opressão de gênero pela noção de tecnologias de gênero e que são outras tantas tecnologias de produção de ficções somáticas, Preciado opta por falar de tecnogênero em vez de gênero:

*Gênero* é uma noção necessária para o aparecimento e o desenvolvimento de uma série de técnicas farmacopornográficas de normalização e transformação do ser vivo – como a fotografia dos “desviantes”, a identificação celular, a análise e a terapia hormonais, a leitura cromossômica ou a cirurgia transexual e intersexual –. Será por isso mais correto, em termos ontopolíticos, falar de “tecnogênero” se queremos dar conta do conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, cirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas ou cibernéticas que constituem performativamente a materialidade dos sexos. (Preciado, 2008, p. 86)

Lá onde a teoria *queer* elabora uma sofisticada explicação da performatividade discursiva que materializa o gênero segundo matrizes heteronormativas, que, por sua vez a performatividade *queer* desconstrói e reconstrói, Preciado reitera deste modo a *bricolage* ontotecnológica da tecnoperformatividade:

O gênero do século XXI funciona como um dispositivo abstrato de subjetivação técnica: pega-se, corta-se, desloca-se, cita-se, imita-se, absorve-se, injeta-se, enxerta-se, digitaliza-se, copia-se, desenha-se, compra-se, vende-se, modifica-se, hipoteca-se, transfere-se, baixa-se da internet, aplica-se, transcreve-se, falsifica-se, executa-se, certifica-se, permuta-se, doseia-se, administra-se, extrai-se, contrai-se, subtrai-se, nega-se, renega-se, atraiço-a-se, muta. (Preciado, 2008, p. 88)

Com efeito, o projeto de uma contrassexualidade posiciona-se relativamente ao entendimento foucauldiano da sexualidade como dispositivo de captura biopolítica dos indivíduos, obrigando-se a ir mais longe que a teoria *queer* nele inspirada, para interrogar que espécie de ductilidade última pode explicar que o gênero seja moldável a esse ponto. A resposta está na força orgásmica ou *potentia gaudendi*, que concebe a partir da *dynamis* grega, filtrada pela potência de atuar ou força de existir espinosiana:

[...] trata-se da potência (atual ou virtual de excitação (total) de um corpo. Esta potência é uma capacidade indeterminada, não tem gênero, não é feminina nem masculina, nem humana nem

animal, nem animada nem inanimada, não se dirige primariamente nem ao feminino nem ao masculino, não conhece a diferença entre homossexualidade e heterossexualidade, não diferencia entre o objeto e o sujeito, nem tampouco sabe a diferença entre ser excitado, excitar ou excitar-se com. Não privilegia um órgão sobre outro. [...] A força orgásmica é a soma da potência de excitação inerente a cada molécula viva. A força orgásmica não procura a sua resolução imediata, antes aspira a estender-se no espaço e no tempo, a tudo e a todos, em todo o lugar e a todo o momento. É força que transforma o mundo em prazer-com. A força orgásmica reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, põe em jogo todos os recursos bioquímicos e todas as estruturas da alma. (Preciado, 2008, p. 38)

Sendo a “capacidade total e abstrata de criar prazer” (Preciado, 2008, p. 90), ela é antes de tudo potência de vida que aspira a transferir-se para tudo e para todos, força de transformação do todo planetário tecnocultural interconectado. Um fenômeno de que, na opinião de Preciado, Foucault não deu conta na sua análise de sociedades que não eram ainda as contemporâneas, que obrigam a conceitualizar um terceiro regime de subjetivação ou de saber-poder, nem soberano nem disciplinar, e a que Deleuze (1990) chama sociedade de controle (o controle biopolítico), mas ao qual Preciado prefere chamar sociedade do capitalismo farmacopornográfico:

Ousemos a hipótese: as verdadeiras matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autocomplacência e de controle onipotente. O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade [...]. Aqui, até o dinheiro se torna num significante abstrato psicotrópico. O corpo adicto e sexual, o sexo e todos os seus derivados semiótico-técnicos são hoje o principal recurso do capitalismo pós-fordista. (Preciado, 2008, pp. 36-37)

No estado de permanente excitabilidade hiper-produtiva do capitalismo farmacopornográfico – uma interpretação pessoal da mobilização infinita de Peter Sloterdijk – a força de trabalho revelou o seu verdadeiro substrato, que é a *potentia gaudendi*, a qual, para além do seu caráter não permanente e altamente maleável, se caracteriza pela impossibilidade de ser possuída ou conservada. É fundamento energético que existe unicamente como evento, relação, prática, devir, o que significa que o tecnocorpo (não exclusivamente biológico e pré-discursivo), uma entidade tecnoviva multiconectada, seja o seu substrato polisssexual vivo. Lá onde Marshall McLuhan e Norbert Wiener tinham intuído que as tecnologias de comunicação funcionavam como extensões do corpo, é doravante preciso dizer que é o corpo individual que funciona como extensão das tecnologias globais de comunicação, o que também explica que já Donna Haraway tivesse preferido a noção de tecnobiopoder à foucauldiana de biopoder, contribuindo com isso para a obsolescência da ideia de uma vida exclusivamente biológica. A força orgásmica que é convertível em capital não reside por isso no *bios*, como se entendeu de Aristóteles a Darwin, mas no tecnoeros, sustenta Preciado. Ela é

processada e aproveitada na era pós-fordista do capitalismo farmacopornográfico e esse aproveitamento transforma-a em processo de subjetivação que abre a possibilidade de fazer do sujeito uma reserva interminável da corrida planetária transformável em capital, em abstração, em dígito: “De aqui a conclusão: tanto biopolítica (política de controle e de produção da vida), como tanatopolítica (política de controle e de gestão da morte) funcionam como farmacopornopolíticas, gestões planetárias da *potentia gaudendi*” (Preciado, 2008, p. 40). As mulheres foram alvo principal disto ao serem reduzidas a trabalho sexual e reprodutivo quando a sua força orgásmica foi convertida em mercadoria; mas, se pensarmos com Marx, que a força de trabalho não é o trabalho realmente realizado, mas a potência de trabalhar, então pode deduzir-se que qualquer corpo, humano, animal, real, virtual, feminino, masculino, possui *potentia gaudendi* produtora de capital fixo, ao participar no processo produtivo sem se consumir nele:

O biocapitalismo farmacopornográfico não produz coisas. Produz ideias móveis, órgãos vivos, símbolos, desejos, reações químicas e estados de alma. Em biotecnologia e em pornocomunicação não há objeto a produzir, trata-se de *inventar* um sujeito e de o produzir à escala global. (Preciado, 2008, p. 45)

Admitindo que “(a)s nossas sociedades contemporâneas são enormes laboratórios sexopolíticos nos quais se produzem os gêneros” (Preciado, 2008, p. 93), Preciado repete, à sua conta e nos termos da tecnoperformatividade, algo que a teoria *queer* já tinha sugerido, na esteira de Foucault. Trata-se da capacidade de reversão de posições no interior das relações de poder-saber, isto é, a capacidade de os indivíduos fazerem algo com aquilo que deles foi feito, que na teoria *queer* passa essencialmente por uma política da performatividade ressignificadora e ressubjetivadora (claramente distinta e mesmo oposta às políticas da identidade do segundo feminismo e dos movimentos LGBT coevo dele), mas a que Preciado imprime outro caráter:

Enquanto sujeitos sexuais, habitamos parques de atrações biocapitalistas. Somos homens e mulheres de laboratório. Efeitos de uma espécie de bioplatonismo político-científico. Mas estamos vivos: ao mesmo tempo materializamos o poder do sistema farmacopornográfico e a sua possibilidade de fracasso. (Preciado, 2008, p. 93)

Acontece que o tipo de ação visado por Preciado exige um tipo de sujeito que não é o sujeito reconfigurado e ressignificado da teoria *queer*. Impõe-se aqui observar que, na esteira da fase final da obra foucauldiana, a teoria *queer* não abole ou dispensa pura e simplesmente o sujeito, e ambos o apresentam como produto, resultado, efeito final sempre aberto a novas reconfigurações, ao contrário



de uma leitura muito apressada e leviana, mas também muito disseminada, sobretudo nas gerações ativistas mais jovens, as quais entendem apoiar-se para tanto em Preciado, interpretando o seu pensamento no sentido de uma dessubjetivação radical. Uma certa ambiguidade de Preciado dá margem de manobra para tanto, o que é reforçado pelo seu distanciamento em relação às políticas da performatividade *queer*, esse já nada ambíguo:

Não somente homem e mulher, masculino e feminino, mas também homossexual e heterossexual surgem hoje como binarismos ou oposições insuficientes para caracterizar a produção contemporânea de corpos *queer*. Para além da resignificação ou da resistência à normalização, as políticas performativas vão converter-se num campo de experimentação, no lugar de produção de novas subjetividades e, portanto, numa verdadeira alternativa às formas tradicionais de fazer política. (Preciado, 2008, p. 259)

O núcleo duro da alternativa sugerida por Preciado não está na sua crítica à falência das políticas tradicionais da identidade, nem tampouco à instalação e normalização dos movimentos sociais (culminante com o feminismo capacitista e com o casamento entre pessoas do mesmo sexo), mesmo quando tentaram superar as políticas de identidades essencializadas. Está na vocação decididamente pós-emancipatória e experimental que pretende imprimir à sua política da tecnoperformatividade, o que de imediato nos leva a interrogarmo-nos, por um lado, em que consiste uma política desprovida de conteúdo emancipatório, e, por outro, se uma política que é experimental ainda pode sequer ser política *tout court*:

Neste contexto de produção e controle masturbatório global torna-se obsoleto falar de libertação sexual ou de guerra dos sexos. Haverá antes que falar de dominação, resistência e terrorismo farmacopornográficos [...]. Este novo proletariado farmacopornográfico é um sujeito econômico que produz mais-valia sexual e toxicológica, e é também um novo sujeito político: não porque possa incarnar a promessa do feminismo radical (traída pelos feminismos liberais e estatais antipornográficos, abolicionistas), do movimento *queer* (traído pelos movimentos homossexuais e transexuais, e pelas suas alianças com os poderes médicos, jurídicos e mediáticos) e dos movimentos de medicina não alopáticas e de liberalização do consumo de drogas (traídos pelos acordos farmacológicos e ameaçados pelas máfias estatais e pelo tráfico de drogas), mas porque emana diretamente dos detritos destes sujeitos políticos malogrados. (Preciado, 2008, p. 208)

Assumindo, com tudo isto, as suas distâncias relativamente à teoria *queer* e almejando posicionar-se para além da performatividade discursiva, o certo é que Preciado não deixa de ser imensamente devedora, não só de Foucault, que pretende retomar contra a teoria *queer* (Foucault insistia na paridade entre práticas não discursivas e práticas discursivas nos processos de subjetivação, onde a teoria *queer* enfatiza as segundas), como muito é devedora da própria teoria *queer*. Com efeito,

a contrassexualidade de Preciado pode ser compreendida como uma longa e sofisticado desenvolvimento da tese de Judith Butler, que assevera que “*a própria matéria é fundada através de um conjunto de violações*” (Butler, 1993, p. 29). Visto que a materialidade que se supõe ser irreduzível é afinal construída por intermédio de uma problemática matriz generizada (“genderized”) então a prática discursiva mediante a qual a matéria é tornada irreduzível simultaneamente ontologiza e fixa essa matriz generizada em seu lugar, diz Butler. Postulado ou significado como anterior à própria significação, o corpo é na verdade produzido como um efeito dessa significação que ao mesmo tempo afirma descobri-lo como aquilo que precede a ação de significar, o que implica que a linguagem não é mimética, mas antes produtiva, constitutiva, performativa. E aqui Butler chama a atenção para o fato de matéria ser princípio de origem geradora, reconhecida pelos Gregos como receptáculo (*hypodochē*) de transformações, a *chora* platônica que parecemos entretanto ter esquecido:

Este receptáculo / cuidador não é uma metáfora baseada numa semelhança com a forma humana, mas uma desfiguração que emerge nas fronteiras do humano ao mesmo tempo como sua própria condição e como insistente ameaça da sua deformação; não pode assumir uma forma, uma morphe, e nesse sentido, não pode ser um corpo. (Butler, 1993, p. 41)

Ao plano da matéria-prima corpórea (a todos os seus níveis: vegetativo, animal, de relação) no qual a tecnociência moderna opera, gostaríamos de chamar o plano da *animanidade*, numa tradução possível da noção de *animacy* de Mel Y. Chen (2012), mas sem subscrevermos todas as acepções em que ela a entende, nomeadamente a que ela tem na linguística anglófona (Chen, 2012, pp. 4-16), nem seguirmos todas as suas conclusões, que, sobretudo no aspeto particular daquilo que ela chama a *senciência linguística*, nos parecem bastante limitativas e inclusive recuadas diante da performatividade (de gênero e *queer*) de Judith Butler. Este plano comporta, com efeito, mas sem a esgotar, a *senciência* – para recorrermos à tradução comum do inglês *sentience* – que não coincide exatamente com “sensibilidade”, nem decerto com “consciência”, nível esse que é já o da indiferenciação entre animalidade e humanidade, ou animalidade humana e animalidade não humana e, para alguns, um nível que integra inclusivamente as formas da vida vegetativa. De limites admissivelmente muito difíceis de traçar, podemos adiantar que a *animanidade* engloba todas as formas de vida vegetativa, animal e de relação, afetando-as, porém, de formas muitíssimo diversas.

Eis pois o risco, nem sempre assumido, de empresas de vasto alcance, como a derruição dos evidentes fechamentos hierárquicos reificados das *animanidades* (no plural), por Mel Y. Chen, cujo interesse residia, diz ela:

[...] na sua asserção de validade hierárquica, uma asserção que se acha semeada um pouco por todo a parte, em discursos não só do pensamento dominante, mas também da própria ciência. O categórico humanismo característico de tais ontologias é uma razão pela qual se tornou tão urgente o apelo a “novos materialismos”. Os novos materialismos que podemos perseguir são aqueles que não só diagnosticam os “fatos” mediante os quais os humanos não são animais não são coisas (ou mediante os quais os humanos não podem ser animais não podem ser coisas), mas que simultaneamente revelam que esses “fatos” são a inquietante realidade que permeia o mundo que conhecemos. (Chen, 2012, p. 236)

Talvez por tudo isso, Chen finde cautelosamente por conservar uma ética do cuidado, e uma sensibilidade para com ele, que se quer estendida para além dos limites do humano, de maneira tal que:

Pensar e sentir criticamente sobre a animanidade encoraja a abertura aos sentidos do mundo, à receptividade, à vulnerabilidade. [...] A afecção radical não requer uma política intencional; e a própria subjetividade, com as suas adjacentes zonas de nacionalismo, individualismo, branquitude e preferência sobremaneira antianimada por tipologias e juízos, não tem de estar no centro desta narrativa. (Chen, 2012, p. 237)

Em segundo lugar, como vimos com Mel Y. Chen, a animanidade distribui-se por uma iniludível hierarquia cujas implicações sociais e políticas não podem ser ignoradas. Nesta conformidade, impõe-se ressaltar, em apontamento, que a nossa concepção de animanidade não se confunde com a argumentação pró-direitos dos animais baseada no reconhecimento da suscetibilidade dos animais não humanos à dor, designadamente nas espécies com sistemas nervosos mais desenvolvidos. Não são esses nem o nosso raciocínio, nem o nosso propósito. Com efeito, o núcleo da questão permanece irresoluto, porém, mesmo, ou sobretudo, após se dar por adquirido que há um *continuum* entre todos os seres vivos, do ponto de vista da senciência que progride em suscetibilidade à dor e à angústia da morte à medida que os sistemas nervosos se vão sofisticando desde a completa insensibilidade às formas mais hipersensíveis nos animais superiores e a culminar na espécie *sapiens sapiens* que somos. Há muito que deixámos de ter dúvidas que o ponto de demarcação entre o humano e o não humano que marca a ruptura específica entre a animalidade não humana e a animalidade humana não pode deixar de ser fruto de uma decisão completamente arbitrária, designadamente nas sociedades seculares de modelo ocidental nas quais o fundamento religioso dessa ruptura é deixado às convicções privadas de cada cidadão. As tentativas de adentrar o ponto de ruptura sempre cada vez mais no sentido da animalidade e, inclusive, da vida biológica infra-animal dos ecossistemas, nomeadamente por parte da defesa dos direitos dos animais e das correntes ambientalistas radicais, no intuito de evitarem ser excludentes, incluindo cada vez mais seres na esfera

do valor a proteger, de modo nenhum está isenta de precipitar o inumano. Não será preciso lembrar o totalitarismo nazi, com a sua valoração da raça e do espaço vital do seu solo pátrio, com a legitimação da eliminação eugênica e genocidária das infra-humanas “vidas sem valor” – *Lebensunwertes Leben* da biomedicina nazi – a começar pela eliminação dos elementos degenerados da raça ariana superior e a terminar no extermínio maciço das raças inimigas. O móbil inclusivista pós-humanista de poupar indivíduos e grupos a tudo quanto é opressão e ao abismo tanatopolítico não deixa de poder precipitar os seus próprios riscos e perigos abissais. Neste ponto, a pergunta impõe-se por si própria: que alternativa há para essa ruptura e a inevitável arbitrariedade dela, com as suas concomitantes exclusões e injustiças? A produtividade do pós-humanismo como categoria crítica exhibe os seus limites neste preciso ponto em que se trata de fundar uma ação política emancipatória, como oportunamente notou a insuspeita (a este respeito) Rosi Braidotti (2019). Braidotti regista os generalizados cansaços contemporâneos da teoria, do pós-trabalhismo, da democracia, o que obriga a questionar aquilo que chama a convergência pós-humanista num “nós, pós-humanos” que, tal como qualquer tradicional “nós, humanos” – num idealizado comum no qual parecemos “estar-nisto-todos-juntos-mas-não-somos-todos-um-e-o-mesmo” – tem de ser cuidadosamente fundado em perspectivas diferenciais materialmente integradas:

O “nós” é imanente às, significando intrinsecamente conectados às, mesmíssimas condições de que *também* fazemos a crítica. A convergência pós-humanista é um traço comum do nosso momento histórico, mas não é nada claro de quem esta crise realmente é. Visto que não se pode falar de uma humanidade indiferenciada (ou de um indiferenciado “nós”) que alegadamente partilha uma condição comum, tanto de mediação técnica como de crise e extinção, o que é exigido aos pensadores críticos é trabalho extra. [...] O devir-pós-humano no âmago de um processo de redefinição do sentido que cada um atribui ao apego e à ligação a um mundo comum e compartilhado, um espaço territorial: urbano, social, psíquico, ecológico, planetário, seja o que for. É uma espécie de devir-mundo. Esta perspectiva fundada dá conta de múltiplas ecologias de pertença. (Braidotti, 2019, pp. 157-158)

Patenteando o móbil inclusivo – inclusivista – da convergência pós-humanista, Braidotti prossegue para considerar que o sujeito pós-humano *zoe/geo/tecno* enquadrado é uma entidade transversal, totalmente imersa em, e imanente a, uma rede de relações humanas e não humanas. O seu ideal ético mobiliza os poderes ativos da vida no modo afirmativo da *potentia* que atualiza os meios cognitivos, afetivos e sensoriais necessários para cultivar o empoderamento e a afirmação das interligações de cada um com os outros na sua multiplicidade. Daqui, Braidotti parte para a formulação de uma ética da alegria e da afirmação que deve regular a seleção das forças afetivas que impulsionam o processo do devir-pós-humano transformador das paixões negativas em positivas.

Esta ética serve como moldura analítica da experimentação que tem de ser posta em prática coletivamente: “Da experimentação no mundo comum, com o tipo de sujeitos que formos capazes de ser, podem dar conta cartografias apropriadas de quantos sujeitos ela pode incluir” (Braidotti, 2019, p. 158), segundo limiares de sustentabilidade que Braidotti define alhures na sua obra. Ora, toda a problematicidade dos programas pós-humanistas inclusivistas se encontra aqui. Não podemos aprofundar as interrogações que eles nos põem quanto à superação de afecções negativas num mundo tendencialmente autoritário onde recua a democraticidade básica inerente ao que parece ser uma espécie de pressuposto implícito da ação comunicativa de Jürgen Habermas recuperado por Braidotti, não vamos apontar o risco de fracionismo, reativada exclusão e abandono de uma procura do universal implícita na “seleção” e dos “limiares de sustentabilidade” mencionada por Braidotti e no sub-reptício neoutopismo de uma ética da alegria onde, aparentemente, todos estão disponíveis para comunicar e cooperar, quando o mundo em que vivemos é um mundo de conflitualidade insanável em acelerado agravamento. Nem por isso Braidotti é leviana ou inconsciente, pois bem reconhece que: “Nenhuma quantidade de universalismo pode ocultar as fraturas, as contradições internas e as exclusões externas que sempre compuseram qualquer noção de humano” (Braidotti, 2019, 159). O que este gênero de pós-humanismo como o de Braidotti visa, sub-repticiamente, é obviar à exclusão eurocêntrica de todos quantos caíam fora da categoria do humano resultante do apuramento ortogenético biopolítico originalmente tão bem descrito por Foucault e que tornou o humanismo europeu em padrão civilizacional cujo progresso seria de emular: “Incidentalmente, é aquilo que faz do eurocentrismo uma atitude estruturante, que não contingente” (Braidotti, 2019, p. 159). Mas, perguntamo-nos nós: a lógica que se autodefine como pós-humanista, de inclusão dos excluídos pelo humanismo que deitava fora os produtos defeituosos da sua máquina antropológica – os “povos em falta” (Braidotti, 2019, p. 165) – acabará por ser tão-só um humanismo revisto, expandido, renovado, *aggiornato* à medida das necessidades contemporâneas e para enfrentar ameaças que, a propósito, Braidotti recusa que sejam o motor da crítica pós-humanista?

Acontece que, para que sequer se possam formular tanto identidades como direitos (e estes serão sempre direitos de um sujeito, não há direitos de incógnitos), é preciso, e não pode deixar de ser, interromper o *continuum* da sciência entre animal humano e animal não humano, pois nem todos os recipientes de direitos estão em condições de os formular, isto é, só aqueles que têm a possibilidade – semiotécnica – de fazer algo com a sua animalidade. É essa ruptura com a animanidade comum a todos que estabelece o ponto arbitrário que é fruto de uma decisão infundada na própria sciência e que não pode evitar produzir alguma forma de exclusão e de segregação e,

logo, de hierarquia. Se foi fácil expulsar o antropocentrismo da cosmologia, já não o é da sociedade e, inclusive das preocupações com os malefícios do Antropoceno, lá onde a sobrevivência em tempos de aquecimento global já chegou ao ponto de não poder prescindir do agenciamento humano técnico-político que foi a própria causa dele. Ou, de como a crítica pós-humanista se encontra sempre na iminência de deitar fora o bebê com a água do banho.

Pelo menos no mundo ocidental afluente e democrático (se assim quisermos: capitalista-neoliberal e imperialista), as antigas heteronomias (a exploração do homem pelo homem, a impotência ante os fenômenos naturais) contra as quais se conceitualizaram direitos, liberdades e garantias convergem e são sempre cada vez mais subsumidas pela exploração de modos de vida biotecnologicamente mediados. Se aqueles foram formulados tendo em vista a regulação do uso dos corpos de todos por qualquer um, num esforço de obviar à violência, ao abuso, à exploração, a todas as formas de manipulação, *you name it*, a exploração contemporânea de possíveis biotecnocientíficos não é homóloga da ação emancipatória em cujo âmbito é formulado e agenciado tudo quanto é direito, liberdade e garantia. Em particular, a persecução pós-emancipatória da vida experimental ocorre contra o pano-de-fundo da duplicidade fundadora da Modernidade, cujo projeto demiúrgico de uma ortogênese da humanidade que persegue o apuramento físico-biológico, psíquico-cognitivo, rumo a uma normalidade ideal, abriu a possibilidade de seleção purgativa e eliminadora, ou redução à pura serviçalidade, dos produtos defeituosos do aprimoramento, dos deficitários e desviantes, abaixo do limiar de normalidade, os tipos e grupos bioantropológicos que podiam abranger populações inteiras, como é o caso dos racializados e colonizados. A segregação seletiva obedece ao princípio, mais ou menos informulado, da *mors tua, vita mea*, a sobrevivência melhorística dos aptos ao justo e legítimo preço dos inaptos, insustentáveis e descartáveis cuja deletéria ameaça se impunha neutralizar, quer terapêutica, quer preventivamente. Não é outra a súpula conclusiva da produção de vida nua do paradigma concentracionário descrita por Giorgio Agamben (2016), do paradigma imunitário com recurso ao qual Roberto Esposito (2002; 2004) mostra como a biopolítica estudada por Foucault se pode transformar pela absoluta indiferenciação com o seu reverso tanatopolítico, e da necropolítica de Achille Mbembe (2019), que explica a possibilidade de matar impunemente, no contexto colonial, e de destituir populações inteiras de condições mínimas de sobrevivência, no contexto neocolonial. Vidas cujo desaparecimento ou aniquilação é imerecedora de luto, como bem o exprimirá Judith Butler, quando reconhece a diferença entre “uma certa concepção da libertação e outras abordagens da mudança radical e da transformação crítica” (Butler, 2005, p. 107) e coloca a vulnerabilidade no centro das preocupações ético-políticas – o que subscrevemos. Com efeito, Butler faz remontar a

concepção pós-emancipatória (*post-liberatory*) de ação política à teoria foucauldiana de poder, à luz da qual poder é a capacidade de agir sobre a ação de que não se encontra destituído de agência, o que implica, em última análise, que, ao contrário do marxismo e do freudo-marxismo, a resistência ao poder nunca pode escapar às próprias relações de poder (ou de poder-saber) a partir de um *locus* externo a ele (a classe, no caso do marxismo, o desejo, no caso do freudo-marxismo, ou a sexualidade, ou o corpo).

É este o espectro que não pode deixar de assombrar os atuais projetos trans-humanistas de Vida Artificial e de Inteligência Artificial, e bem assim as políticas da liberdade morfológica, sempre que, voluntariosa ou sub-repticiamente, deslizam da intervenção terapêutica, corretiva ou preventiva, para o aprimoramento (*enhancement*) ou o apuramento (*betterment*) melhorístico. O que nos revela igualmente que a normalidade nunca deixou de ser um ideal regulador que, se nunca realmente foi uma norma ou constante estatística, está em vias de se tornar numa aporia do aperfeiçoamento inatingível que, ao empurrar sempre para mais longe, mais alto e mais forte a meta a superar, vai gerando uma maciça exclusão de obsolescências, de fracassos, de produtos defeituosos, rebotalhos descartáveis, uma (bio)massa humana insustentável que literalmente *está a mais* e que fica votada ao processamento exterminador. Trata-se da produção maciça de vida nua descartável que cinde irremediavelmente a multidão dos excluídos do corpo político integral, como concluiu Agamben (2016, pp. 155-158) e que a razão só pode pensar em espanto e estupefação, “*quase attonita*”, nas palavras de Schelling (*apud* Agamben, 2016, p. 160). Não precisamos de rupturas totalitárias para precipitar holocaustos outrora apanágio dos paroxismos fascistas; a produção *business as usual* democrática de estados de exceção vai-se ocupando disso sobre o pano-de-fundo da racionalidade econômica capitalista-liberal, suscetível de atingir o ponto de apocalipse ambiental e climático, mas que doravante se apresenta naturalizada e trivializada como a realidade tal qual ela é, na sua pétrea inevitabilidade e inamovibilidade.

Em jeito de coda (in)conclusiva, recordemos alguns avisos à navegação, a começar por Agamben, que, muito apropriadamente naquela sequência, apontou que não há retorno possível à política clássica e que a restauração das suas categorias mais não teria do que um significado crítico (Agamben, 2016, p. 164). As tensões a que nos referimos são afinal as tensões da vida experimental em que a biopolítica transformou todas as formas de vida e que nos fazem interrogar se não estaremos na iminência de nos precipitarmos para dentro dela no próprio gesto de concebemos e ensaiarmos o que quer que seja que possa ser uma *resistência*? Na esteira de Foucault, que foi pioneiro nesta consciencialização, Agamben (1998, p. 163) observa que: “É fácil ver que a *experimental life* é um

*bios* que, num sentido muito particular, se concentrou de tal maneira na sua própria *zôê* que passou a não se distinguir dela”. Com efeito, o que parece recortar-se sobre o pano-de-fundo da perseguição da liberdade morfológica – sobretudo quando se verte numa política positiva e neoutópica da monstruosidade criativa (Giuliani, 2021) – é uma nova epistemopolítica que opera um deslocamento absolutamente decisivo da ordem do emancipatório para a ordem do experimental (e, logo, pós-emancipatório), sempre em risco iminente de, para todos os efeitos práticos, aproximar paradoxalmente orientações políticas tidas como incompatíveis, senão reciprocamente exclusivas. Ora, é possível detectar surpreendentes convergências entre posições políticas diametralmente opostas tanto no seio das correntes bioconservadoras, como no seio das correntes trans-humanistas, como muito esclarecedoramente sintetiza Gilbert Hottois:

Os bioconservadores reúnem ativistas antitecnologias e antiempresas capitalistas, conservadores religiosos, defensores dos direitos dos deficientes, ambientalistas da ecologia profunda que se referem à lei da Natureza ou de Deus, certos movimentos feministas, reacionários antimodernidade, esquerdistas socialistas e comunistas ateus ou agnósticos, associações de tipo sindical temerosas do desaparecimento do trabalho, defensores dos direitos do homem, a esquerda intelectual, humanista e progressista mas conservadora ou reacionária relativamente às novas tecnologias, essas “cassandras” invocando tão-só o princípio de precaução [...]. Todas convergem à volta de uma “defesa dos direitos do homem ou do humano”, mas por razões e contra o pano-de-fundo de crenças por vezes diametralmente opostas.

Do outro lado, o leque trans-humanista – os partidários do desenvolvimento [...] das “tecnologias trans-humanistas” – abre-se do anarcocapitalismo e do libertarianismo ao socialismo de Estado-Providência; amalgama feministas, movimentos homossexuais, transexuais e transgênero, certos defensores dos direitos do homem, utopistas de esquerda, neoliberais, defensores dos animais [...]. Também aqui, o leque vai da esquerda à direita, tendo por eixo a noção de “pessoa” irredutível à de “humano”. (Hottois, 2017, p. 178)

Se humano é aquilo que possui a capacidade de se fazer, sem qualquer identidade específica prévia, então, todo o devir-humano ficará sujeito à caução do reconhecimento (Butler, 2004, p. 134), o que “significa que é homem aquele que se reconhecer como tal, que *o homem é o animal que deve reconhecer-se humano para o ser*” (Agamben, 2002, p. 44). O humano como máquina antropológica, portanto: “*Homo sapiens* não é pois nem uma substância, nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (Agamben, 2002, p. 46). Não sendo o reconhecimento da ordem do ontológico, mas da ordem do histórico, é-nos impossível invocar uma essência originária em nome da qual obviarmos às formas de (in)humanidade indesejável e resta-nos tão-só a memória dos holocaustos, todos eles, que nunca deveriam ter sido para ajuizarmos de quanto não se pode repetir. Nada há de moral no fio condutor da história que é



retrospectivamente incorrigível e irrecuperável, mas podemos sempre dela retirar lições para a nossa própria ação.

Passa a trivialidade, se o for: da técnica, sabemos muito onde ela nos trouxe; e bem pouco aonde ela nos leva.

## Referências

- Agamben, G. (2002). *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris: Éditions Payot et Rivages.
- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Edizioni Nottetempo.
- Agamben, G. (2016). *Homo sacer. L'intégrale 1997-2015*. Paris: Seuil.
- Bourcier, S. (2018). *Queer Zones. La trilogie*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Bradley, A. (2011). *Originary Technicity. The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York e London: Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York and London: Routledge.
- Butler, J. (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Cascais, A. F. (2021). O aprimoramento cognitivo, da ortogénese ao melhorismo”, In Miguel Barbosa e Chiara Pussetti (Orgs.), *Super-humanos. Desafios e limites da intervenção no cérebro* (pp. 138-152). Lisboa: Edições Colibri.
- Chen, M. Y. (2012). *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham: Duke University Press.
- Cheu, J. (2011). De-gene-rates, Replicants and Other Aliens: (Re)defining Disability in Futuristic Films. In M. Corker e T. Shakespeare (Orgs.), *Disability-Postmodernity. Embodying Disability Theory* (pp. 198-212). London: Continuum.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Deleuze, G. (1989). Qu'est-ce qu'un dispositif? In AAVV, *Michel Foucault philosophe* (pp. 185-193). Paris: Seuil.

- Dreyfus, H. L. e Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2nd Edition. Chicago: Chicago University Press.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2004). *Bios. Biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Ferraris, M. (2018). *Mobilização total*. Lisboa: Edições 70.
- Foucault, M. (1977). *A vontade de saber*. Lisboa: Edições António Ramos.
- Foucault, M. (1994). Le jeu de Michel Foucault. In M. Foucault, *Dits et écrits, Vol. III – 1976-1979* (pp. 298-329). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2013). *Vigiar e punir*. Lisboa: Edições 70.
- Galimberti, U. (2000). *Psyche e techne*. Milano: Feltrinelli.
- Giuliani, G. (2021). *Monsters, Catastrophes, and the Anthropocene A Postcolonial Critique*. London e New York: Routledge.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1997). *Modest Witness Second Millenium. FemaleMan Meets OncoMouse. Feminism and Technoscience*. New York e London: Routledge.
- Haraway, D. (2002). O Manifesto Ciborgue: a ciência, a tecnologia e o feminismo. In A. G. Macedo (Org.), *Género, identidade e desejo. Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo* (pp. 221-250). Lisboa: Livros Cotovia.
- Hottois, G. (2017). *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris: Vrin.
- Kuppers, P. (2011). Image Politics without the Real: Simulacra, Dandyism and Disability Fashion. In M. Corker e T. Shakespeare, (Orgs.), *Disability/Postmodernity. Embodying Disability Theory* (pp. 184-197). London: Continuum.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Somos todos canibais*. Lisboa: Teodolito.
- Mbembe, A. (2019), *Necropolitics*. Durham and London: Duke University Press.
- Mcruer, R. (2006). *Crip Theory. Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York e London, New York University Press.
- Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, B. (2011). *Manifesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Ross, A. (1991). Hacking Away at the Counterculture. In C. Penley e A. Ross (Orgs.), *Technocultures* (pp. 107-134). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham and London: Duke University Press.
- Siebers, T. (2012). A Sexual Culture for Disabled People. In R. McRuer e A. Mollow (Orgs.), *Sex and Disability* (pp. 37-53). Durham: Duke University Press.
- Stone, A. R. (1995). *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*. Cambridge e London: The MIT Press.
- Stone, A. R. (2014). *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. <https://sandystone.com/empire-strikes-back.pdf>.