

3

Corpo Híbrido

3.1

O homem e a máquina

Misturamos, sem o menor pudor, nossos desejos com as coisas, o sentido com o social, o coletivo com as narrativas.
(LATOURE, 2005, p.87).

O trabalho com os amputados nos coloca diante de um paradoxo. Por um lado, apostamos que o uso da prótese só é possível quando a relação com ela não se apóia na fantasia de restauração/restituição da perna perdida. É isto o que nos mostra José e tantos outros que circulam pela Instituição. Por outro lado, quem quer que já tenha visto um ser humano usando uma prótese e bem adaptado a ela não terá como dizer que não se trata de uma continuidade (ANEXO 1). Uma espécie de Prometeu fundido às correntes, carne e ferro como um só. Híbrido, homem e máquina talvez já não se separem, mesmo que Freud nos lembre que ao deitarmos é necessário nos despirmos “de qualquer coisa que possamos usar como suplemento aos órgãos do corpo” (FREUD, 1986/1917[1915], p.253), – o que evidentemente não se aplica a todas as situações nos dias de hoje, por exemplo, aos implantes dentários ou aos implantes de silicone (seios, nádegas, etc) na medida em que estes não são removíveis sem o auxílio de cirurgia.

Busquemos então recursos que possam nos ajudar na tarefa de pensar esta relação tão estreita entre homem e máquina nesta nova “espécie” observada por Lacan, do *Homo Psychologicus*. Tal como apresentado anteriormente (ver I.3), Lacan (1953) definiu esta nova espécie de homem pela sua estreita ligação com as máquinas, efeito da era industrial.

Esta mistura homem/máquina cada vez maior, esta facilidade de ser híbrido, de acordo com o pensamento de Bruno Latour, apresenta-se como um corolário do processo iniciado a partir do projeto da modernidade. Este projeto consistia numa tentativa de manter separadas as dimensões da natureza e da cultura. Ainda que na tradição filosófica houvesse um esforço para tornar

inteligíveis as formas de relação entre os dois pólos, primava a clara distinção entre as duas categorias.

A era industrial marca o pensamento moderno, porém, e, paradoxalmente, cria mistos entre objetos e sujeitos. Isso significa que ela acaba por negar aquilo mesmo que inaugura, ao tentar cada vez mais depurar, separar e purificar as duas categorias - natureza e cultura.. “A Constituição moderna permite, pelo contrário, a proliferação dos híbridos cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela nega” (LATOURE, 2005, p.40).

De acordo com Latour, desde Kant fomos levados cada vez mais longe na tentativa de distinção entre a natureza e a cultura. O pensamento pós-moderno distendeu ainda mais a distância entre os dois pólos, cuja relação Latour qualifica como sendo da ordem de uma “hiper-incomensurabilidade” (LATOURE, 2005, p. 61).

Do pensamento pós-moderno, Lyotard é apresentado por Latour como pensador emblemático. Isto porque ele pressupõe a expansão científica como um processo a-humano. Lyotard considera que a complexidade científica se tornou uma sobrenaturalidade; algo que embora traga conseqüências ao humano, consiste num terreno separado da emancipação humana e cultural. Seguindo este postulado, Latour afirma que a pós-modernidade busca ratificar o pensamento moderno:

Os pós-modernos acreditam que ainda são modernos porque aceitam a divisão total entre o mundo material e a técnica de um lado, os jogos de linguagem dos sujeitos falantes de outro (*Ibid*, p. 61).

O pensamento moderno não imprimiu apenas uma maneira de insistir com a distância e a purificação das categorias. Produziu também um modo específico de viver a temporalidade como um tempo em progressão. Marcado pelos ideais iluministas, revolucionários, pretende “deixar para trás” todo o passado. Passado e futuro se tornam também uma dicotomia no pensamento moderno. “*A assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro*” (*Ibid*, p. 70).

Latour nos propõe então uma outra forma possível de pensar o tempo e as relações entre natureza e cultura. Vejamos por partes: quanto ao tempo, admite a

existência de um passado e de um futuro, mas não linear e progressivo. Somos marcados, em sua concepção, como politemporais. Capazes de usarmos instrumentos criados há milhares de anos, ao mesmo tempo em que somos a todos os dias bombardeados pela expectativa de um futuro – como as suscitadas pelas pesquisas com as células-tronco embrionárias, por exemplo –, num presente que incessantemente se refaz, contendo estas infinitas combinações de influências. Diz o autor:

(...) o futuro se parece com um círculo em expansão em todas as direções, e o passado não se encontra ultrapassado, mas retomado, repetido, envolvido, protegido, recombinação, reinterpretado e refeito (*Ibid*, p. 74)

Quanto à dicotomia natureza/sociedade, Latour insiste que o advento da ciência moderna fez operar duas divisões. A primeira interna entre natureza e sociedade e uma segunda divisão externa entre os modernos e os pré-modernos. Na medida em que se opera a divisão entre natureza e sociedade como modelo, as sociedades pré-modernas cuja característica era exatamente a coexistência entre natureza e sociedade, entre os signos e as coisas, são excluídas. Boa parte da antropologia tratou, segundo o autor, de identificar o que faltava às sociedades pré-modernas para que se tornassem modernas. “Basta dar aos primitivos um microscópio e eles pensarão como nós” (*Ibid*, p. 98). Assim, ficam marcados os ideais modernos como sendo os de progresso e o seus instrumentos principais: a organização e a purificação (MAIA, 2003, p.35). É conhecida a tentativa de eliminação de qualquer movimento social e político que pudesse fugir à norma ou que valorizasse a pluralidade.

Das diversas formas de abordagem do mundo, cada uma delas acabou por privilegiar uma vertente ou outra da divisão. A sociologia privilegia o entendimento do que seria denominado de “homens-em-si”, como se os arranjos sociais não estivessem intimamente arraigados à natureza, a características locais que favorecem a economia, por exemplo. A epistemologia, por sua vez, enfatiza o outro lado da balança, valorizando uma dimensão das “coisas-em-si”. Ou seja, a natureza é considerada para ser destacada – colocada entre parênteses – como algo fora dos arranjos sociais. A natureza “entra em cena, mas para existir ela não supõe nenhuma sociedade, nenhuma construção, nenhuma mobilização, nenhuma

rede. Trata-se portanto da natureza revista e corrigida pela epistemologia, para a qual a prática científica continua fora do jogo” (LATOURE, 2005, p.102).

Num terceiro eixo, independente entre cultura e natureza, Latour identifica que as vertentes semióticas criaram um espaço próprio. “A linguagem tornou-se, em si, sua própria lei e seu próprio mundo” (*Ibid*, p.63), reduzindo o mundo a uma narrativa.

Latour insiste que a Sociedade Moderna fabricou os híbridos, este misto de natureza e cultura, e que estes por sua vez fabricam coletivos, agenciamentos, laço social. Propõe que uma maneira de escapar de toda dicotomia consiste em considerar todos os elementos a um só tempo: natureza das coisas, técnicas, ciência, economias e inconscientes. Desta forma, os coletivos são compostos por este encontro de ciência e política, produzem assim um corpo social que se redefine a cada nova formação híbrida. Diz o autor:

Os saberes e os poderes modernos não são diferentes porque escapam à tirania do social, mas porque acrescentam muito mais híbridos a fim de recompor o laço social e de aumentar ainda mais sua escala. Não apenas a bomba de vácuo, mas também os micróbios, a eletricidade, os átomos, as estrelas, as equações de segundo grau, os autômatos e os robôs, os moinhos e os pistões, o inconsciente e os neurotransmissores. A cada vez, uma nova tradução de quase-objetos reinicia a redefinição do corpo social, tanto dos sujeitos quanto dos objetos (LATOURE, 2005, pp.106-107).

Esta forma de olhar o mundo abre possibilidades para escaparmos do discurso sobre a essência. Da mesma forma, escapa de universalismos e de relativismos. Por este viés Latour forja o coletivo em rede e devolve a este toda riqueza de embates, resistências, aproximações e movimentos. Sugere assim um abandono do modo moderno de existência. Nas palavras do autor:

Quando abandonamos o mundo moderno, não recaímos sobre alguém ou sobre alguma coisa, não recaímos sobre uma essência, mas sim sobre um processo, sobre um movimento, uma passagem, literalmente, um passe, no sentido que esta palavra tem nos jogos de bola. Partimos de uma existência contínua e arriscada – contínua porque é arriscada – e não de uma essência; partimos da colocação em presença e não da permanência (LATOURE, 2005, p.127).

O abandono do mundo moderno como proposta, não nos deixa ilesos na forma de pensar a clínica e nos impõe repensar nossos instrumentos de escuta, nosso olhar. Assim como nos faz, uma vez mais, pensar a noção de corpo. Perguntamo-nos, então, o que é possível aprender com Latour.

Tentando fazer alguma aproximação/apropriação do pensamento de Latour à nossa temática, poderíamos arriscar dizer que na atualidade vivemos um mundo produzido neste encontro do homem e da prótese, e que este advento da tecnologia produz subjetividades e possibilidades de produção desejante. O atleta Marlon Shirley – amputado de parte da perna esquerda – é medalhista mundial de 100 metros rasos com o recorde de 10 segundos e 97 centésimos, ao passo que o recordista em condições normais faz esta mesma distância com a marca de 9 segundos e 78 centésimos (VEJA, edição 1.870, p.130).

O cenário social se redefine com o advento da prótese. A “perna biônica” já é uma realidade. Esta prótese substitui os músculos perdidos com a amputação por ser dotada de um motor controlado por computador, o que diminui o esforço necessário realizado para andar. O sistema de estimulação eletrônica nas próteses de fibra de carbono permite “acompanhar a passada da outra perna com intensidade e ritmo idênticos” (*Ibid*). Sem mencionar as pesquisas com as próteses de membro superior mioelétricas que já fornecem algum nível de sensibilidade ao toque.

Bruno Latour nos ensina que não é possível pensar o contexto social do século XVII na Inglaterra sem a física nascente. Da mesma forma, não podemos pensar a atualidade sem o uso das próteses. O que nos recoloca a questão sobre o corpo. Que corpo é esse da atualidade?

3.2

Psicanálise em Rede

Uma boa maneira de escrevermos este trabalho seria contrapor as amputações tais como são encontradas no Brasil com as amputações em massa ocorridas pela guerra civil em Angola. No presente estudo, porém, não seríamos capazes de apontar efetivamente as diferenças e aproximações existentes. Mas não nos é indiferente o fato de que até meado do ano de 2004 estimava-se o número de

minas ativas existentes no território de Angola na faixa de três a cinco milhões. Estas distribuídas num total de 4.222 campos minados, dos quais apenas cerca de 1.484 já haviam sido desminados. Na realidade brasileira sabemos que a maioria das amputações se deve aos efeitos da diabetes. Uma figuração de outra guerra vivida por nós.

A exemplo da nossa guerra evocamos uma situação vivida num hospital da rede Estadual. Uma mulher com aproximadamente 45 anos, descobriu-se diabética a propósito de uma ferida no pé que não cicatrizava. Foi internada no referido hospital e fazia um tratamento para evitar que a cirurgia de amputação fosse realizada. O médico cirurgião era categórico dizendo que não haveria como contornar a amputação, considerando-a um fato consumado. A mulher, desesperada diante desta sentença, recusa-se a ser submetida a tal procedimento, a despeito do saber médico. Residente em favela, não dispõe sequer de saneamento básico. Depende de sua mobilidade para subir o morro carregando água na cabeça. Notemos que esta fala não se deu no campo de uma verbalização articulada, mas como chamado intenso de seu corpo-cidadão, marcado pelas urgências específicas de sua experiência social: "Como vou fazer para subir com a lata d'água na cabeça?!"

De forma inesperada, o tratamento parece ter surtido efeito. A paciente recebe alta hospitalar após um mês e é encaminhada para acompanhamento ambulatorial – com este mesmo médico que havia estabelecido a cirurgia de amputação como inevitável. Embate de forças importante, que talvez não possa ser reduzido a uma resistência à castração.

Estas e tantas outras cenas apontam para o dever de refletir sobre todos os atrevesamentos que traz cada um que é colocado diante de nós na clínica. Se a psicanálise trata do que é singular, devemos contudo ter a cautela de não entendermos esta singularidade como algo particular ou privado, exclusivo de processos intrapsíquicos que “desencarnam” ou “despolitizam” os sujeitos em questão, distanciando-os do embate e do pertencimento ao laço social.

De acordo com Latour, é possível perceber os efeitos do pensamento moderno no campo da psicanálise. Segundo Marisa Maia (2003), o movimento psicanalítico foi marcado pelos mesmos ideais de purificação modernos. Embora Freud tenha aprendido desde cedo que não era possível separar sujeito e objeto –

“ao contrário do objeto da medicina, o objeto psicanalítico fazia barulho e afetava seu observador, frustrando qualquer pretensão de purificação” (MAIA, 2003, p.43), no que concerne à instituição psicanalítica, sabemos o quanto o exercício de poder da Associação Internacional de Psicanálise (IPA) excluía toda e qualquer inovação teórico-técnica. A “expurgação” de Sándor Ferenczi e a “excomunhão” de Jacques Lacan são exemplos disso.

Para Maia, a própria denominação de “pacientes difíceis”, diante dos quais Sándor Ferenczi não recuava, é um exemplo de que havia a construção imaginária de um paciente ideal, que deveria obedecer à formatação, à homogeneização do pensamento da modernidade.

Ora, sem descartarmos a própria complexidade e dificuldade clínica, entendemos que tal definição obedecia, naquele momento, aos *esquemas de purificação* do campo psicanalítico: quando o paciente não se enquadrava adequadamente ao perfil do que se queria como analisável, a comunidade psicanalítica o encaminhava para quem tivesse um “dom” para lidar com estas “aberrações” (*Ibid*, p.53).

Ademais, a prática no hospital nos recoloca incessantemente frente a situações que nos exigem uma construção contínua da clínica. Recentemente, fomos chamados por parte da enfermagem para atendimento a uma senhora de 62 anos, deficiente visual, que havia sido submetida, por sua decisão, à cirurgia de amputação de parte do pé direito. A equipe de enfermagem relatava que ela gritava com muitas dores. Esta senhora, durante uma primeira abordagem, informou-nos sobre todos os pormenores técnicos da necessidade da cirurgia e do procedimento realizado. Seu dedo estava gelado, precisava ser amputado, mas sabia que talvez não se salvassem os outros dedos também.

Ao mesmo tempo, enquanto falava de suas dores dava espaço ao seu sofrimento. Não falava da amputação como uma banalidade. Surpreende-nos, contudo, ao dizer que teria ajuda de uma moça em casa durante sua fase de recuperação, até que pudesse colocar *a prótese*. Qual prótese? Onde ela ouviu falar disso? Responde que na televisão. “Essas coisas passam na televisão, você nunca viu não?” Relatava que seu vizinho havia perdido metade da perna e que trabalha como mecânico de automóveis sem nenhum embaraço usando uma prótese.

De que corpo, então, falamos na atualidade? Qual produção engendra que uma senhora de mais de 60 anos, cega, decide realizar a cirurgia de amputação de parte de seu pé e carregar consigo a convicção de que disporá de uma prótese? Tratava-se aqui de uma tentativa de substituição imediata da parte perdida? Talvez, sua alta hospitalar nos tenha privado de tentar responder a esta questão. Mas, certamente, ela está incluída na espécie do *Homo Psychologicus*. O corpo desta senhora certamente é um corpo híbrido, na medida em que imaginariamente já inclui este misto homem/máquina.

Podemos inferir que a atualidade comporta a possibilidade de inclusão de objetos como parte do corpo muito mais do que outrora. Natureza e ciência se misturam de forma a não mais ser possível estabelecer suas fronteiras. Isto é o híbrido: a impossibilidade de purificar e dicotomizar natureza e cultura. Um exemplo recente pode ser dado através do ator que encarnou o personagem do Super-Homem no cinema. Um respirador artificial, acoplado numa cadeira de rodas, manteve Christopher Reeve vivo, dando a ele a possibilidade de continuar produzindo. Esteve à frente de movimentos de reivindicação para pesquisas com células-tronco embrionárias, cujo maior impasse nos Estados Unidos é o pensamento religioso, além de continuar trabalhando com cinema durante alguns anos mesmo após um acidente que o deixou tetraplégico.

Não podemos deixar de marcar as duas realidades extremadas expostas aqui que coabitaram o cenário do mesmo hospital. Enquanto uma paciente resistiu a se submeter ao saber médico que a levaria a perder o resto de sua cidadania: levar a lata d'água em sua cabeça para abastecer sua casa; a outra, cega, com mais de 60 anos, optou pela cirurgia com a certeza de que usufruiria os benefícios de uma prótese. Os corpos dessas mulheres estavam marcados pelas realidades díspares de cada uma, fazendo com que a perda tivesse estatutos completamente diferentes também.

Estes exemplos parecem demonstrar como a subjetividade se faz, em processo, em movimento. Fazendo-se, recria o corpo que, marcado por uma imagem especular, não se circunscreve a ela. Se o corpo é híbrido, ele é a um só tempo: natureza, técnicas, ciências, economias (pulsionais), inconscientes e discursos. É também politemporal – a formação do supereu nos parece um bom exemplo –, porque atravessado por muitos acontecimentos, histórias e

investimentos, que não cessam de impor seus efeitos. O corpo carrega as marcas da expressão pulsional, das impressões e das representações e vive um remanejamento constante a partir desses elementos. Pelo acosso pulsional que exige trabalho constante ou pela exigência de modificações no circuito pulsional, e no esquema narcísico, egóico, decorrentes das perdas inerentes à vida.

Podemos agora retomar a outra questão que permeou toda esta pesquisa e que diz respeito então aos destinos diante da perda, neste caso peculiar, da perna.

3.3

A Perda e suas Conseqüências

Tivemos a intenção, através do pensamento de Latour, de evidenciar como os destinos possíveis diante de uma perda se configuram como muito mais complexos do que os enredos edípicos nos deixam prever. Neste sentido, o corpo enquanto pulsional ganha também um sentido estendido que inclui as expressões das possibilidades culturais, tecnológicas, políticas e estéticas.

Assim sendo, se o “Eu é, primeiro e acima de tudo, um Eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio a projeção de uma superfície” (FREUD, 1986/1923, p. 40), Joel Birman nos chama atenção para o fato de que o psiquismo não se constitui desencarnado. Nesta perspectiva, Birman sugere o resgate de uma positividade do estatuto do corpo, que, segundo o autor, o discurso pós-freudiano teria ignorado. Especialmente, por definir o corpo exclusivamente como em oposição ao psiquismo, reduzindo-o aos registros biológicos, naturais e deixando para o psiquismo o campo das representações, o que viria a reproduzir – como vimos – os ideais modernos de purificação, categorização e até mesmo de “autonomização do discurso” (LATOURE, 2005, p.62).

De acordo com Wilson Chebabi, o estudo do corpo em psicanálise “é o estudo do corpo pulsional”, na medida em que “o corpo em psicanálise é fonte, é objeto e é veículo das pulsões” (CHEBABI, 1999, p.81). Lacan destaca do ensinamento freudiano que a pulsão – sempre parcial – funciona sempre num retorno em circuito (LACAN, 1964, p.170):

Será que não vemos na metáfora freudiana encarnar-se essa estrutura fundamental – algo que sai de uma borda, que reduplica sua estrutura fechada, seguindo um trajeto que faz retorno, e de que nada mais assegura a consciência senão o objeto, a título de algo que deve ser contornado? (*Ibid*, p.171)

Por essa razão, Joel Birman dá ênfase à concepção do corpo como sendo “os efeitos do domínio das excitações pulsionais” (BIRMAN, 2001, p.60), resgatando por conseguinte a importante função da alteridade “como princípio de transformação das forças pulsionais” (*Ibid*, p.61). Seguindo esta indicação, Joel Birman forja a imagem do corpo como território:

Pode-se falar então do corpo como um *território* como um território ocupado do organismo, isto é, como um conjunto de marcas impressas *sobre e no* organismo pela inflexão promovida pelo Outro (*Ibid*, p.62).

A força pulsional e o Outro estão na origem da constituição subjetiva. Lembremos, é necessário um Outro que possa oferecer alguma objetividade possível para constituição subjetiva e que venha a mapear erogenicamente este corpo. Partindo desta premissa, insiste o autor, o corpo deve ser considerado um *destino*, refazendo-se a todo o tempo já que derivado da constante exigência de trabalho da pulsão. Entendemos como este circuito erógeno se modifica tanto pelo acosso pulsional que insiste na construção de um mundo objetivo de satisfação possível, quanto no que as perdas interferem narcisicamente neste mesmo circuito. Neste sentido, a pulsão é por excelência traumática, como também qualquer evento que venha a desarticular os circuitos pulsionais estabelecidos.

Assim, se o “corpo deverá se remanejar sem cessar, inevitavelmente, para dominar o impacto traumático da força pulsional” (*Ibid*, p. 65), é que podemos concebê-lo como em movimento, em rede, híbrido e politemporal, tal como nos mostra tão bem o corpo amputado. Os destinos desse evento que desarticula o circuito pulsional dependerão da capacidade de redesenhar uma existência no mundo, refazendo o circuito erógeno bem como as imagens relacionadas com os ideais, além de produzir rupturas criativas no modo de experimentar o corpo. Isto através do reconhecimento da realidade da perda e do trabalho de luto necessário para que se possa reinvestir no mundo.