

/artigos

Entre o Ciborgue e o Zumbi: dois modelos de pós- humanismo

Stefany Sohn Stettler

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
<https://orcid.org/0000-0002-2852-3781>
stefany.sohn@gmail.com

Resumo: Donna Haraway inaugura em "O Manifesto Ciborgue" (1985) uma tradição no estudo do pós-humanismo, desafiando noções relacionadas ao capitalismo, colonialismo, feminismo e ao significado do que é ser humano. Em 2008, Sarah Juliet Lauro & Karen Embry propõem "A Zombie Manifesto" (2008), texto importante para o chamado "zombie studies", emprestando o espírito e alguns princípios do texto de Haraway. Pretendo estabelecer uma comparação entre os modelos de pós-humanismo estabelecidos por Donna Haraway em "O Manifesto Ciborgue" e Sarah Juliet Lauro & Karen Embry em "A Zombie Manifesto". Ambos os textos usam da ironia, da análise da realidade social e da ideia de fraturar fronteiras para construir modelos opostos. Enquanto Haraway trata da necessidade de permeabilidade das fronteiras corporais, negociando hibridismos com máquinas, Lauro & Embry defendem que o corpo é a prisão do sujeito e defendem que o pós-humanismo só pode se iniciar na morte do sujeito individual, usando os zumbis haitianos e cinematográficos como metáforas para a coletivização do antissujeito pós-humano.

Palavras-chave: Pós-humanismo; Ciborgue; Zumbis; Capitalismo.

Abstract: Donna Haraway inaugurates in "A Cyborg Manifesto," published in 1985, a tradition in the study of posthumanity, challenging notions related to capitalism, colonialism, feminism, and the boundaries of what it means to be human. In 2008, Sarah Juliet Lauro & Karen Embry propose "A Zombie Manifesto," an important text for the so-called zombie studies, borrowing the spirit and some principles from Haraway's text. I intend to establish a comparison between the models of posthumanity established by Donna Haraway

in "A Cyborg Manifesto" (2000) and Sarah Juliet Lauro & Karen Embry in "A Zombie Manifesto" (2008). Both texts use irony, analysis of social reality, and the idea of fracturing boundaries to construct opposing models. While Haraway addresses the need for permeability of bodily boundaries, negotiating hybridities with machines, Lauro & Embry argue that the body is the prison of the subject and advocate that posthumanism can only begin with the death of the individual subject, using Haitian and cinematic zombies as metaphors for the collectivization of the posthuman anti-subject.

Keywords: Posthumanism; Cyborg; Zombies; Capitalism.

INTRODUÇÃO

O século XX trouxe consigo avanços e quebras de paradigmas nas mais diversas áreas do conhecimento. A cibernética e a robótica, lado a lado com a filosofia, que, por sua vez, intensificou os desafios à cultura moderna ocidental, levaram os teóricos a questionar, sobretudo, o que significa ser humano, criando, neste turbilhão, o termo “pós-humanismo” ou “pós-humanidade” (BOLTER, 2016). O termo, que por vezes se comporta como um guarda-chuva para diversos outros, representa a percepção da humanidade como uma condição mutável e pode ser traçado até a primeira onda do pós-modernismo dos anos 1990, no qual teóricas feministas e pesquisadores dos chamados *cultural studies* adotaram tal percepção. No final da década, o pós-humanismo chamado “filosófico” passou a significar as investigações em relação à consciência dos limites antropocêntricos prévios. Pós-humanismo, nesse sentido, seria posterior às construções sociais hierárquicas e centradas no humano (FERRANDO, 2013).

Este termo, aplicado por pensadores das mais diversas áreas, incluindo a filosofia, a ciência e os estudos de tecnologia, a teoria crítica, a sociologia teórica, os estudos de literatura e comunicação, designa severas rupturas com pressupostos primordiais da tradição europeia. Ainda, este termo revela um compromisso com uma nova epistemologia não-centrada no dualismo cartesiano, bem como uma epistemologia não-antropocêntrica, que busca derrubar fronteiras entre humanidade,

animalidade e tecnologia fundadas no Iluminismo e nas meditações sobre o sujeito moderno de René Descartes e Immanuel Kant (BOLTER, 2016; MIAH, 2008).

Essa visão do ser humano como um agente autônomo, separado, embora ainda engajado com a natureza, floresceu durante o Iluminismo. Estudiosos do pós-humanismo consideram a biologia darwiniana, os economistas marxistas e a psicologia freudiana como indicações preliminares da dissolução desse sujeito iluminado unificado. No entanto, mesmo que a separação e a elevação do ser humano em relação ao mundo natural tenham sido questionadas por esses desenvolvimentos do século XIX na biologia, psicologia e economia, a ciência positivista buscou manter a dicotomia sujeito-objeto mesmo no século XX. (BOLTER, 2016, p. 01, tradução nossa).

Ainda que o pós-humanismo esteja inspirado e, frequentemente, centrado nos avanços tecnológicos, não é definido por eles. O termo implica um salto epistemológico em relação ao *status* do humano para sua futura caracterização, ou seja, o que será o humano quando não for mais *este* humano, o do Iluminismo, do dualismo cartesiano, do sujeito autônomo kantiano? Estas preocupações com o futuro estão expressas em uma variedade de literaturas e esferas biopolíticas, segundo Miah (2008), inclusive questionando a ética ocidental, voltando-se para a ética animal e desafiando as fronteiras de espécies, que moldaram diversos pressupostos morais.

O pós-humanismo, portanto, tem transgredido fronteiras disciplinares, especistas e racionalistas para repensar o lugar da humanidade no planeta e sua auto-implicada superioridade como algo natural. Assim,

[...] o "pós" do pós-humanismo não precisa implicar em transcender a humanidade de alguma forma biológica ou evolutiva. Ao invés disso, o ponto de partida deve ser uma tentativa de compreender o que foi omitido de uma visão de mundo antropocêntrica (MIAH, 2008, p. 72, tradução nossa).

Para Halberstam & Livingston (1995), o pós-humanismo surge de um desencanto igualmente antiestético e anti-científico (mas não negacionista, vale apontar), no sentido de retirar o corpo humano do domínio monopolístico médico e estético e o *re*-historicizando: sobrepondo o aqui, o ser, com o futuro e o *sempre*. “A anunciação da pós-humanidade é sempre tanto prematura quanto notícia antiga”

(HALBERSTAM & LIVINGSTON, 1995, p. 03, *tradução nossa*). Os corpos pós-humanos são consequências diretas das relações de poder, de prazer, do virtual e da realidade. O corpo pós-humano pode ser um corpo tecnológico, um corpo contaminado, um corpo mortal, um corpo *queer*, entre muitas outras possibilidades.

Dentre os textos clássicos do pós-humanismo, dos quais destaco *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999), *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture* (1977) e *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain* (1995), Donna J. Haraway, zoóloga e filósofa, publicou em 1985 *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, efetuando sua contribuição para os estudos do pós-humanismo. A autora conta que, por ter sido convidada pela revista *Socialist Review*, quis intitular seu texto em uma jocosa referência ao *Manifesto Comunista* de Marx & Engels (GANE & HARAWAY, 2006). Usando da ironia como estratégia retórica e método político, Haraway desenvolve um modelo de pós-humanismo no qual humano e máquina têm suas fronteiras entrelaçadas ou mesmo apagadas.

Em 2008, inspiradas por Haraway e aproximando-se das mesmas estratégias da filósofa, Sarah Juliet Lauro e Karen Embry publicaram *A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism*, afirmando, essencialmente, que há uma tensão irreconciliável do capitalismo com o pós-humanismo. Enquanto Haraway (2000) concentra seu texto na questão de gênero (ou do *pós-gênero*, como a autora coloca em certo ponto), Lauro & Embry (2008) centralizam seu texto na questão de classe, propondo o zumbi como *saída* para o sujeito individualizado criado pelo capitalismo e pela modernidade.

Assim, busco com este texto, além de explorar estes dois modelos que parecem em princípio contrastantes e suas influências teóricas, conciliá-los como simultâneos ou ainda, um como posterior ao outro. Para isso, meu texto terá três seções: uma para investigar o texto de Haraway (2000), outra para dissecar o texto de Lauro & Embry (2008); e uma terceira seção para uma tentativa especulativa de conciliar ambos.

1. O CIBORGUE DE HARAWAY

O ciborgue, esse organismo cibernético, é uma criação da realidade social e da ficção, além de estar comprometido com a ironia, estratégia retórica e método político usado por Haraway (2000 [1985]). Por *realidade social*, a filósofa significa construções políticas importantes e relações sociais vividas, e, como ela se compromete durante todo o texto, propondo o ciborgue não só como híbrido entre realidade e a ficção, mas também entre organismo e máquina.

“A produção moderna parece um sonho de colonização ciborguiana, um sonho que faz com que, comparativamente, o pesadelo do taylorismo pareça idílico” (HARAWAY, 2000, p. 36-37). Isto é, a criação iluminista do sujeito moderno, sua importação para o mundo globalizado e os autômatos de Descartes se parecem com a organização industrial voltada para a otimização da produção fabril, um sonho imaginado por aqueles que buscaram a autonomia e o isolamento do sujeito moderno.

Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras (HARAWAY, 2000, p. 37).

Em disputa, nesta guerra de fronteiras, estão os âmbitos da produção, da reprodução e da imaginação. A teoria do pós-humanismo argumenta em favor do *prazer* da confusão de fronteiras e também o faz Haraway (2000). Mas, em princípio, a autora se compromete com a teoria e a cultura socialista-feminista. Contudo, a filósofa estabelece critérios para seu comprometimento: seu modelo pós-moderno e não-naturalizado serve para pensar um mundo sem gênero, sem fim, e possivelmente, sem gênese.

Dessa forma, o ciborgue é posicionado em um mundo pós-gênero: a ideia não é uma simbiose orgânica e bissexual da soma dos gêneros combinados em uma unidade superior. Haraway (2000) dispense parte de seu texto argumentando contra

a organicidade, contra o apelo ao natural e contra a ideologia biológico-determinista, criticando severamente algumas feministas estadunidenses da Segunda Onda, como Susan Griffin, Audre Lorde e Adrienne Reich, que, segundo a autora (2000, p. 84), “[...] insistem no orgânico, opondo-o ao tecnológico”. Além disso, o mito do ciborgue subverte “totalidades orgânicas”, exemplificadas por Haraway pelos poemas, pelas culturas primitivas e pelos organismos biológicos.

A primeira grande fronteira destruída pelo ciborgue de Haraway é o dualismo público/privado através da revolução das relações sociais baseadas na unidade doméstica, seguido dos pólos Natureza/Cultura, impossibilitando que um seja objeto de apropriação do outro, como comumente ocorre no projeto da modernidade iluminista. O ciborgue não é um modelo de salvação da humanidade, não busca uma complementação heterossexual de um projeto edípico.

O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infiéis às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis (HARAWAY, 2000, p. 40)

O terceiro vazamento de distinções promovido pelo ciborgue é o dualismo animal/humano, outro importante ponto comum às teorias pós-humanistas. “O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida” (HARAWAY, 2000, p. 41), ou seja, os ciborgues representam também uma “prazerosamente estreit[a]” conexão entre animais humanos e não-humanos. Em seguida, quebram-se as barreiras entre humanos e máquinas. As máquinas pré-cibernéticas, argumenta a filósofa, não eram dotadas de autonomia, não podendo, assim, realizar o sonho de produção e reprodução do homem, mas a partir do final do século XX, as máquinas se tornaram ambíguas entre o natural e o artificial.

Há mais uma distinção quebrada pelo ciborgue: aquela entre físico e não-físico. Esta, segundo Nicholas Gane (2006), é pouco explicada, e Haraway a comenta em entrevista posterior:

Eu reli aquela parte porque estou menos satisfeita com o que aconteceu no "Manifesto". Foi uma espécie de tradução do dualismo mente-corpo e o material-semiótico é o resultado disso [...] e ainda é um espaço reservado para um esforço de tentar nomeá-lo de forma analiticamente melhor. Há um ponto simples aqui - com o qual acredito que Kate Hayles concorda - que é o de que o virtual não é imaterial. Qualquer pessoa que pense isso está louca (GANE & HARAWAY, 2006, p. 147, tradução nossa).

Esta distinção, tomando as palavras posteriores de Haraway (& GALE, 2016), pode ser interpretada como uma reformulação tecnológica do dualismo cartesiano. Nesse sentido, Hayles (1999) interpreta esta diferença como aquela entre o *hardware* (a máquina em si) e o *software* (o programa da máquina), que é virtual, mas de forma alguma imaterial.

FIG. 01 - Margaret Hamilton segurando o *software* da missão *Apollo*.



FONTE: *Solar System Exploration* (2016)¹

Em seguida, Haraway (2000) investe algumas páginas para exemplificar como o ciborgue pode servir ao feminismo, que, fragmentado, é incapaz de encontrar uma identidade: “não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que naturalmente una as mulheres” (HARAWAY, 2000, p. 47). Assim, o conceito de “mulher” torna-se facilmente um de dominação: “As taxonomias do feminismo produzem

¹ Disponível em: <https://solarsystem.nasa.gov/people/320/margaret-hamilton/>. Acesso em: 09 de junho de 2023.

epistemologias que acabam por policiar qualquer posição que se desvie da experiência oficial das mulheres” (HARAWAY, 2000, p. 50). Dessa forma, o ciborgue – deveria dizer “a”, ou até mesmo “ê” ciborgue – recusa a matriz identitária natural, recusando qualquer construção como representação total da existência.

Para a filósofa, uma das principais conquistas do(s) feminismo(s) marxista(s) foi a inclusão da reprodução como categoria de trabalho. Aqui, a unidade das mulheres residia na estrutura ontológica do trabalho, embora esta totalidade não esteja naturalizada entre o feminismo marxista tanto quanto no feminismo radical, que por sua vez, “representa uma espécie de apocalipse para todas as perspectivas revolucionárias” (HARAWAY, 2000, p. 54). Isto é, a unidade das mulheres cujos trabalhos consistem na reprodução é naturalizada e assim, “anulam ou policiam a diferença”. Para o feminismo marxista, a reprodução está enraizada na categoria “trabalho”, enquanto para o feminismo radical, está enraizada na categoria “sexo”. As duas formas, segundo a filósofa, tentaram vincular outras opressões, o que causou um terrível silêncio sobre a questão da raça entre as duas vertentes.

Na seção *A informática da dominação*, Haraway (2000) oferece uma tabela comparativa de terminologias que visam entender os termos biológicos como discursos cibernéticos, além de buscar enxergar organismos como “objetos tecnonaturais de conhecimento” (HARAWAY, 2000, p. 106).

Em relação a objetos tais como componentes bióticos, devemos pensar não em termos de propriedades essenciais, mas em termos de projeto, restrições de fronteiras, taxas de fluxo, lógica de sistemas, custos para se reduzir as restrições (HARAWAY, 2000, p. 61).

Esta mudança de linguagem, para a autora, atualiza também termos como o racismo e o colonialismo, que agora estão representados por níveis de desenvolvimento e modernidade, embora nenhum desses termos possa ser considerado como “natural”. Outro ponto dessa atualização de terminologia é a possibilidade de perceber como “os estados modernos, as corporações multinacionais, o poder militar, os aparatos do estado de bem-estar, [...] os processos

políticos, a fabricação de nossas imaginações, [...] as construções médicas de nossos corpos [...]” (HARAWAY, 2000, p. 66), estão sob domínio da eletrônica.

Em *A “economia do trabalho caseiro” fora de “casa”*, a filósofa interpreta a atualização do trabalho de maneira geral como feminizado, independente do indivíduo que o executa. Além disso, trata de como as mulheres vem sendo pressionadas para assumir o sustento da família e como a pobreza também tem sido feminizada. Em cada uma das fases do capitalismo (comercial, monopolista, multinacional), uma forma de família foi privilegiada (família nuclear patriarcal, família moderna mediada pelo estado de bem-estar, “família da economia do trabalho caseiro”). Essa feminização do trabalho se deve à expulsão dos homens dos empregos em países desenvolvidos e da dificuldade de criar novos empregos “masculinos” em países “do Terceiro Mundo” pela robótica. Assim, as novas relações sociais são mediadas pela tecnologia.

Se foi, alguma vez, possível caracterizar ideologicamente as vidas das mulheres por meio da distinção entre domínio público e privado, uma distinção que era sugerida por imagens de uma vida operária dividida entre a fábrica e a casa; de uma vida burguesa dividida entre o mercado e a casa; de uma vida de gênero dividida entre os domínios pessoal e político, não é suficiente, agora, nem mesmo mostrar como ambos os termos dessas dicotomias se constroem mutuamente na prática e na teoria. Prefiro a imagem de uma rede ideológica – o que sugere uma profissão de espaços e identidades e a permeabilidade das fronteiras no corpo pessoal e no corpo político (HARAWAY, 2000, p. 76).

Essa rede ideológica se opõe à lógica da informática de dominação, na qual as mulheres estão inscritas em uma lista de locais muito específicos nas sociedades capitalistas avançadas: “Casa, Mercado, Local de Trabalho Assalariado, Estado, Escola, Hospital-Clinica e Igreja” (HARAWAY, 2000, p. 77). Essa lista, segundo a filósofa, não pode ser interpretada de um ponto de vista identitário. “A tarefa”, ela escreve, “consiste em sobreviver na diáspora” (HARAWAY, 2000, p. 77).

Na última seção do texto, na qual Haraway (2000) discorre mais sobre a própria figura do ciborgue, ela trata antes da importância da escrita – que ela chama de escrita-ciborgue – para a sobrevivência através da apropriação dos instrumentos que uma vez foram usados para construir fronteiras.

Contrariamente aos estereótipos orientalistas do “primitivo oral”, o alfabetismo é uma marca especial das mulheres de cor, tendo sido adquirido pelas mulheres negras estadunidenses, bem como pelos homens, por meio de uma história na qual eles e elas arriscaram a vida para aprender e para ensinar a ler e a escrever. A escrita tem um significado especial para todos os grupos colonizados. A escrita tem sido crucial para o mito ocidental da distinção entre culturas orais e escritas, entre mentalidades primitivas e civilizadas (HARAWAY, 2000, p. 86).

A escrita-ciborgue tem como objetivo subverter o comando, controle e código único por meio da recodificação da comunicação e da inteligência, do ruído, da poluição e das “ilegítimas fusões entre animal e máquina” (HARAWAY, 2000, p. 88). “‘Nós’ não escolhemos, originalmente, ser ciborgues. A ideia de escolha está na base, de qualquer forma, da política liberal e da epistemologia que imaginam a reprodução dos indivíduos antes das replicações mais amplas de ‘textos’” (HARAWAY, 2000, p. 88-89).

Toda a história, segundo Haraway (2000):

Passa pelas mulheres e por outros ciborgues no tempo-presente, ilegítimos, não nascidos da Mulher, que recusam os recursos ideológicos da vitimização, de modo a ter uma vida real. Esses ciborgues são as pessoas que recusam desaparecer quando instados, não importa quantas vezes um escritor “ocidental” faça comentários sobre o triste desaparecimento de um outro grupo orgânico, primitivo, efetuado pela tecnologia “ocidental”, pela escrita. Esse ciborgues da vida real (por exemplo, as mulheres trabalhadoras de uma aldeia do sudeste asiático, nas empresas eletrônicas japonesas e estadunidenses descritas por Aihwa Ong) estão ativamente reescrevendo os textos de seus corpos e sociedades (HARAWAY, 2000, p. 90).

A autora conclui recapitulando os diversos dualismos das tradições ocidentais que foram fundamentais para a lógica de dominação, que agora são contestados pela cultura *high-tech*, que por sua vez faz crescer o sentimento de conexão com os instrumentos e questiona as fronteiras do próprio corpo. O ciborgue, dessa forma, se encarado como algo além de nossos inimigos, pode expressar a fluidez do corpo, do sexo e do gênero para além da identidade, representando uma regeneração mais do que uma reprodução nos moldes tradicionais.

Na entrevista a Nicholas Gane, publicada em 2006, a autora comenta sobre o termo “pós-humanismo” e porque parou de usá-lo:

NG: [...] O que você entende por "pós-humano"? É um conceito que você continua a considerar útil?

DH: Parei de usá-lo. Eu o utilizei por um tempo, inclusive no 'Manifesto'. Acho um pouco impossível não usá-lo às vezes, mas estou tentando evitar. Kate Hayles escreveu esse livro inteligente e maravilhoso chamado "How We Became Posthuman". Ela se posiciona nesse livro na interface correta - o lugar onde as pessoas encontram os aparatos de tecnologia da informação, onde os mundos são reconstruídos como informações. Estou fortemente alinhada com sua insistência nesse livro, ou seja, compreender as materialidades da informação. Não permitir que ninguém pense, nem por um minuto, que isso é imaterialidade, em vez de compreender suas materialidades específicas. Nisso estou de acordo, com esse sentido de 'como nos tornamos pós-humanistas'. Ainda assim, o humano/pós-humano é facilmente apropriado pelos entusiastas de 'vamos todos ser pós-humanistas e encontrar nossa próxima etapa evolutiva teleológica em algum tipo de aprimoramento tecnológico transumanista'. O pós-humanismo é facilmente apropriado por esses tipos de projetos, o que não me agrada. No entanto, muitas pessoas que pensam o pós-humanismo não seguem essa abordagem. A razão pela qual recorro às espécies companheiras é para me afastar do pós-humanismo. (HARAWAY & GANE, 2006, p. 140, tradução nossa)

Além de passar pelas espécies companheiras em sua obra posterior ao *Manifesto* (2000), Haraway também recorre aos híbridos humanos-animais em suas *Camille Stories*, publicadas no livro *Staying with the Trouble*, de 2016, abandonando parte da cultura *high-tech* e o seu mito do ciborgue.

2. O ZUMBI DE LAURO & EMBRY

A Zombie Manifesto (2008) inicia com o desejo das autoras de investigar o zumbi como um objeto que expressa elementos fundamentais do momento sócio-histórico, sobretudo o fato de haver uma tensão irreconciliável entre o capitalismo global e a vertente teórica do pós-humanismo. Entre os zumbis haitianos e os

zumbis cinematográficos, Lauro & Embry (2008) propõem um zumbi que não existe *ainda*, um experimento mental cuja função é expor os limites do pós-humanismo.

Enquanto, para as autoras, o mito do ciborgue é um modelo libertador, emancipador, o mito do zumbi não funciona da mesma maneira: “De fato, em sua história e em suas metáforas, o zumbi é frequentemente um escravo” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa). O corpo irreconciliável do morto-vivo (literalmente vivo e morto ao mesmo tempo), para as autoras, propõe que o modelo dialético do sujeito-objeto (uma das dualidades modernas ocidentais) é insuficiente, propondo em seu lugar uma “dialética negativa” inspirada em Adorno (2009). “A única maneira de realmente se tornar pós-humano é se tornar anti-sujeito” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa).

Lauro & Embry afirmam que ler o zumbi como um objeto concreto e real expõe uma crise na corporificação humana, além de explicitar como funciona o poder e demonstrar a história de opressão do homem sobre os *outros*. Isto porque, nas suas origens, o zumbi é um mito pós-colonial haitiano, um corpo reanimado para trabalhar nas *plantations* coloniais sem salário, descanso ou alimento. Por ser parte fundamental da mitologia da Revolução Haitiana, as autoras consideram que o zumbi participa de duas categorias contraditórias: “escravidão” e “rebelião”.

Há outro tipo de zumbi, o cinematográfico, que “[...] se transformou em um conveniente bicho-papão que representa várias preocupações sociais” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 87, tradução nossa). O zumbi cinematográfico foi traduzido como consumismo desenfreado, a ameaça comunista e contaminação viral, entre diversas outras corporificações de medos ocidentais. O zumbi, por ser uma figura coletiva, sem consciência – e, portanto, sem noção de subjetividade ou individualidade – é, para as autoras, a única figura que pode representar o pós-humanismo.

Além de um coletivo, o zumbi também tem uma espécie de imortalidade assustadora: na era de bombas de hidrogênio, o verdadeiro inimigo é um ser que não pode morrer. Essa imortalidade desfigurada, segundo Lauro & Embry (2008), são uma lembrança de que a humanidade está presa ao próprio corpo, zombando da

mortalidade humana e da própria noção de individualidade, visto que o medo, para as autoras, aumenta a sensação de individualidade e isolamento, “pois o zumbi é um antissujeito, e a horda de zumbis é um enxame onde não resta nenhum traço do indivíduo” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 89, tradução nossa).

Portanto, ao contrário do vampiro, o zumbi representa um terror duplo: há o medo primário de ser devorado por um zumbi, uma ameaça que se dirige principalmente ao corpo físico, e o medo secundário de que, ao perder a consciência, tornar-se parte da horda monstruosa. Ambos esses medos refletem o reconhecimento da própria mortalidade e, em última análise, revelam o medo primordial de perder o "eu". No entanto, na figura do zumbi, o corpo e a mente são antinomias separadas (LAURO & EMBRY, 2008, p. 89, tradução nossa).

A experiência vivida pela humanidade, na sua história de civilização, é uma de fragilidade, pois a humanidade se define pela agência pessoal e consciência individual e perder a consciência é ser um sub-humano, um prisioneiro e o zumbi é ambos. O sujeito, como é conhecido, segundo as autoras, não sobrevive à morte do próprio corpo. Nesse sentido, o zumbi é uma figura de fronteiras, pois não está nem vivo, nem é consciente, ocupando simultaneamente categorias contraditórias.

Tomando emprestado o título e o espírito do "Manifesto Ciborgue" de Haraway, um dos textos inaugurais da "teoria pós-humanista", argumentamos aqui que o zumbi pode falar apenas como um modelo discursivo um tanto irônico. O zumbi é anticatar-se; assim, um "manifesto zumbi" é aquele que não pode pedir por mudanças positivas, mas pede apenas pela destruição do modelo reinante. Embora nosso ensaio seja, às vezes, irônico e ciente da absurdidade de suas próprias sugestões (assim como o gênero de filmes de zumbi, que frequentemente celebra-se como "lixo" e "*camp*"), nunca estamos ridicularizando a peça pivotal e duradoura de Haraway. Somos profundamente gratas ao "Manifesto Ciborgue" e este é nosso tributo (LAURO & EMBRY, 2008, p. 91, tradução nossa).

O zumbi pode ser uma concepção imaginária mais efetiva do pós-humanismo, pois tem em sua construção narrativas de opressão e relações de poder históricas. Além disso, como o ciborgue, o zumbi é um modelo teórico que rompe fronteiras. Enquanto o gênero informa a mitologia do ciborgue, a classe informa a mitologia do zumbi, que é simultaneamente morto e vivo, sujeito e objeto e escravidão e rebelião.

O zumbi, dessa forma, pode ser lido a favor e contra a filosofia humanista e a psicanálise, além de expressar dinâmicas de poder em uma perspectiva marxista, decolonial e pós-industrial.

O modelo pós-humanista do zumbi pode estar relacionado a uma crise da consciência como dimensão moral e ética, bem como a uma crise da consciência como experiências subjetivas. “O zumbi é tanto um modelo eficaz para imaginar a condição da pós-humanidade quanto, literalmente, um humano pós-(mortem)” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 92, tradução nossa). Conectado especialmente com a dualidade senhor/servo de Hegel, a dialética negativa do zumbi repensa estes dualismos.

Cineastas e críticos têm observado a ressonância do zumbi com o desempenho mecanicista do trabalhador fabril, o servo ideologicamente alimentado pela indústria e o constantemente bocejante estado-nação. O indivíduo sob o capitalismo é frequentemente caracterizado como um zumbi (LAURO & EMBRY, 2008, p. 92, tradução nossa).

O zumbi é um modelo mais pessimista, porém mais ressonante com o capitalismo global da atualidade, no qual os mesmos produtos são comercializados ao redor do mundo e os trabalhadores estão alienados da própria humanidade, buscando a imortalidade ao mesmo tempo em que se decompõem. No capitalismo, para Marx, a divisão do trabalho é mais eficiente quando o trabalhador é um apêndice vivente da máquina, e, portanto, o sujeito já se transformou, em partes, em objeto.

O zumbi está constantemente em tensão, sendo uma constante negação do indivíduo pós-industrial, tornando “sujeito” e “não-sujeito” termos ultrapassados, visto que o zumbi é os dois ao mesmo tempo.

A falta de consciência do zumbi não o torna um objeto puro, mas sim abre a possibilidade de uma negação da divisão sujeito/objeto. Ele não é, como o ciborgue, um híbrido, nem é como o esquizofrênico de Gilles Deleuze e Félix Guattari, uma multiplicidade; ao contrário, o zumbi é um paradoxo que perturba todo o sistema (LAURO & EMBRY, 2008, p. 94, tradução nossa).

Para Lauro & Embry (2008), o modelo do ciborgue não destrói o sujeito, mas o encobre em um verniz *high-tech*. Assim, para atingir o pós-humanismo de forma

efetiva, não são as barreiras do corpo que devem ser embaçadas, mas as do sujeito moderno ocidental, aquele do Iluminismo. “Na figura do zumbi, a posição do sujeito é anulada, não revitalizada” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

O zumbi, portanto, é uma analogia igualmente para a humanidade que existe atualmente e para o futuro monstruoso que a aguarda. As autoras explicitam que não utilizam a ideia de “metáfora”, pois esta requer equivalência. “A analogia do zumbi funciona negativamente ao sugerir apenas a forma, não a substância, da relação figurativa entre a humanidade e suas antíteses” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

Na maioria das versões cinematográficas contemporâneas, para matar um zumbi, é necessário destruir seu cérebro. Para desfazer com sucesso a posição do sujeito humanista liberal, que foi manchada por uma história desumana moldada por relações de poder que talvez tenham sido sugeridas pela oposição de sujeito e objeto, é preciso renunciar ao já ilusório senso de individualidade (LAURO & EMBRY, 2008, p. 95, tradução nossa).

Frente ao poder econômico, que também estabelece um domínio sobre a natureza, o indivíduo é nulificado. Assim, a subjetividade é apagada pelo mesmo aparato ao qual serve. A individualidade, nesse sentido, é uma ficção que reforça a dominação. Com a ruptura da individualidade, é possível desfazer as forças de servidão do capitalismo, sem, contudo, imaginar um mundo para substituí-las. Ainda, o zumbi está completamente conectado com a expansão do capitalismo global por ser uma apropriação estadunidense do zumbi haitiano, sendo assim “canibalizado” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 96, tradução nossa) pelo cinema ocidental. Mesmo que o zumbi possa ser lido como uma construção racista contra o povo haitiano, a sua narrativa também reprisa, de certa forma, a Revolução Haitiana.

A reapropriação do zumbi como um consumista desenfreado pode ser lida também como mais um ato imperialista. Assim, o zumbi não pode ser separado do imperialismo, do colonialismo e da estrutura capitalista. Na tradição haitiana, o zumbi não é apenas um corpo sem alma, mas uma alma sem corpo, traduzindo para a crença pós-colonial as mesmas estruturas que construíram o sujeito moderno.

O potencial dual do zumbi de representar tanto o escravo quanto a rebelião de escravos é fundamental para a sua captura da imaginação ocidental. Ao reconhecer sua apropriação e possível má apropriação para fins ideológicos, não devemos desconectar o zumbi de seu passado (LAURO & EMBRY, 2008, p. 98, tradução nossa).

O zumbi cinematográfico, por sua vez, por ser uma reflexão da sociedade contemporânea, assusta porque sua única necessidade é consumir constantemente. O zumbi, portanto, passou a ser uma representação da escravidão capitalista, novos escravos como o trabalhador fabril, mas também o consumidor, presos em uma construção ideológica. O zumbi possui apenas duas funções: consumir e reproduzir, que se configuram no mesmo ato, isto é, ao mesmo tempo em que consome, produz apenas mais zumbis em uma ação exclusiva da necessidade.

O impulso reprodutivo do zumbi, a serviço da "sociedade" zumbi (se é que pode ser classificado assim), é tanto um desejo inconsciente quanto um mero efeito colateral de sua própria fome, pois é através de sua mordida que o zumbi se reproduz. Portanto, nem mesmo se pode dizer que o zumbi tem duas funções separadas – consumo e reprodução – pois o zumbi se reproduz à medida que consome (LAURO & EMBRY, 2008, p. 99, tradução nossa).

Para as autoras, a figura infecciosa do zumbi ilustra o desejo da humanidade de transferir suas mazelas, bem como o medo de doenças e rápida contaminação. Mas nenhum zumbi é curado ao passar sua mazela para outro corpo: “nenhum apetite é saciado, todos se tornam escravos” (LAURO & EMBRY, 2008, p. 100, tradução nossa). Ainda, o zumbi representa o isolamento no corpo individual e a ansiedade em relação ao dualismo cartesiano.

Os exemplos de *zumbis da vida real* fornecidos por Lauro & Embry (2008) são três: elas mencionam a febre puerperal, que acontecia quando bactérias de corpos mortos infectavam mulheres em trabalho de parto; os doentes mentais de Foucault; e a morte cerebral de Terry Schiavo, cujo marido queria desligar as máquinas que a mantinham “viva”. Lauro & Embry (2008) apresentam estes exemplos para estender a indeterminação do zumbi como analogia ou objeto concreto. Ainda, criticam o

texto de Haraway, pois os exemplos apresentados no mito do ciborgue, para as autoras, são criados por decisões, momentos de cognição e subjetividade.

Ainda, falam sobre um possível julgamento moral sobre a bondade ou maldade do zumbi, mas estes julgamentos se encontram fora do zumbi, que não possui consciência para julgar o certo do errado.

Se o potencial do sujeito pós-humano existe em sua coletividade (e em sua multiplicidade e hibridismo), então o zumbi pós-humano é aquele que renuncia à consciência como a conhecemos - abraçando uma experiência singular de enxame. O que o zumbi revela, portanto, é que a inauguração do pós-humano só pode ser o fim do capitalismo. Isso não é uma visão utópica, nem um chamado para ação. Apenas estamos observando que o capitalismo e o pós-humanismo estão mais conectados do que foi previamente articulado: um precisa morrer para que o outro possa começar. O zumbi "sabe" (é claro, o zumbi não sabe de nada) que o pós-humano é o fim do jogo: é um devir que é o fim dos devires. É por isso que o zumbi deve permanecer antirresolução, anticatarse e não pode falar (LAURO & EMBRY, p. 106, tradução nossa).

As autoras concluem reforçando a pergunta que separa os dois modelos de pós-humanismo: o fim será monstruoso ou libertador? Não há como saber, visto que é uma pergunta que pertence ao futuro. Mas o zumbi, enquanto figura que apaga a subjetividade, individualidade, capacidade de raciocinar, não haverá diferença entre um futuro monstruoso ou libertador. A maior ironia é que, para as autoras, quando a humanidade se tornar pós-humana, ela não saberá.

3. ENTRE O CIBORGUE E O ZUMBI

Ambos os textos estão comprometidos com a ironia, com a realidade social e com a ficção, enquanto buscam uma crítica às superestruturas do capitalismo, colonialismo e, no caso de Haraway, do patriarcado. O ciborgue, comprometido com o feminismo, se opõe ao zumbi, comprometido com a questão de classe. Sem a interseccionalidade, teríamos de elencar prioridades: qual opressão é mais

determinante? Esta seção, contudo, se pretende interseccional para analisar os dois textos.

Enquanto o texto de Haraway (2000) está mais comprometido com a tradição do pensamento pós-humanista e esteja, acredito eu, muito melhor fundamentado, penso que Lauro & Embry (2008) têm um argumento sólido sobre o dualismo sujeito/objeto. Haraway está preocupada com as fronteiras físicas, ainda que trate brevemente da dualidade físico/não-físico; Lauro & Embry preocupam-se com as fronteiras subjetivas que isolam os indivíduos na individualidade. Para Lauro & Embry (2008), a humanidade está presa em seu próprio corpo e não pode libertar-se nem após a morte. Para as autoras, o corpo é o aprisionamento do sujeito, que por sua vez tem suas próprias grades na individualidade promovida pelo capitalismo. Já Haraway (2000) pensa que o corpo tem certa permeabilidade e advoga pela ampliação desta permeabilidade, afastando a visão do corpo como um dispositivo de isolamento subjetivo.

Haraway investe na ideologia *high-tech*, mas a abandona mais tarde quando escreve suas *Camille Stories* (2016) juntamente com Vinciane Despret e Fabrizio Terranova, apostando nos híbridos humanos/animais e nas inúmeras relações multiespécies, e por isso, acredito que Haraway, apesar de criticar no *Manifesto* aqueles que estão demasiado presos na noção do orgânico, apreciaria a especulação de Lauro & Embry (2008) sobre os zumbis como modelos negativos de pós-humanismo.

Contudo, há muitas críticas que Lauro & Embry aplicam sobre Haraway que são ou descartadas no contexto do mito do ciborgue ou no próprio texto, sobretudo quando as autoras falam que o modelo do ciborgue exige um momento de consciência, de tomada de decisão. Haraway (2000, p. 88-89) escreve: “‘Nós’ não escolhemos, originalmente, ser ciborgues. A ideia de escolha está na base, de qualquer forma, da política liberal e da epistemologia que imaginam a reprodução dos indivíduos antes das replicações mais amplas de ‘textos’”. Nem a costureira que se entrelaça com sua máquina de costura para prover seu sustento nem o tetraplégico

atrelado à sua cadeira de rodas tiveram escolha ao fundirem-se com suas máquinas. Enquanto os exemplos de Haraway atacam sua problemática diretamente, os *zumbis da vida real* de Lauro & Embry estão presos no contexto de medicalização do corpo: a febre puerperal, os doentes mentais, os pacientes com morte cerebral.

O modelo do zumbi, por sua vez, resolve um problema explicitado por Haraway em seu mito do ciborgue: a de serem filhos do militarismo e do capitalismo. O zumbi, ainda que seja em partes filho do capitalismo e do colonialismo, surgiu de uma crença legítima pós-colonial caribenha, estando, penso eu, muito mais do lado dos oprimidos do que dos opressores. O zumbi cinematográfico, por outro lado, é uma criação, na sua diegética, da ciência e suas experimentações, que frequentemente estão associadas ao militarismo e ao capitalismo. Contudo, uma vez fora do laboratório, o modelo do zumbi é um problema de todos. O ciborgue é inacessível e o zumbi é mais acessível do que desejado, em seu mito.

Hayles (1999, p. 285) comenta sobre os prazeres das teorias pós-humanistas: “E quanto aos prazeres? Para algumas pessoas, incluindo eu, o pós-humano evoca a perspectiva empolgante de sair de algumas das antigas limitações e abrir novas formas de pensar sobre o que significa ser humano”. Lauro & Embry admitem que seu modelo não é libertador ou otimista, mas pessimista e sem resolução, fugindo da noção de prazer que as teorias pós-humanistas normalmente negociam.

Haraway comenta na conclusão de seu texto que o ciborgue representa uma regeneração: “sugiro que os ciborgues têm mais a ver com regeneração, desconfiando da matriz reprodutiva e de grande parte dos processos de nascimento” (HARAWAY, 2000, p. 98). Neste ponto, Lauro & Embry preferem centralizar na imortalidade monstruosa do zumbi, mas também nas funções de consumo e reprodução que estão convergidas no mesmo ato. Assim, nenhuma das reproduções contidas nos textos está comprometida com a reprodução “natural”, biológica, aquela da família nuclear.

Mas o ciborgue e o zumbi não são modelos concorrentes, penso eu. Um, contudo, é mais difícil de ser pensado concretamente que outro. É mais fácil pensar

em um usuário de óculos como um ciborgue, por exemplo, que um paciente contaminado com alguma virose perca suas capacidades de cognição e consciência. Escrevo que não são concorrentes, pois é possível que sejam sucessivos: primeiro ciborgues, depois zumbis. Enquanto o ciborgue é o apocalipse das fronteiras corpóreas, o zumbi é o apocalipse das fronteiras subjetivas e um apocalipse pode acontecer antes do outro, sem disputar qual é o mais importante. É possível pensar que enquanto Haraway inscreve seu mito em uma espécie de reforma socialista das formas corpóreas, Lauro & Embry propõem uma revolução devastadora, visto que não propõem soluções ou alternativas, da noção de sujeito autônomo.

CONCLUSÃO

A melhor forma de conciliar estes dois modelos é presumindo que eles possam acontecer ao mesmo tempo, com uma leve alteração no modelo de Lauro & Embry (2008): baseado em mídias recentes, como *The Last of Us* (2023-) e *The Girl with all the Gifts* (2016), nos quais há um entrelaçamento de espécies, se posso chamar assim, e certos indivíduos – duas garotinhas – mantêm sua agência e consciência mesmo infectadas com o fungo zumbi. Dessa forma, não é o sujeito que morre, mas o sujeito moderno, individualizado, autônomo e isolado do restante do mundo que não tem mais espaço, que dá espaço a um sujeito permeável, multiespécies e simbiote.

Nessa possibilidade, a tecnologia *high-tech* cede espaço à biotecnologia quando Melanie (*The Girl with all the Gifts*, 2016) e Ellie (*The Last of Us*, 2023), nascidas de gestantes infectadas, criam não uma imunidade, mas uma nova espécie. Em especial, Melanie é capaz de transformar o contágio do fungo, que passa de ser transmitido por mordidas para ser transmitido pelo ar. Ela então escuta do humano que a acompanhava “está tudo acabado” e responde “não, o mundo apenas não pertence mais a vocês”, pondo assim, fim à dominância da espécie humana.

Esta visão, altamente orgânica, biológica e até, podem acusar, *evolucionista*, resolve o problema da falta de solução presente no modelo do zumbi e representa uma permeabilidade do corpo não em relação às máquinas, mas em relação às outras espécies – no caso, os fungos –, sendo um modelo de pós-humanidade razoável. Isso porque é possível pensar no zumbi como uma criação ciborgue, feita com recursos tecnológicos, que embrenha-se no orgânico causando uma simbiose e simbiogênese, nos moldes de Lynn Margulis (1999).

* * *

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. São Paulo: Zahar, 2009.

BOLTER, Jay David. Posthumanism. *IN*: JENSEN, K. B.; CRAIG, R. T. (Eds.). **The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy**. Estados Unidos: John Wiley & Sons, 2016. p. 01-08.

FERRANDO, Francesca. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. **Existenz**, v. 8, n. 2, 2013. p. 26-32.

GANE, Nicholas. HARAWAY, Donna J. When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview with Donna Haraway. **Theory, Culture & Society**, 23(7-8), 2006. p. 135–158.

HALBERSTRAM, Judith. LIVINGSTON, Ira. Introduction: Posthuman Bodies. *IN*: HALBERSTRAM, J.; LIVINGSTON, I. (Org.). **Posthuman Bodies**. Bloomington e Indianapolis: Indiana UP, 1995. p. 01-19.

HARAWAY, Donna. O Manifesto Ciborgue. *IN*: HARAWAY, D.; KUNZURU, T. **Antropologia do ciborgue**: As vertigens do pós-humano. 2a. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-118.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**: Making Kin in the Chthulucene. Durham/Londres: Duke University Press, 2016.

HASSAN, Ihab. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture. *IN*: BERAMOU, M.; CARAMELLO, C. (Eds.) **Performance in Postmodern Culture**. Wisconsin: Coda Books, 1997

HAYLES, N. Katherine. **How We Became Posthuman**: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1999.

LAURO, Sarah J., EMBRY, Karen. A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism. **Boundary**, 2, 2008. p. 85–108.

MARGULIS, Lynn. **The Symbiotic Planet**: a new look on evolution. Londres: Phoenix Books, 1999.

MIAH, Andy. A Critical History of Posthumanism. *IN*: GORDJIN, B.; CHADWICK, R. (Eds.). **Medical Enhancement and Posthumanity**. Alemanha: Springer, 2008. p. 71-94.

PEPPERELL, Robert. **The Posthuman Condition**: Consciousness Beyond the Brain. Reino Unido: Intellect Ltd, 2009.

REFERÊNCIAS – FILMOGRAFIA

GIRL With All the Gifts, The. Dirigido por Colm McCarthy. Grã-Bretanha: Warner Bros. Pictures, 2016 (111 min.). **LAST of Us, The** [Seriado]. Produzido por Neil Druckmann e Craig Mazin. Estados Unidos: HBO, 2023.

Recebido 10/06/2023

Aprovado 03/11/2023

Licença CC BY-NC 4.0

