



# Futuro sem remédio: o *animal-estar* da Medicina na Fantasia e na Ficção Científica

Lucas Antunes Oliveira (Doutorando em Letras)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

## Resumo:

A manipulação do corpo é um tema recorrente em diversos discursos: prova disso é o fato de a figura do médico, a rigor o manipulador do corpo, ter-se tornado emblemática na cultura ocidental moderna. Dentre os médicos que ficaram famosos na literatura por seus experimentos com o corpo está o protagonista do romance de H. G. Wells *A ilha do Doutor Moreau*, empenhado na transformação de animais em seres humanos, num enredo que antecipa muitas das discussões levadas a cabo pelo pós-humanismo e pela ecocrítica neste início do século XXI. Centradas na reflexão sobre o antropocentrismo, estas recentes linhas de pesquisa analisam os motivos do cyborg e da besta no cenário da ficção científica, exemplos análogos embora extremos da perda de referencialidade do humano no contexto distópico da pós-modernidade, tão bem retratado na estranha novela *O ano de 1993*, de José Saramago: uma alegoria nostálgica de um futuro sem remédio para a humanidade.

**Palavras-chave:** *A ilha do Doutor Moreau*; *O ano de 1993*; Ficção Científica; Medicina; Pós-humanismo; Ecocrítica; Animal Studies.

## Abstract:

The manipulation of the body is a recurring theme in several speeches: proof is the fact that the figure of the doctor, strictly speaking the handler of the body, has become emblematic in modern Western culture. Among the physicians who became famous in literature for their experiments with the body is the protagonist of H. G. Wells' novel, *The island of Doctor Moreau*, who is committed to the transformation of animals into humans, a scenario that anticipates many of the discussions undertaken by the posthumanism, and ecocriticism at the beginning of the century. Focused on thinking the anthropocentrism, these recent lines of research examine the cyborg and the beast themes on science fiction; similar - although extreme- examples of the loss of the human referentiality in the context of the dystopian post-modernity, so well portrayed in Jose Saramago's strange novel, *The year of 1993* : a nostalgic allegory of a hopeless future for humanity.

**Keywords:** *The island of Doctor Moreau*; *The year of 1993*; Science Fiction, Medicine, Posthumanism; Ecocriticism; Animal Studies.

Frequentemente me pergunto *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, tenho dificuldade, sim, de vencer um incômodo. Por que essa dificuldade? Tenho dificuldade de reprimir um movimento de pudor. Dificuldade de calar em mim um protesto contra a indecência. Contra o mal-estar que pode haver em encontrar-se nu diante de um bicho que nos observa sem se mexer, apenas para ver. Mal-estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*. ... Há muito tempo pode-se dizer que o animal nos olha. Que animal? O *outro*.

Jacques Derrida. *O animal que logo sou*

Na ideologia atual, os animais são sempre os observados. O fato de que podem nos observar perdeu todo o significado. Eles são os objetos de nosso conhecimento sempre crescente. O que sabemos sobre eles é um índice do nosso poder, e assim é um índice do que nos separa deles. Quanto mais sabemos, mais distantes eles ficam. ... Por toda parte os animais estão desaparecendo. Nos zoológicos eles constituem um monumento vivo ao seu próprio desaparecimento. ... Mas todos os locais de marginalização forçada – guetos, favelas, prisões, hospícios, campos de concentração – têm algo em comum com os zoológicos.

John Berger. *Por que olhar os animais?*

## Introdução

Para todos os efeitos, o gênero ficção científica começou com uma novela, *Frankenstein ou o moderno Prometeu* (1818), de Mary Shelley, descrevendo uma avançada descoberta posta nas mãos de um médico: a criação artificial de um ser humano. Diversos autores do século XIX, celebrados como pioneiros da ficção científica, contribuíram com outras visões de médicos envolvidos em fantásticas pesquisas: um homem morto é mantido vivo por hipnose no conto de Edgar Allan Poe, “A verdade sobre o caso do Sr. Valdemar” (1845); um médico transforma as pessoas de uma cidade flamenga com um gás misterioso em “A fantasia do Dr. Ox”, de Julio Verne (1874); as memórias perversas dos pacientes são cientificamente removidas no conto “O processo do Dr. Heidenhoff” (1880), de Edward Bellamy; um médico tem o espírito cindido por um preparado químico em *O estranho caso de Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, ou *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson (1886); e operações secretas transformam bestas em homens na novela de H. G. Wells, *A ilha do Dr. Moreau* (1896).

Embora esses retratos de pesquisadores isolados e solitários tenham sobrevivido na figura dos médicos loucos dos filmes de ficção científica dos primórdios do século XX, a medicina, de fato, evoluiu para um sistema coletivo, burocrático e extremamente sofisticado. Para a maioria dos indivíduos na atualidade, a ideia mais próxima de viajar no tempo rumo a um futuro distante traduz-se na imagem de um paciente na UTI de um hospital moderno. De repente, a pessoa é abduzida de seu ambiente familiar e isolada numa sala estéril e climatizada, onde é conectada por diversos fios e tubos a máquinas misteriosas, que emitem estranhas cintilações enquanto injetam sedativos intravenosos em seu corpo, capazes de alterar suas percepções e sensações. Seres mascarados circulam em torno de seu leito, sussurrando num jargão incompreensível. “Não é de admirar que as imagens populares da medicina e de suas instituições, e as imagens populares das novelas

de terror e fantasia, pareçam atualmente tão intimamente entrelaçadas” (WHESTFAHL e SLUSSER, 2002, p. 1).

A autoridade adquirida pela ciência médica na manipulação do corpo, reconhecida pelos sujeitos que a ela se submetem na esperança de obter o alívio de seus padecimentos, desde há muito é considerada pela literatura. Nos últimos anos, porém, a ciência parece ter avançado numa velocidade que nenhum outro discurso conseguiu acompanhar: nem o jurídico, nem o religioso, nem o literário. A técnica da clonagem, por exemplo, trouxe à realidade o antigo sonho de Mary Shelley de criação em laboratório de um ser vivo, deflagrando uma série de questões filosóficas em torno do corpo, do sexo e da reprodução, que realimentaram a ficção científica contemporânea. Segundo Axel Khan:

Por suas dimensões científicas e médicas, pelo que o debate revela das diversas correntes que caracterizam nações com referências culturais variadas, pela natureza das questões morais levantadas ou, enfim, pela irrupção em meio a estas da lógica do mercado, a perspectiva da clonagem aplicada ao homem é paradigmática de nossa época, é um emblema da passagem de um milênio a outro. Trata-se, com efeito, de decidir se o mecanismo pelo qual da cooperação entre uma mulher e um homem nasce uma outra pessoa possui, além de seu conhecido valor evolutivo, uma significação antropológica profunda que inscreve a alteridade na filiação, ou se o que está em jogo é apenas uma herança cuja aceitação se tornou facultativa no estágio de desenvolvimento a que chegou a humanidade. Como responderemos coletivamente a essa questão dirá muito sobre a evolução de nossas sociedades. (KHAN, apud NOVAES, 2003, p. 241)

É preciso admitir, portanto, que o tema da manipulação científica da vida, sobretudo nas últimas décadas, quando o vertiginoso avanço da tecnologia fez surgir novas e espantosas formas de se lidar com o corpo, foi responsável pela deflagração de um estimulante debate filosófico sobre as fronteiras físicas, mentais e espirituais do ser humano: sobre a própria *natureza* humana, por assim dizer. Nesse contexto, uma das mais importantes linhas de pensamento que se debruçam sobre essa problemática, o *pós-humanismo*, procura articular uma multiplicidade de discursos, a fim de oferecer uma visão mais ampla do problema.

Não é à-toa que a figura do médico, a rigor o manipulador do corpo, tenha se tornado emblemática na cultura ocidental através dos séculos, manifestando-se tanto em personagens míticas, como o Dr. Fausto – o médico medieval que vende a alma ao Diabo para adquirir conhecimento –, quanto em personagens reais, como os médicos responsáveis pelas cirurgias performáticas da artista plástica francesa Orlan, transmitidas em tempo real na internet. A discussão sobre os limites da manipulação do corpo se atualiza numa perspectiva pós-moderna na “arte carnal” de Orlan, que se submete voluntariamente a intervenções plásticas com o objetivo de modificar a sua aparência real, que utilizará como modelo para os seus auto-retratos étnicos. Em seu *Manifesto da Arte Carnal* (apud FERREIRA, 2010), percebe-se como a artista articula o discurso estético com o científico, o político e o religioso, mostrando que não pretende transformar sua arte num debate esquizofrênico sobre si mesma, mas sim tocar em questões centrais sobre a posição do ser humano no mundo atual.

A arte de Orlan ilustra um dos principais propósitos do pensamento “pós-humanista”: a ressignificação do ser humano no mundo em que habita. Pois, mais do pregar uma superação do humano, o pós-humanismo discute, de acordo com Katherine Hayles (1999, p. 286): “o fim de certa concepção do humano, concepção aplicada, no máximo, àquela fração da humanidade que tinha riqueza, poder e disponibilidade para conceitualizar-se a si mesma como seres autônomos exercendo sua vontade através da

escolha e da ação individual”. Segundo Jair Ferreira dos Santos (2002, p. 79), “o pós-humano é mal-estar, ansiedade, especulação em torno da soberania perdida pela humanidade”. Há ainda poucos teóricos convencidos da pertinência do termo, que parece um paraconceito à procura do seu referente. No entanto, o autor ressalta que “o pós-humanismo tem o mérito de haver incluído no debate filosófico a ficção científica, um gênero popular e fantasioso, porque é nele que se podem detectar as visões, os terrores em pulsação no imaginário coletivo”.

Este debate envolve, na atualidade, tanto a discussão sobre a crescente maquinização do humano, proposta pela feminista Donna Haraway em seu *Manifesto cyborg*, quanto o seu extremo oposto: a reanimalização do homem, um dos tópicos da Ecocrítica propostos pela vertente dos chamados “Animal studies”. Enquanto Haraway aponta a atual relação promíscua dos humanos com as máquinas na produção, consumo, ciência e protética; afirmando que, “no final do século XX, somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo: somos cyborgs”, e que, por isso mesmo, “o limite entre ficção científica e realidade social é uma ilusão de ótica (1992, p. 191); pesquisadores ligados à ecologia caminham num sentido aparentemente contrário, ao propor ao *Homo sapiens* a possibilidade radical de se pensar enquanto animal, reinvocando a sua própria animalidade, aceitando-se como espécie entre as outras:

*Pensar-se enquanto animal* seria o primeiro movimento que os homens fariam rumo a um questionamento da divisão entre Natureza e Cultura. ... *Pensar-se enquanto animal* consistiria em preparar-se para aliviar a pressão da Cultura sobre a Natureza e isso envolveria a construção de um novo laço com o meio ambiente e as outras espécies. Pois a distinção virtual entre as espécies transmutou-se em espoliação real, intensiva, visando não mais à subsistência ou à acumulação vegetativa, mas a um projeto de dominação indiferente quanto às conseqüências para seus meios de efetivação. ... Se abandonamos a animalidade, contudo, ela não nos abandonou, e fala dentro da própria Cultura. São ilusões, mitologias, hipertrofias que vão se dissolvendo e revelando uma realidade humana mais próxima, biológica e figurativamente, das bestas que dos anjos. Sem transcendência, reduzidos ao corpo e aos instintos, embutidos no presente como no não sentido, os animais oferecem um paradigma irônico para as nossas pretensões à diferença, a um destino privilegiado, quando na verdade repartimos com eles uma condição não idêntica mas bastante análoga. (SANTOS, 2002, pp. 29/36)

Encarar nossa animalidade significa, portanto, assumir que o lugar supostamente central do humano na natureza – presunção resguardada por uma unanimidade triunfalista, deslocou-se. O rei se revelou um usurpador e o antropocentrismo uma armadilha. Neste sentido, tanto os pós-humanistas defensores da ciborguização do humano, quanto os ambientalistas defensores da reanimalização do homem parecem estar, de fato, contestando um mesmo modelo cultural:

O humanismo renascentista permutou o céu pela terra ao superar o teocentrismo medieval com a retomada da cultura greco-romana, e encontrou em Descartes o lastro filosófico que precisava para tentar se perpetuar. O cartesianismo definiu o homem pelo pensamento racional por oposição às bestas, irracionais, mecânicas, sem linguagem. O Sujeito da Razão era uma consciência autônoma, soberana, com franco acesso à verdade. ... Não se visa a subestimar o que Sujeito e Razão realizaram em termos de progresso material ou político, mas se deseja sublinhar sua ambigüidade, quase sempre camuflada, sua parcialidade, sua embriaguês com o mito autocongratulatório do humanismo. (SANTOS, 2002, p. 43)

Na obra do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, a noção de “animal” há muito tempo desempenha um papel significativo. Em trilhas já freqüentadas por muitos pensadores, Derrida explicita, no ensaio intitulado *O animal que logo sou*, a relevância das ideias associadas de “animalidade” e “ser vivente” e exhibe a rede de conexões que elas mantêm com um enorme leque de questões que se estende da epistemologia, da metafísica e da ética à literatura. Diz ele:

Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas: seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram. Essa imensa denegação atravessa toda a história da humanidade e não apenas a configuração quase “epocal” que acabo de evocar. É como se os homens desta configuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele, sem se terem visto vistos nus por alguém que, do fundo de uma vida dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer, no momento da destinação, que isso tinha a ver com eles. (DERRIDA, 2002, p. 34)

Jean-François Lyotard também problematiza a natureza do “humano” mediante a tentativa de reconceitualizá-lo: “e se, por um lado, os humanos no sentido do humanismo estão em vias de, constrangidos, se tornarem inumanos? E se, por outro lado, for próprio do homem ser habitado pelo inumano?”. Para Lyotard, existiriam “dois tipos possíveis de inumano”: de um lado, a indeterminação nativa da criança, cujo atraso inicial sobre a humanidade torna-a refém da comunidade adulta; e de outro, a razão instituída, pois toda a educação é inumana visto que não funciona sem contrariedades e terror. Diante disso, Lyotard indaga: “Afinal, o que poderemos chamar de *humano* no homem? A miséria inicial da sua infância ou a sua capacidade de adquirir uma “segunda” natureza que, graças à língua, o torna apto a partilhar da vida comum, da consciência e da razão adultas?” (LYOTARD, 1997, p. 12). Seria, assim, mais *humana* a “inumanidade” essencial da criança, justamente aquilo que a aproxima do animal, mas que também determina a necessidade de educá-la, visto que, ao contrário do animal, a criança não é programada e conduzida pela natureza? Ou seria mais *humana* a “inumanidade” da própria educação, o artificialismo da cultura que a linguagem e as instituições estabelecem?

Neste breve ensaio, pretendemos abordar duas obras que se organizam segundo os moldes clássicos do gênero ficção científica: projetando um futuro distante, tecnologicamente avançado, no qual a figura do médico ou da ciência médica exerce um papel instrumental ou problemático na discussão sobre a natureza humana na modernidade, em dois momentos. Em fins do século XIX, com o anti-ético Doutor Moreau, do escritor britânico H. G. Wells, que em sua ilha deserta realiza experiências radicais de manipulação dos corpos, envolvendo torturas e vivissecção de animais com o objetivo de “humanizá-los”; e em fins do século XX, com o *Ordenateur*, ou o desumanizado e maquinico cientista da distopia do escritor português José Saramago, *O ano de 1993*, que em sua cidade murada também manipula corpos através de experiências de tortura e vivissecção de animais, mas com o objetivo de “mecanizá-los”, transformando-os em cyborgs.

*A ilha do Doutor Moreau*

- Não andar de quatro, esta é a Lei. Não somos Homens?
- Não sorver a bebida, esta é a Lei. Não somos Homens?
- Não comer carne nem peixe, esta é a Lei. Não somos Homens?
- Não arranhar a casca das árvores, esta é a Lei. Não somos Homens?
- Não perseguir os outros Homens, esta é a Lei. Não somos Homens?

H. G. Wells. *A ilha do Doutor Moreau*

*A ilha do Doutor Moreau* conta a história de Pendrick, um naufrago que acaba sendo resgatado e levado para um ilha habitada por grotescos seres humanos. No comando dessa ilha está o médico e cientista Doutor Moreau, que, ao lado de seu ajudante Montgomery, são os únicos seres humanos “normais”. No decorrer do romance, Pendrick acaba descobrindo que os homens deformados são na verdade animais que passaram por um processo de viviseção conduzido por Moreau para obterem a forma humana. O cientista controla a animalidade dos homens-bichos através de um estranho grupo de regras chamado de “Lei”, que, dentre outras coisas, impede que eles provem carne e se voltem contra seu criador. A certa altura da história, porém, Moreau acaba sendo morto por uma de suas criaturas, e logo é seguido por Montgomery, deixando Pendrick sozinho com os homens-animais; estes, por sua vez, sem a figura controladora do seu criador, passam a ignorar a Lei e pouco a pouco vão retomando sua animalidade até voltarem ao seu estado original. Pendrick consegue escapar da ilha, mas as lembranças terríveis do tempo que passou em companhia dos homens-animais o impedem de enxergar os outros seres humanos como antes.

Fugindo à tradição do gênero ficção científica, que no século XIX elegeu a figura do médico como centralizadora das questões filosóficas sobre a natureza humana, atribuindo-lhe o papel de manipulador do corpo humano; em *A ilha do Doutor Moreau*, o cientista se debruça sobre corpos de animais em busca de resposta para a interrogação sobre “o que é ser humano?”. Na verdade, embora o romance de Wells provoque esta e outras interrogações, ela não é partilhada pelo seu protagonista. Investido da disposição cartesiana e humanista segundo a qual a realidade é pré-concebida segundo parâmetros nos quais apenas o olhar humano é considerado, o arrogante médico em sua ilha parece deter todas as respostas por antecipação.

Seus experimentos carecem da essência especulativa comum à pesquisa científica: assumem ares de demonstração, de comprovação prática dos inquestionáveis pressupostos teóricos do médico, que pretende transformar bichos em homens pela intervenção na conformidade física de seus suportes. Segundo essa teoria, o animal estaria apto a se tornar humano se o seu aspecto exterior fosse compatível com a aparência humana. Assim, seria preciso modificar a postura dos bichos, fazendo-os caminhar sobre os dois membros inferiores, retificando-lhes e verticalizando-lhes a coluna vertebral, humanizando as suas faces. O instinto seria controlado pelo medo da dor, numa extensão do conceito pavloviano de aprendizado pelo processo de tentativa e erro, castigado o erro pelo choque elétrico e premiado o acerto por uma prenda ou um afago. Levando Pavlov às últimas consequências, Moreau radicaliza o critério prêmio-castigo no próprio ato da intervenção cirúrgica transformadora: feita a cru, a dor incorpora-se à memória do animal metamorfoseado, que se torna dócil e obediente pelo pânico.

Impossível não associar um tal esquema à figura do genocídio contemporâneo dos animais pela industrialização, já antecipado e discutido por Wells nesta novela. Para Derrida, esse genocídio vai muito além dos sacrifícios ritualísticos dos animais da Antiguidade ou da Bíblia, muito além das hecatombes, da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal:

No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem, etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem. (DERRIDA, 2002, p. 51)

Em sua obscura ilha do século XIX, o Doutor Moreau já adaptava a ancestral e metafórica ideia de que “somos aquilo que comemos” à interpretação literal que ela viria a adquirir com o tempo, e que levaria naturalmente à irônica conclusão de que a melhor forma de “humanizar” os animais é justamente a mais selvagem: a devoração. Como já dizia o padre António Vieira em seu sábio *Sermão da Sexagésima* sobre os mistérios da conversão religiosa:

Só para fazer de animais homens não tem poder nem habilidade a arte, mas a natureza, sim; e é maravilha que por ordinário o não parece. Vede-a: fostes à caça por esses bosques e campinas, matastes o veado, a anta, o porco montês; matou o vosso escravo o camaleão, o lagarto, o crocodilo: como ele com os seus parceiros, comestes vós com os vossos amigos; e que se seguiu? De ali a oito horas ou menos, a anta, o veado, o porco montês, o camaleão, o lagarto, o crocodilo, todos estão convertidos em homens: já é carne de homem o que pouco antes era carne de feras. Pois se isto pode fazer a natureza por força do calor natural, por que não o fará a graça muito mais eficazmente, por força do calor e fogo do Espírito Santo? Se a natureza naturalmente pode converter animais ferozes em homens, a graça, sobrenaturalmente, porque não fará esta conversão?

Para Vieira, o índio era muito simplesmente um animal, um ser inumano à espera da graça de humanizar-se pela absorção da cultura dos conquistadores, assim como as feras habitantes da selva aguardavam ardentemente a oportunidade de sua consubstanciação antropomórfica pelo processo da digestão dos humanos, seus devoradores. Embora não aborde a questão diretamente, o que ocorre no laboratório do Doutor Moreau também é uma demonstração antecipada da forma como os animais viriam a ser vistos e tratados pela ciência no futuro (que é o nosso presente): como meros combustíveis de seres os quais, em última instância, poderiam ser considerados “humanos” apenas na aparência. Ainda segundo Derrida:

Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção, a criação, o transporte e o abate desses animais. Em vez de colocar essas imagens sob seus olhos

ou de trazê-las a sua memória, o que seria ao mesmo tempo fácil demais e sem fim, direi apenas uma palavra deste “pathos”. Se essas imagens são “patéticas”, é também porque elas abrem pateticamente a imensa questão do *pathos* e do patológico, precisamente do sofrimento, da piedade e da compaixão. ... Diante do desencadear até o momento irresistível mas negado, diante da negação organizada dessa tortura, algumas vozes se levantam (minoritárias, fracas, marginais) para protestar, para apelar ao que se apresenta, de maneira tão problemática ainda, como os *direitos do animal*. (DERRIDA, 2002, p. 53)

Como já se explicitava noutra ilha de utopia negativa, *Animal Farm (A revolução dos bichos)*, escrita em 1945 por George Orwell, os “Princípios do animalismo em sete mandamentos” (“Qualquer coisa que ande sobre duas pernas é inimigo; qualquer coisa que ande sobre quatro pernas ou tenha asas é amigo; nenhum animal usará roupas; nenhum animal dormirá em cama; nenhum animal beberá álcool; nenhum animal matará outro animal; todos os animais são iguais”) estariam sujeitos a um revisionismo pelos próprios animais, na dependência dos rumos que assumissem os seus jogos internos de poder, após a tomada de posse da fazenda pelos porcos. Antropomorfizados, esses “animais” políticos cedo reconheceriam que um único mandamento poderia vigorar entre eles, exatamente aquele que revogaria os demais: “todos os animais são iguais, mas alguns animais são *mais iguais do que os outros*”. Dito isto, assiste-se à metamorfose dos porcos: “As criaturas de fora olhavam de um porco para um homem, de um homem para um porco e de um porco para um homem outra vez; mas já se tornara impossível distinguir quem era homem, quem era porco” (ORWELL, 1983, p. 135).

Na novela de Wells, as “pessoas animais” são submetidas à mesma incongruência de uma legislação que vigora apenas para os metamorfoseados: enquanto os homens continuam a drogar-se e a comer carne, e podem não apenas perseguir como torturar, matar, esquartejar e devorar os animais, a estes não cabe nenhuma reação, apenas uma serviçal obediência. Num contexto assim, como seria possível aventar algo como “direitos” para os animais? Transformá-los em homens à força, como faz o Doutor Moreau, terá sido a fórmula irônica encontrada por Wells para problematizar essa questão. À medida que se avança na leitura da história, porém, percebe-se que os animais vivisseccionados não se aparentam tanto aos homens quanto estes expressam a bárbara ferocidade por eles mesmos atribuída aos animais. Esse apagamento de fronteiras serve a Wells para discutir, como Orwell, a pertinência da metáfora animal na sociedade moderna, ou o uso do animal como metáfora de abjeção no contexto de um humanismo fincado na presunção antropocêntrica do sujeito racional.

## *O ano de 1993*

### As Três Leis da Robótica

1. Um robô não pode prejudicar um ser humano ou, por omissão, permitir que o ser humano sofra dano.
2. Um robô tem de obedecer às ordens recebidas dos seres humanos, a menos que contradigam a Primeira Lei.
3. Um robô tem de proteger sua própria existência, desde que essa proteção não entre em conflito com a Primeira e a Segunda Leis.

Isaac Asimov. *O homem bicentenário*



*O ano de 1993* é uma obra estranha, cujo primeiro choque se dá logo na forma: está na fronteira entre a prosa e a poesia. Ao longo de sua “narrativa” nos deparamos com um futuro distópico, onde magia e avanços tecnológicos se misturam. Nesse mundo inquietador, uma força militar totalitária oprime uma população que, ou se submeteu ao governo totalitário dentro da cidade, ou foi obrigada a se refugiar fora dela, organizando-se em tribos nômades. Em *O ano de 1993*, os animais são utilizados pelas “tropas de ocupação” (a forma pela qual a força militar é tratada no texto) como instrumento de opressão das pessoas. Para isso eles são brutalmente atacados, transformados em cyborgs e programados para odiar e perseguir os homens.

Na obra de Wells, a manipulação dos corpos animais é vista pelo Doutor Moreau como um fim em si, e condenada por Pendrick por não possuir finalidade alguma. Mais do que uma discussão entre personalidades, as opiniões opostas dos personagens refletem uma discussão entre *tradições*, linhas de pensamento que constituem a base epistemológica da tecnociência moderna e contemporânea: a tradição fáustica e a tradição prometéica. Como nos esclarece Paula Sibilia (2002), Hermínio Martins se valeu de duas figuras míticas para criar a designação dessas duas linhas de pensamento. A primeira delas é a já mencionada figura do Fausto, o médico que hipoteca sua alma para alcançar o conhecimento ilimitado. A tradição fáustica seria, portanto, aquela que busca o conhecimento como um fim em si mesmo, sem preocupações em atingir objetivos exteriores ao progresso da ciência. Mais do que isso, a tradição fáustica vê a evolução da ciência diretamente ligada à evolução da técnica, transformando o avanço tecnológico em seu objetivo primordial.

Essa posição entre em contraste com a posição da tradição prometéica, cujo nome é inspirado no mito de Prometeu, o titã que desafiou os deuses para entregar o fogo (e, com ele, a tecnologia) aos homens. Para a tradição prometéica, a ciência possui um papel redentor, pois teria como objetivo primordial trazer o bem-estar à humanidade. Além disso, ao contrário da tradição fáustica, a prometéica encara a técnica como algo meramente instrumental, cujo avanço só teria importância na medida em que trouxesse consigo melhoria na condição de vida humana. Uma última oposição da tradição prometéica em relação à fáustica é que aquela não pensa a evolução da ciência e da técnica como um processo ilimitado; ao contrário, para ela existem certos limites que a ciência não deve ultrapassar, sob o risco de, assim como ocorreu ao titã mitológico, gerar consequências desastrosas. Atentando para essa questão, Sibilia faz um interessante comentário sobre a relação do mito do titã com o romance *Frankenstein* de Mary Shelley, cujo subtítulo é *O moderno Prometeu*:

Como apontam os especialistas na obra de Mary Shelley, o relato foi escrito em meio às curiosas experimentações científicas que proliferavam no início do século XIX, junto aos debates suscitados pela descoberta da eletricidade e pelas potências “vitalistas” que esse novo tipo de energia poderia trazer, incluindo a possibilidade de ressuscitar os mortos e de reacender a inexplicável “faísca da vida”. Assim, envergonhado e arrependido, nas páginas do romance o médico-criador confessa o estranho impulso que tinha alimentado as desmesuras do seu projeto, inspirado por essa sugestiva variante técnica do fogo que é a eletricidade. Mas já era tarde; o castigo, como se sabe, não tardaria a chegar” (SIBILIA, 2002, p. 45)

Assim como o titã Prometeu, que recebe uma punição por interferir em assuntos que pertencem unicamente ao domínio divino, o Dr. Frankenstein também é punido por ultrapassar os limites da natureza humana: a Criatura, feita por ele a partir de restos mortais humanos, escapa ao seu controle, e assassina seus entes queridos. O exemplo acima parece pertinente não só por ilustrar um dos principais pressupostos da linha de pensamento

prometéica, mas também por se articular com alguns dos temas fundamentais do nosso trabalho, como a discussão sobre os limites da manipulação do corpo e a figura do médico-cientista como elemento central dessa discussão.

Voltemos agora à reflexão sobre Moreau e Pendrick. Pelo que foi explanado até agora, vemos que Pendrick está mais próximo da tradição prometéica da tecnociência – é preciso um fim que justifique a experiência com os animais –, enquanto Moreau possui mais afinidade com a tradição fáustica – a experiência não precisa de nenhuma justificativa além do aperfeiçoamento da própria experiência. Wells, porém, não transforma essa oposição num simples debate intelectual ou epistemológico sobre os fins e os limites da tecnociência; o que parece ser o principal norte das posições de Moreau e Pendrick é um problema de *empatia*. O próprio Moreau deixa claro o que diferencia de Pendrick:

Porque o que nos separa é apenas uma questão de dor. Enquanto a dor visível ou audível o incomodar, enquanto for comandado pelas suas próprias dores, enquanto a dor for a base das suas idéias sobre o pecado, enquanto assim for, digo-lhe que é um animal, pensando de uma forma pouco menos obscura aquilo que um animal sente. (WELLS, 1989, p. 68)

Moreau argumenta que a dor é um artifício que serve de proteção ao corpo contra os perigos externos, e que a própria evolução dará conta de extingui-la: “os homens, quanto mais inteligentes se tornam, mais inteligentemente se ocupam de sua própria integridade física, e menos necessitam de incentivo para evitarem o perigo” (WELLS, 1989, p. 69). Ao considerar a dor um recurso inútil para as mentes mais inteligentes, Moreau se torna insensível à dor alheia, e elimina qualquer empecilho à sua pesquisa. Na argumentação de Moreau, um pressuposto embasa o outro: sua insensibilidade à dor permite que ele conduza experimentos sem justificativas morais, ao mesmo tempo em que o aperfeiçoamento do conhecimento permite que ele reconheça a dor como algo inútil. Wells, talvez já pressentindo o declínio que a tradição prometéica encontraria no contexto contemporâneo da tecnociência (SIBILIA, 2002, p. 47), critica o pensamento fáustico de um ponto de vista que é sobretudo ético: a falta de empatia é tanto consequência quanto criadora de uma ciência desastrosa e maléfica.

Embora não explícita, fica clara a crítica aos profissionais que, dentre todos, deveriam possuir mais o sentimento de empatia; a frieza dos médicos com relação aos outros é uma atitude eticamente condenável e uma alienação. Isso ficará mais claro ainda na obra Wells pelo contraponto entre a frieza de Moreau e sentimento de Pendrick ao se deparar com o Homem Leopardo, sabendo que este está à beira de ser torturado. Sobre esse assunto, contudo, falaremos mais adiante. Voltemos agora à obra de Saramago.

Em *O ano de 1993*, o que guia a manipulação dos animais é um projeto anti-humanista conduzido por uma máquina. Envolta numa atmosfera onírica de pesadelo e de incerteza, a narrativa não oferece nenhuma justificativa para os atos de brutalidade cometidos pela força totalitária. A destruição pela destruição, a destruição *porque se pode* destruir, parece ser a única motivação da barbárie narrada em *O ano de 1993*. Posto nas “mãos” dos *ordenadores* – inteligências artificiais que regulam as ações das “tropas de ocupação” – o poder não se justifica, suas ações são gratuitas e a violência é um pleonismo vicioso, uma tautologia.

Esta entidade desumana ou sobre-humana que preside a destruição da humanidade é responsável por experiências científicas de manipulação e vivissecção dos corpos animais muito semelhantes às de Moreau, que os transforma em autômatos, meros prolongamentos da máquina de opressão:

Todos os animais do jardim zoológico foram paralisados por acção de misturas químicas nunca antes vistas/ E ainda vivos abertos sobre grandes mesas de dissecação esvaziados de entranhas e do sangue que jorrou por fundos canais para o interior da terra donde apenas saía para certos banhos das prostitutas principais/ Desta maneira tornados pele massa muscular e esqueleto foram os animais providos de poderosos mecanismos internos ligados aos ossos por circuitos electrónicos que não podiam errar/ E estando tudo isto no comprimento de onda do ordenador central foi nele introduzido o programa de ódio e a memória das humilhações/ E então abriram-se as portas da cidade e os animais saíram a destruir os homens. (SARAMAGO, 2007, pp. 65-66)

Aqui, embora aparentemente lhes seja concedida a oportunidade de exercer vingança pelas humilhações sofridas, os animais na verdade não possuem direito algum, muito menos de escolha, pois essa reparação é fruto de uma programação que lhes é imposta de fora. Ela não representa uma legítima libertação ou sequer uma insurreição dos animais, mas apenas a grotesca culminância de sua longa história de existência em cativeiro. A dor, que no livro de Wells era colocada em primeiro plano, tanto para justificar quanto para negar o projeto de Moreau, aqui não possui nenhuma relevância, a não ser como ponto de chegada: é preciso fazer os homens sofrerem. E novamente contrapondo-se à obra de Wells, não existe um embate entre as tradições fáustica e prometéica no projeto da manipulação dos animais, mas sim uma negação de ambas: nega-se a primeira porque determina-se uma clara finalidade para a tecnociência, sem se preocupar apenas com a sua própria evolução; e nega-se a segunda por desdenhar da idéia de melhoramento das condições humanas, criando-se, ao contrário, um fim anti-humanista para a manipulação dos animais.

Entretanto, nem toda violência praticada pelos animais contra os homens em *O ano de 1993* é um ato forjado pelo projeto anti-humanista da força totalitária. No capítulo 12 é dito que “um dos resultados da catástrofe foi que de uma hora para a outra os animais domésticos deixaram de o ser” (SARAMAGO, 2007, p. 49). A revolta dos animais domésticos é particular e até certo ponto dissociada do movimento de agressão aos humanos coordenado pelo *Ordeneur* central: os animais domésticos cobram dos humanos o ressarcimento pela perda de suas próprias naturezas, em função da satisfação das necessidades físicas e psicológicas de seus “senhores” e “proprietários”. É contra a domesticação, portanto – uma espécie de “humanização” forçada dos bichos, ou uma “ilha do Doutor Moreau” com outros métodos –, que os animaizinhos mais pacíficos e afetuosos são movidos à insubordinação, num ato independente do movimento acionado pelas máquinas. Mas talvez seja apenas neste aspecto da domesticação que a obra de Wells parece encontrar eco no livro de Saramago.

O projeto de Moreau é transformar à força os bichos em seres humanos através de operações físicas e “mentais”. Para isso, consegue inserir os animais numa cultura alienígena (a humana) através do doutrinação na “Lei”: um conjunto de regras de interdições diversas destinadas a conduzir o comportamento destes seres escravizados. A falta de sucesso de Moreau em conseguir fazer dos animais seres humanos perfeitos, contudo, não o impede de continuar seguindo com seus experimentos, o que é inaceitável para Pendrick. Apesar do flagrante insucesso do projeto de Moreau; após esta experiência, Pendrick torna-se capaz de perceber a *humanidade* dos bichos e a *animalidade* dos homens, sobretudo quando volta a Londres e ao contexto da “civilização”. Esta capacidade recém-adquirida tanto o afasta de seus semelhantes quanto lhe propicia um novo sentimento de empatia pelo animal. Pois foi justamente pela compaixão que sentiu pelo Homem Leopardo prestes a ser torturado que Pendrick o percebeu, pela primeira vez, como um “ser humano”:

Isto poderá parecer uma estranha contradição, é um fato que não sei explicar, mas naquele momento, ao ver ali a criatura numa atitude perfeitamente animal, com a luz a brilhar-lhe nos olhos e seu rosto imperfeitamente humano distorcido pelo terror, apercebi-me novamente de que era humano. Mais um momento e seria visto por qualquer outro dos seus perseguidores; seria capturado e levado para experimentar de novo as horríveis torturas do cercado. Tirei bruscamente o revólver, fiz pontaria entre os seus olhos aterrorizados e disparei. (WELLS, 1989, pp. 86-87)

A atitude piedosa de Pendrick – que o leva a poupar o sofrimento de um ser que, na sua radical *outridade*, é subitamente percebido como um *semelhante* – está de acordo com a visão de “solidariedade” proposta por Richard Rorty: “a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (...), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação: a capacidade de pensar em seres extremamente diferentes de nós como incluídos na gama do ‘nós’” (2007, p. 316). Assim, ao se dar conta do terrível destino que esperava o Homem Leopardo se fosse capturado, Pendrick é capaz de superar as diferenças existentes entre ele e o outro (entre o homem e o animal) e tomá-lo como um igual. Essa solidariedade demonstrada por Pendrick difere totalmente da frieza científica de Moreau, que por ignorar a dor alheia é incapaz do mínimo sentimento de empatia. A compaixão demonstrada por Pendrick também se manifesta no seu entendimento de que a tentativa de manipulação dos seres vivos é um crime:

Pobres bichos! Comecei a ver o aspecto mais vil da crueldade de Moreau. Não tinha ainda pensado na dor e na perturbação que atingia aquelas pobres vítimas depois de terem passado pelas mãos de Moreau. Só os dias de tormento passados no cercado me tinham feito estremecer. Mas agora aquilo parecia ser o menos importante. Anteriormente eram animais, com o instinto completamente adaptado ao seu ambiente, tão felizes quanto possível. Agora andavam ao tropeções com as grilhetas, viviam num medo que nunca acabava, importunados por uma lei que não podiam entender; a sua existência, que imitava a dos seres humanos, começava em agonia, era uma longa luta interna, um longo pavor de Moreau... E para quê? O que me comovia era o fato de ser tudo em vão. (WELLS, 1989, p. 88)

A percepção da *animalidade* nos homens e da *humanidade* nos animais leva ao questionamento do que é o ser humano, a grande interrogação que paira sobre o gênero da ficção científica desde os seus primórdios. No final do século XIX, o humanismo já entrava em decadência com os discursos antecipadores do pós-modernismo: a filosofia de Nietzsche, a psicanálise de Freud e o socialismo de Marx. O livro de Wells parece estar em consonância com essa nova consciência, ao propor que a diferença entre humanos e animais, afinal, não é tão grande assim: a nossa “humanidade” resultaria da nossa inserção numa cultura construída e mantida mediante mecanismos educativos profundamente controladores dos nossos mais “primitivos” instintos:

Na praia, entre as rochas abaixo de mim, estavam o Homem Macaco, o Hiena-Suíno e várias outras Pessoas Animais, rodeando Moreau e Montgomery. Continuavam intensamente excitados, exprimindo abundante e ruidosamente a sua lealdade para com a Lei. ... Ocorreu-me a estranha convicção de que, excluindo a rudeza das linhas, o grotesco das formas, tinha diante de mim todo o saldo da vida humana em miniatura, toda a interação entre o instinto, a razão e o destino, na sua forma mais simples. (WELLS, 1989, p. 87)

Os animais parecem determinados, desde o início, por uma lei que ultrapassa o homem. Moreau violenta essa determinação natural com a cultura, enxertando-lhes suplementos diversos onde só havia uma prévia totalidade. Não é à-toa que os animais retornam ao seu estado original em pouco tempo: o “humano” que lhes foi imposto escoa-lhes rapidamente pelas margens de sua original plenitude. Mas enquanto aos animais só resta serem animais, os homens precisam viver e conviver com uma eterna cisão: a que os torna sucessores dos macacos e precursores dos cyborgs, pelo menos na ficção científica. Assim, a percepção da cultura como instrumento de transfiguração, em Wells, parece traduzir a visão da dicotomia inumana percebida por Lyotard. É o aprendizado da “ilha” que impede Pendrick de voltar a reconhecer a “pureza” humana e humanista, quando de seu retorno ao mundo civilizado.

Em *O ano de 1993*, no entanto, a questão parece avançar no sentido da “revolução das máquinas”, um lugar comum de terror no imaginário fantástico ao longo das eras, traduzido pelas clássicas “Três Leis da Robótica”, nas quais Asimov sintetiza – como antes o fizera Wells com a sua Lei Animal – o pânico humano diante de sua própria e demiúrgica liberdade. Postas a serviço dos homens e mais eficientes que os animais escravizados de outras eras, as máquinas ameaçam a humanidade pelo próprio poder que lhes é conferido. Concebidas como próteses humanas geradas pela mente racional para compensar os limites do corpo, da mente e da memória, as máquinas – criações estritamente intelectuais e não mais sujeitas às leis da Natureza, como os bichos – trafegam no imaginário popular ora como aliadas do homem, ora como suas mais terríveis rivais.

A revolução anti-humanista da tecnologia na cidade saramaguiana, contudo, apresenta uma selvageria ainda demasiadamente primitiva. Contaminada pela natureza dos bichos, as máquinas, travestidas na forma de animais peçonhentos ou selvagens (os domésticos, como vimos, não são incorporados), agridem e destroem a humanidade que as criou. O computador central coordena um processo de destruição em massa, caótico e gratuito, mobilizando os organismos vivos numa cruzada cujos propósitos não são definidos nem compreendidos pelos próprios agentes da destruição. A novela não abre espaço aos *insights* promovidos por Wells: não há a mínima percepção de uma possível *mecanização* dos humanos ou de uma suposta *humanidade* das máquinas, comum a outras obras do gênero, como o clássico *O homem bicentenário* de Isaac Asimov, *O caçador de andróides*, de Philip K. Dick ou a coletânea de contos *Superbrinquedos*, de Brian Aldiss, que geraram a impactante filmografia sci-fi “pós-humanista” do final do século XX, com os clássicos *Blade Runner*, de Ridley Scott e *Inteligência Artificial*, de Stanley Kubrick e Steven Spielberg.

Se a cultura humanista é posta sob suspeita nas demais obras de ficção científica aqui estudadas, na novela de Saramago assiste-se, ao contrário, a um lamento nostálgico do humanismo ameaçado, na figura do escritor que tenta preservar o domínio da palavra fundadora, e que consegue, ao final, resgatar o seu poder ao retomar e pôr em prática seu discurso salvacionista engajado na varredura sumária do “mal”, como um autêntico médico redentor da raça. Um “mal” claramente identificado nesta obra com a modernidade, que com seus artefatos malignos e sua ideologia demoníaca é retratada como a verdadeira “peste” que desafiou o inteligente Fausto na Idade Média e o levou a se aliar – contraditoriamente? – ao próprio Mefistófeles.

O caráter francamente alegórico e maniqueísta desta obra comprometeria a sua qualidade estética se não fosse a habilidade do escritor de se pôr continuamente sob suspeita, não se sabe se deliberadamente ou à sua própria revelia. Em Saramago, a dúvida insinua-se nas entrelinhas de um discurso que se apresenta como fiel à história e ao documento, mas que resvala constantemente na especulação e na fantasia, ameaçando a

referencialidade aparentemente construída de forma tão elaborada. Podemos dizer, portanto, que Saramago é um *non-reliable author*, um narrador não-confiável, e que por isso mesmo a responsabilidade de uma qualquer interpretação para as suas fábulas é, muito modernamente, repassada ao leitor. Inteligentemente repassada ao leitor, diríamos, pois, como afirma Lévinas sobre a verdade: “*In seeing, I am implicated. In being implicated, I am faced*”.

### Referências bibliográficas

ASIMOV, Isaac. *O homem bicentenário*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

BERGER, John. Por que olhar os animais, in: *Sobre o olhar*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1980.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.

HAYLES, Katherine. *How we became post-human*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

HARAWAY, Donna. A manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980's, in: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (Orgs.). *Feminist theorize the political*. New York: Routledge, 1992.

FERREIRA, Ermelinda. Inscrito no corpo, in: FERREIRA, Ermelinda; WALTER, Roland (Orgs.). *Narrações da violência biótica*. Recife: Edufpe, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1997.

ORWELL, George. *Animal Farm*. London and New York: Penguin Books, 1986.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *Breve, o pós-humano*. Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Duramá, 2002.

WELLS, H. G. *A ilha do doutor Moreau*. Mem Martins: Europa-América, 1989.

\_\_\_\_\_. *The island of Doctor Moreau*. 2008. Disponível em:  
<<http://www.planetebook.com/ebooks/The-Island-of-Doctor-Moreau.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2010.

SARAMAGO, José. *O ano de 1993*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

WHESTFAHL, Gary and SLUSSER, George (Eds.). *No cure for the future*. Disease and medicine in science fiction and fantasy. London and Westport: Greenwood Press, 2002.