

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOSSOCIOLOGIA E ECOLOGIA SOCIAL

**MOLDAGENS DOS CORPOS E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE.
INVESTIMENTOS BIOPOLÍTICOS NA SOCIEDADE MODERNA E CONTEMPORÂNEA.**

Lia Cecilia Bentolila

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Psicossociologia e Ecologia Social – EICOS – da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como um dos requisitos para a obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Fernanda Glória Bruno
Co-orientadora: Maria Cecília de Mello e Souza.

Rio de Janeiro
2005

FICHA CATALOGRÁFICA

Bentolila, Lia Cecilia.

Moldagens dos corpos e produção de subjetividade: investimentos biopolíticos na sociedade moderna e contemporânea. Lia Cecilia Bentolila.

x, 116f., 31 cm.

Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Pós-Graduação EICOS, 2005

Orientador: Fernanda Glória Bruno.

Co-orientador: Maria Cecília de Mello e Souza

1. Corpo. 2. Subjetividade. 3. Biopolítica. – Dissertação. I. Fernanda Glória Bruno. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia EICOS. III. Título. Moldagens dos corpos e produção de subjetividade: investimentos biopolíticos na sociedade moderna e contemporânea. Lia Cecilia Bentolila.

Lia Cecilia Bentolila

**MOLDAGENS DOS CORPOS E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE.
INVESTIMENTOS BIOPOLÍTICOS NA SOCIEDADE MODERNA E CONTEMPORÂNEA.**

Rio de Janeiro, 17 de maio de 2005.

BANCA EXAMINADORA

Dissertação submetida ao corpo docente do EICOS/IP Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Prof.a. Dra. Fernanda Glória Bruno (UFRJ – IP – EICOS)

Prof.a. Dra. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro (UFRJ – IP – EICOS)

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz (UFRJ- ECO)

Dedico:

A Nélida e a Samuel, meus queridos pais, por ter-me dado a vida e todo seu amor;

A Alejandra e a Pedro, irmãos de alma e de vísceras por ter-me apoiado em minhas aventuras e ensinado que a vida só é possível arriscando-se;

A Ernesto, paixão de minha vida, navegante errante e inventor de mundos possíveis.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não teria sido escrita sem o apoio, a compreensão, o afeto das pessoas que aqui cito e às muitas outras que indiretamente também me brindaram o apoio necessário para esta labor.

Em primeiro lugar, agradeço ao Programa de pós-graduação em Psicossociologia — E.I.C.O.S, a seus professores e funcionários que me albergaram tão receptivamente. Especialmente agradeço aos professores Jean Robert Weisshaupt do Programa de pós-graduação da Escola de Serviço Social – UFRJ por sua imensa sabedoria e erudição, dedicação e apoio que soube brindar-me em um período de tempo que mesmo sendo curto, foi demasiadamente intenso. Sempre ficarão em mim seus ensinamentos e fundamentalmente seu prazer pela vida que merece ser experimentada e narrada. À Professora Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro do Programa EICOS, por sua imensa dedicação e sempre incentivando seus alunos. Agradeço a minha co-orientadora Professora Maria Cecília de Mello e Souza do Programa EICOS e, especialmente agradeço a minha orientadora, Professora Fernanda Glória Bruno e seu modo de ser excitado e motivador de idéias; a ela agradeço todo seu apoio, compreensão, generosidade, paciência e crítica sem os quais, definitivamente, não houvesse sido possível este trabalho.

Em segundo lugar, agradeço aos colegas e amigos, esses seres fundamentais que me deram força, companhia, alívio e me fizeram, por momentos, esquecer da nostalgia argentina que me atravessa. Agradeço a meus colegas de mestrado e doutorado porque foram meus primeiros amigos num solo desconhecido, a eles também agradeço o gesto inesquecível de ter-me ajudado a montar um computador frente às adversidades financeiras. Particularmente agradeço aos meus queridos colegas e amigos César, Luciana e Telma meus interlocutores diários que muitas vezes tiraram minhas angústias e acrescentaram muitas idéias que fizeram com que este trabalho fosse escrito, assim como lhes agradeço as incontáveis conversas que traspassaram as fronteiras acadêmicas. Meu mais sincero agradecimento à turma dos ‘extra muros de línguas’, essa turma onde o que une não são as línguas, mas os afetos, as misturas, os encontros e desencontros. Obrigado a Flávio, Juan, Joana, Javier, Josie, Júnior, Marcelo, Mariela, Naílsa, Paula, Valter; especialmente agradeço a Katia, Ramiro, Ray e Solange, amigos profundos, irmãos de todos os dias e companheiros de estrada. A eles, todo meu agradecimento pelas trocas de idéias, pelos risos, choros, abraços e todas as cumplicidades que compartilhamos e com certeza seguiremos compartilhando seja onde for que nossos destinos nos levem. Também agradeço aos amigos que não puderam estar junto a mim com sua presença real, mas que sempre me deram força desde o espaço virtual; a Cristian, Diana, Gerardo Juanjo, Nicolás e Viviana, amigos de outros e destes tempos.

Finalmente agradeço ao CNPq pelo auxílio financeiro.

Resumo

BENTOLILA, Lia Cecilia. MOLDAGENS DOS CORPOS E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE: investimentos biopolíticos nas sociedades moderna e contemporânea. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia e Ecologia Social. Instituto de Psicologia.)- Programa EICOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

Tanto os corpos quanto os modos de produção de subjetividade dos homens são produções históricas que não podem ser pensadas fora dos investimentos políticos e biopolíticos que os atravessam, do poder sobre a vida e do poder da vida. Definindo o corpo como superfície de inscrição de acontecimentos, são analisados os investimentos biopolíticos sobre os corpos e suas repercussões na produção de subjetividade. A análise das moldagens corporais e das produções de subjetividade que se exerceram nas sociedades modernas — disciplinares — evidencia a construção de um corpo dócil e útil, bem como uma objetivação da subjetividade. Estas moldagens e produções se diferenciam das que se produzem na Atualidade por intermédio das intervenções tecnológicas. O corpo atual é definido como um corpo virtual e marcado por uma extrema conectividade; a produção de subjetividade atravessa, por sua vez, um processo de subjetivação da objetividade. Estas diferentes versões de corpos e de subjetividades permitem ainda apontar a crise do sujeito hermenêutico (moderno) e a formação de um sujeito tecnológico (contemporâneo).

PALAVRAS-CHAVE: corpo – subjetividade – biopolítica.

Abstract

BENTOLILA, Lia Cecilia. MOLDINGS OF THE BODIES AND SUBJECTIVITY PRODUCTION: biopolitical investments in modern society and the contemporary society. Rio De Janeiro, 2005. Dissertation (Máster Degree in Psychosociology and Social Ecology. Institute of Psychology.) – EICOS Program, Federal University of Rio De Janeiro, Rio De Janeiro, 2005..

As well as bodies, the ways of production of human subjectivity are historical productions and creations that can not be thought outside of the political and biopolitical investments that cross them, of the power on life and the power of life. Defining the body as surface of events registration and, the subjectivity as production, as a product produced in and by the desirant machines. In this way, the biopolitical investments on the bodies and its repercussions in subjectivity production are analyzed. The starting point is concerned with the moldings and subjectivity productions that have been exerted in modern societies – disciplinaries societies - constructing a docile and useful body and producing a objectivation of the subjectivity. These moldings and productions will be distinguished from that ones produced in the Present Time by using technological interventions as intermediaries.

The current body is characterized as a virtual body, connected, and the production of subjectivity as a process of subjectivation of the subjectivity. Thus, the two historical contexts allow approaches in relation to the different versions of bodies and the different productions of subjectivity permit to point out the hermeneutics crises of the hermeneutic subject (modern) and the formation the technological subject. (contemporary).

KEY WORDS: body - subjectivity – biopolitics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I - CORPO, PODER E TECNOLOGIA	18
CAPÍTULO I	19
Incidências biopolíticas para pensar os corpos modernos	
1.1 Anatomo-política dos indivíduos e biopoder das populações	21
1.2 Construindo o corpo como um organismo: Corpo como sistema de órgãos e a importância do orgânico	30
CAPÍTULO II	37
Os corpos atuais e suas modificações	
2.1 As transformações biopolíticas nas sociedades atuais	38
2.1.1 Definindo os limites entre o exterior e o interior nos corpos atuais	41
2.2 A pele como limite sem fronteiras	47
PARTE II – PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E CORPO	58
CAPÍTULO III	59
Aproximações ao conceito de subjetividade	
3.1 Ser-saber – Ser-poder	62
3.2 Agenciamentos coletivos de enunciação	67
3.3 A subjetividade reconhecendo-se nos corpos	69
CAPÍTULO IV	
Algumas bases para pensar a produção de subjetividade na Modernidade	72
4.1 Dos indivíduos modernos e sua relação com a interioridade	73
4.2 Da subjetividade moderna: a objetivação da subjetividade como técnica de poder	77
4.2.1 O papel do poder pastoral na objetivação da subjetividade	78
4.2.2 Do poder disciplinar e da hermenêutica do sujeito	81

Capítulo V

87

PENSANDO A SUBJETIVIDADE NA ATUALIDADE5.1 Sujeito tecnológico *versus* Sujeito hermenêutico

88

5.1.1 Onde encontrar a verdade nos sujeitos atuais

90

5.1.2 Sujeitos tecnológicos e as desdobras do interior

92

CONSIDERAÇÕES FINAIS

100

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

109

INTRODUÇÃO

Enquanto não mudarmos a anatomia do homem atual, nada poderá ser feito nem pela poesia, nem por nenhuma espécie real e CORPORAL DE LIBERDADE!! Mas para remediar isto [...] é preciso uma guerra, uma guerra de verdade, com armas, munições e homens decididos a tudo. Antonin Artaud.



Eu, uma vez marcado, torna-se cidadão, habitante, cultivado, sim, cultivado, lavrado: eu tenho uma valeta traçada no meu corpo que repete na sua chaga a lei, a fórmula inexorável “tu deves”. Passei pela máquina cultural, horripilante trituradora de singularidades. Estou marcado como todos os outros, e se carrego uma marca a mais, ela é apenas o traço de minha rebelião. Antonin Artaud.*

Por que começar com estas duas citações de Artaud? Porque nelas vemos refletidas as noções que abordaremos neste trabalho: o lugar do corpo e os modos de produção das subjetividades. Nossa proposta é entrecruzar ambas as noções e problematizar¹ as incidências biopolíticas nas maneiras de ser — ia dizer nas maneiras de ‘dever ser’ — dos sujeitos e nas diferentes formatações que foram atribuídas aos corpos e a seus modos de expressão através da história. Analisaremos os exercícios de poder da Modernidade para logo ver como estes aparecem e/ou se transformam na Atualidade.

*Ambos trechos pertencem ao referido escritor, mas encontram-se em diferentes obras. Os trechos escolhidos foram extraídos de Daniel Lins. *Antonin Artaud. O artesanato do corpo sem órgãos*. Pp. 9 e pp. 23.

¹ Aqui utilizamos a noção de problematização como sendo “o conjunto das práticas discursivas e não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento”. (Foucault, 1984: 242)

Definamos os dois termos que sustentarão este trabalho. Em linhas gerais definimos o corpo como uma superfície de inscrição de acontecimentos, uma das melhores “folhas” onde os acontecimentos se escrevem e a partir de onde eles podem ser lidos. Ou ainda, privilegiamos o corpo como um dos lugares onde vemos os movimentos, não aleatórios, em que os acontecimentos, os investimentos políticos e biopolíticos se inscrevem e se deixam ler.

Consideramos que o corpo não é meramente um ‘natural’ que jaz sobre um território, ele é um território; um lugar donde os acontecimentos, inscritos nele, podem ser vistos e ao mesmo tempo é esse território de domesticação e de rebeldia que luta contra seus próprios acontecimentos.

Numa maneira figurativa, podemos dizer que o corpo é, para nós, uma espécie de *puzzle*, mas onde não há uma imagem última a ser atingida, mas imagens possíveis a ser construídas e, dependendo de certas combinações, por vezes estratégicas, entre as ‘peças’ teremos uma forma de corpo ou outra. Mas como este é um *puzzle* animado, ele também pode se subverter às combinações, momentos nos quais ele se revela contra o que é.

Assim, nossa tarefa será a de analisar alguns dispositivos biopolíticos tendo em vista suas incidências nos corpos. Estes dispositivos nos permitirão ver o quanto os corpos se quebram, se recompõem, se destroem e se constroem.

Paralelamente a esta reflexão sobre o corpo, analisaremos as possibilidades, históricas também, dos modos de produção de subjetividade² enquanto se refletem nas superfícies corporais. Exploraremos os modos como se efetuam os processos de individuação da subjetividade nos corpos, estes processos são aqueles “momentos em que a subjetividade diz eu, ou super-eu, momentos em que a subjetividade se reconhece num corpo ou numa parte do corpo, ou num sistema de pertinência corporal coletiva” (Guattari e Rolnik, 1996: 32). Tendo em vista que a subjetividade é essencialmente fabricada, produzida e formatada no registro

² Analisaremos as produções de subjetividade valendo-nos fundamentalmente de três autores: Felix Guattari, Gilles Deleuze e Michel Foucault.

social, vale lembrar que ela é produzida não só por instâncias individuais mas também por instâncias coletivas e institucionais (Guattari e Rolnik, *ibidem*).

Para levar adiante nossa tentativa de entrecruzar as noções de corpo e produção de subjetividade, dividiremos nosso trabalho da seguinte maneira: ele será dividido historicamente tendo em conta duas épocas — Modernidade e Atualidade — e em cada uma delas trataremos separadamente do corpo e da subjetividade, tendo em vista uma maior clareza na exposição dos temas propostos.

A divisão entre Modernidade e Atualidade será delimitada pelos diferentes investimentos biopolíticos que se teceram e se tecem sobre o corpo e pelas diferentes modalidades de produção de subjetividades. Quando nos referirmos à Modernidade, estaremos voltados para um tipo específico de sociedade que se caracteriza principalmente pelo predomínio das instituições disciplinares, fundamentalmente pelo exercício de dois procedimentos de poder sobre a vida: a *anátomo-política do corpo humano* e, a *biopolítica da população*. Quando nos referirmos à Atualidade, estaremos denotando nosso atual contexto histórico onde novos investimentos biopolíticos sobre a vida se exercem. Estes investimentos possibilitam pensar novas fronteiras tanto para a compreensão dos corpos quanto das subjetividades.

Na Parte I — *Corpo, Poder e Tecnologia* — abordaremos a formatação dos corpos partindo do exercício de poder nos procedimentos disciplinares. Veremos como o corpo se constitui como sendo dócil e útil em função dos investimentos biopolíticos, mas por outro lado abordaremos como o corpo é apreendido como um organismo ‘natural’ e biológico. Ambas questões nos levarão a considerar a maneira pela qual, na Modernidade, se constrói um tipo de individualidade específica. Este percurso pela Modernidade tratará de mostrar o quanto esta se apresenta como sendo demasiadamente humana, demasiadamente material,

demasiadamente orgânica junto a poderes que se exercem e se deslizam sobre as materialidades orgânicas, isto é, os corpos modernos.

Logo em seguida analisaremos as transformações dos corpos na Atualidade, partindo da idéia de que no contexto atual os corpos parecem estar dirigidos para uma reconstrução tecnológica contínua. O que parece ser moeda corrente por estes dias é considerar o corpo como um território de espetaculares explorações e inusitadas metamorfoses. Assim, os corpos atuais nos incitam a considerar novos mecanismos de controle e novos alvos para as práticas de poder contemporâneas. Para isto nos focalizaremos nas transformações biopolíticas atuais, postulando uma crise das instituições disciplinares e a intensificação das redes de poder, que se tornam mais flexíveis e flutuantes.

Será este novo exercício de poder que fomenta e formata um outro tipo de corpo, diferente do corpo moderno. Este corpo se apresenta como não estando fixo ao território e se apresenta com novas características, fundamentalmente a de ser um corpo ‘conectado’. Traçaremos, desta forma, uma relação entre as expressões dos corpos e o mundo atual, tendo como alvo duas transformações: as novas intervenções tecnológicas sobre os corpos, facilitando a aceleração do tempo, diminuindo as distâncias espaciais e promovendo hibridações que tornam cada vez mais indiscernível o que é exterior e interior ao corpo, e a presença de uma concepção de mundo que se caracteriza por conexionista, tornando difícil a distinção entre exterioridade e interioridade.

Na Parte II — *Produção de Subjetividade e Corpo* — abordaremos as mesmas problemáticas — o corpo e os investimentos biopolíticos sobre este — , mas de um prisma diferente: exploraremos os corpos modernos levando em conta que as práticas materiais voltadas para o sujeito no marco das instituições disciplinares constituem um processo específico de produção de subjetividade. Notaremos que a relação entre sujeito e verdade é marcada por uma atitude hermenêutica, através da qual o sujeito descobre o que é e se

transforma no que deve ser. Assim, caracterizaremos os sujeitos modernos como sujeitos hermenêuticos, que se voltam para o seu interior em busca do conhecimento de si.

Após percorrer os modos de subjetivação dos indivíduos modernos, transitaremos pelos corpos atuais para tentar atingir os modos de produção de subjetividade na Atualidade. Consideramos que a produção de subjetividade no contexto contemporâneo encontra no corpo uma superfície privilegiada de inscrição e investimento. Para tanto, sustentaremos que na Atualidade o corpo se apresenta não só como um finito a ser contornado, mas como o solo onde infinitas práticas podem assentar-se. Esta perspectiva nos conduz a abordar as modificações ocorridas nas concepções de finitude e infinitude na Atualidade, e estas nos permitirão acessar o estatuto do corpo e da subjetividade hoje.

Em relação ao corpo atual, sustentamos que ele demarca o lugar da subjetividade atual. Trata-se, pois, de um determinado tipo de corpo, um corpo que poderíamos denominar de virtual, que existe melhor em potência e não tanto em ato. Nos tempos atuais, parece não importar tanto que corpo se tem, mas sim que corpo se pode vir a ter. Pensar que estamos justapondo corpo e subjetividade seria um tanto arriscado e não temos as ferramentas suficientes para tanto. No entanto, pretendemos ao menos apontar o quanto, na Atualidade, estes termos parecem trocar seus lugares sem maiores esforços.

A subjetividade contemporânea, pensada desde as novas tecnologias e seus dispositivos biopolíticos, vive um processo de ‘interiorização da exterioridade’ ou uma ‘subjetivação da objetividade’, característico da sua relação com um corpo tornado virtual e informacional. Perguntamos, desde então, o que resta daquele sujeito hermenêutico — moderno — e esboçamos o que seria um “novo” sujeito tecnológico.

Nossa simples proposta é voltar a transitar por caminhos que já começaram a ser traçados por outros, tentando pontuar e repensar algumas idéias baseadas nas relações entre corpo e subjetividade nas sociedades atuais, tomando como referência estas mesmas relações

nas sociedades modernas. Idéias que nos inquietam e diante das quais tentamos produzir algo para não sentirmos paralisados.

Voltemos à nossa epígrafe: ... *e se carrego uma marca a mais, ela é apenas o traço de minha rebelião*. Se o leitor não encontrar nenhum traço a mais nas páginas que seguem, esperamos que pelo menos encontre algumas das possíveis armas para essa rebelião da qual fala Artaud.

P A R T E I**C O R P O , P O D E R E T E C N O L O G I A**

CAPÍTULO I

**INCIDÊNCIAS BIOPOLÍTICAS PARA
PENSAR O CORPO MODERNO**

O objetivo destas páginas será o de percorrer as diversas moldagens dos corpos modernos segundo diversos investimentos políticos sobre estes. Para tal empreendimento, nos apoiaremos nas sociedades modernas, entendendo a Modernidade a partir do que propõe Michel Foucault, ou seja, pelo exercício de dois procedimentos do poder³ sobre a vida. São eles, uma *anátomo-política do corpo humano*, que se centra no corpo máquina: “no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos”⁴. E uma *biopolítica da população* que se centra “no corpo-espécie, no corpo traspassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos... mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores”⁵.

Os dois procedimentos citados não são antitéticos, mas constituem duas faces voltadas para “os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida”⁶. Assim, consideraremos que estes procedimentos são os que caracterizam a Modernidade como uma época em que a cena principal está em favor de um poder sobre a vida.

Definimos o corpo, seguindo a abordagem de Foucault, como “superfície de inscrição dos acontecimentos” (Foucault, 2001: 22). Para este autor, o corpo não pode ser pensado fora das relações de poder. “O corpo está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder operam sobre ele de forma imediata; investem-no, marcam-no, dirigem-no, supliciam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe signos” (Foucault, 1989: 32)

³Entendemos o poder como uma prática social e portanto, constituída historicamente. O poder fundamentalmente produz, como diz Foucault: “ele produz real, produz domínios de objetos e rituais de verdade. O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade”. (Foucault, 1975: 196 apud. Machado, 2001: XVI). São por estas razões que o poder tem como alvo o corpo humano, não para mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo.

⁴ M. Foucault. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, pp. 131.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

1.1) ANATOMO-POLÍTICA DOS INDIVÍDUOS E BIOPODER DAS POPULAÇÕES.

Tendo dito que a sociedade disciplinar se caracteriza por dois procedimentos do poder, trataremos da anátomo-política do corpo, que visa a construção de um corpo individual. Na sociedade moderna vemos surgir determinadas técnicas de poder centradas no corpo individual através de um poder disciplinar. Este se caracteriza por uma política de coerções que trabalha sobre o corpo, que constitui uma manipulação calculada dos elementos que o constituem. “O corpo entra em um mecanismo de poder que o explora, o desarticula e o recompõe” (Foucault, 1989: 141).

Desta forma, teremos que ter em consideração que o poder disciplinar age primeiramente, mas não unicamente, sobre o corpo individual. Saber sobre o corpo e controle de suas forças são os objetivos primordiais da sociedade disciplinar. Poderíamos dizer que as razões pelas quais as sociedades disciplinares investiram nos corpos foram razões principalmente “econômicas”. Diferentemente das sociedades de soberania, onde o poder era exercido com um gasto ilimitado, nas sociedades disciplinares o poder trata de produzir o máximo possível com o menor gasto. Será por meio destes mecanismos econômicos que as sociedades modernas —industriais — produzirão e aumentarão suas forças.

As sociedades disciplinares caracterizam-se por aumentar as forças dos corpos em termos econômicos e diminuir essas mesmas forças em termos políticos, para isso o corpo tornou-se um “objeto” que pode ser manipulado, formatado, fabricado. A superfície corporal passa a ser uma superfície a ser moldada com vistas a um molde bem explícito⁷. Vale dizer, com os procedimentos disciplinares nasce uma nova arte: a arte do corpo humano, isto é, uma anatomia política do corpo.

Os corpos encontram-se assujeitados através do binômio docilidade-utilidade. Para saber como se dá esta relação entre utilidade e docilidade, descreveremos brevemente os

quatro grandes procedimentos disciplinares descritos por Foucault em *Vigilar y Castigar*⁸. Existe um primeiro conjunto: *a arte das distribuições*. O que se enfatiza aqui é a distribuição dos indivíduos no espaço, os corpos encontram-se distribuídos, localizados e classificados nos espaços físicos. Esta distribuição permite identificar cada um dos indivíduos numa localização específica, pois, justamente esta distribuição facilita saber onde encontrar cada indivíduo e, conseqüentemente permite a vigilância das condutas, seja para apreciá-las como para sancioná-las. Assim, a distribuição dos corpos no espaço permite a individualização de cada um dentro de um sistema de relações.

Em segundo lugar, a disciplina implica um *controle da atividade*. As atividades são controladas através do controle do tempo. Pretende-se que o tempo seja útil, pois, o objetivo é que os corpos produzam de forma eficaz e rápida. O tempo disciplinar é um tempo que estabelece exatidão e regularidade para que os atos sejam elaborados de forma eficaz. Para assegurar a eficácia dos atos, os corpos são formatados segundo a correlação e a melhor relação que possa ser estabelecida entre o corpo e o gesto, esta relação permitirá e facilitará tanto a rapidez como a eficácia.

Em terceiro lugar, o que Foucault denomina *a organização da gênese*. Dado que a disciplina analisa o espaço, descompõe e recompõe as atividades, a disciplina deve capitalizar o tempo. O tempo é decomposto segundo segmentos que tendem para um fim e cada segmento temporal deve ser finalizado. Para isto, as disciplinas dispõem de séries múltiplas e progressivas, permitindo que as atividades sejam detalhadamente vigiadas, controladas, fiscalizadas em cada momento do tempo. Resumidamente, podemos dizer que o que ajuda na capitalização do tempo e na sua economia são os exercícios. O corpo é exercitado para um melhor aproveitamento, para que seja útil e rápido. Assim, como diz Foucault, o exercício vê-

⁷ Retomaremos este ponto mais adiante em relação ao papel desempenhado pela sanção normalizadora.

⁸ M. Foucault. *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. 1989. Pp. 145-174.

se convertido em uma “tecnologia política do corpo e da duração [...] tende a uma sujeição que não acaba jamais de completar-se” (Foucault, 1989: 166).

E finalmente o quarto procedimento: *a composição das forças*. A disciplina compõe forças, o importante é a articulação das peças elementares para obter um aparato eficaz. O corpo convertera-se em um elemento que se pode colocar, movimentar e articular sobre outros, tendo em vista os tempos de uns e de outros, pois, o tempo deve ajustar-se ao tempo dos outros. Esta ação tem como resultado a extração máxima de forças do conjunto a partir de um adestramento de suas partes.

Contudo, os procedimentos anteriormente citados fabricam, segundo Foucault⁹, quatro características de individualidade próprias da Modernidade: a individualidade disciplinar é *celular*, enquanto distribuição dos espaços; é *orgânica*, no que se refere às atividades cifradas; é *genética*, entendida como acumulação do tempo e finalmente é *combinatória*, no sentido da composição de forças.

Deste modo, a disciplina fabricará as características de individualidade segundo quatro grandes técnicas. A primeira irá construir quadros, onde se trata de organizar o múltiplo impondo uma ordem para a distribuição dos indivíduos. Trata-se aqui do “recorte celular”¹⁰, que corresponderia a uma individualidade-célula. Por outro lado, prescreverá manobras para a economia das atividades e o controle orgânico; assim como imporá exercícios para garantir a combinação de forças com os corpos localizados, as atividades codificadas e as aptidões formadas.

Tais características formam parte do corpo que é fabricado na disciplina e sustenta, através da idéia do homem-máquina, o binômio docilidade-utilidade que une o corpo analisável ao corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.

⁹ M. Foucault. Op.cit. Pp. 172.

¹⁰ M. Foucault. Idem, Pp. 165.

O corpo é trabalhado em suas partes, exercendo-se sobre ele uma coerção débil. Trata-se menos de um exercício de dominação que de um exercício de controle e de autocontrole. Assim, o controle é minucioso e centrado no “detalhe” das máquinas humanas, pois, o controle disciplinar impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo. A partir desta relação, vê-se formar um novo objeto que é “o corpo natural”:

Portador de forças e sede de uma duração; é o corpo susceptível de operações específicas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constitutivos. O corpo ao converter-se em alvo para novos mecanismos de poder se oferece a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais, corpo do processamento útil e não da mecânica racional, mas no qual e por isto mesmo, anunciara-se certo número de exigências de natureza e de coações funcionais. (Foucault, 1989: 159).

O corpo natural irá se misturar com o objeto que manipula. E é aqui que o poder se desliza sobre toda a superfície de contato entre o corpo e o objeto, os une e constitui um complexo corpo-alma, corpo-instrumento, corpo-máquina. Assim, a máquina natural do corpo é controlada pelo poder disciplinar através de processos específicos que dizem respeito ao comportamento dos homens e a suas exigências orgânicas.

O corpo do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e ‘celular’, mas também natural e ‘orgânica’. (Foucault, 2000: 132).

Há por um lado um trabalho do corpo com ele mesmo, isto é, com o corpo natural que precisa ser aperfeiçoado nos seus limites biológicos e, por outro lado, mas no mesmo processo, um trabalho do corpo exercido pelas instituições disciplinares, que se sustenta também no fator biológico em prol a dominar, corpo por corpo, o corpo social. É desta maneira que a disciplina individualiza o corpo, o distribui e o faz circular em um sistema de relações. O controle disciplinar vai ser exercido sobre a maquinaria do corpo, exigindo-lhe que seja dócil até em seus mínimos movimentos.

O corpo da sociedade disciplinar é formado por uma série de regimes que o constroem, “ele é destroçado por ritmos de trabalho, de repouso e festa; ele é intoxicado por venenos” (Foucault, 2001: 27). A disciplina é uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades.

Ao poder disciplinar, dirigido para o corpo individual, soma-se uma nova técnica de poder — aqui entramos no segundo procedimento do poder disciplinar — que se dirige não apenas ao homem-corpo, mas também e principalmente ao homem vivo, ao homem ser vivo; “ao homem espécie”. E isto ocorre por uma situação específica que é o problema da população. Existe um corpo social — na Europa — que cresce, que precisa ser organizado; daí a preocupação com o controle populacional. Quem se encarregará do controle das massas e do homem enquanto espécie vai ser o governo. O interesse do governo é governar mediante o controle da população, controle que está centrado em melhorar a sorte da população, para aumentar sua riqueza, sua duração de vida, sua saúde. Desta forma, a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo.

Este é o quadro, onde vemos aparecer o que Foucault chamou de biopolítica da população. Esta biopolítica é uma nova tecnologia do poder, que não substitui a outra, a anátomo-política, mas se soma a esta, dirigindo-se à multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade forma uma massa global, que é afetada por processos como o nascimento, a morte, a reprodução, a doença. Este poder articula o corpo-máquina (com sua educação, o aumento de suas aptidões, o crescimento de sua utilidade-docilidade e sua integração em sistemas de controle eficazes) e o corpo-espécie, o corpo atravessado pela mecânica do vivente que servirá de suporte para os processos biológicos.

O percurso que viemos fazendo pelas sociedades disciplinares, especificamente no que se refere à biopolítica das populações, impõe que nos detenhamos em outro termo elaborado

por Foucault: a sanção normalizadora¹¹. Pois, para postular, como fizemos em páginas precedentes, que a superfície corporal passa a ser uma superfície a ser moldada com vistas a um molde bem explícito (*supra pp. 19*), é preciso levar em consideração o papel da sanção normalizadora.

A sociedade disciplinar irá constituir graus de normalidade que têm sua importância por serem sinais de filiação a um corpo social homogêneo. Mas ao mesmo tempo, e pela própria natureza do poder disciplinar, os graus de normalidade têm em si mesmos um papel de classificação, de comparação, de hierarquização e de distribuição dos lugares. Vemos aparecer a sanção normalizadora, fundamentalmente nos castigos disciplinares. A disciplina pune os desvios individuais, mas ao mesmo tempo exerce um controle massificante e o instrumento de poder a ser utilizado para tal fim será o da regulamentação. Como diz Foucault em *Vigiar e Punir*:

Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais. (Foucault, 2000: 154).

A norma, então, aparece como modo de controle e como conseqüência do desenvolvimento deste poder que investe na vida através de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. O biopoder, ao precisar dos vivos em um domínio de valor e utilidade, tem que qualificar, medir, avaliar, hierarquizar. A sanção normalizadora será o modo através do qual se assenta a tecnologia de poder centrada na vida. Em suma, às técnicas disciplinares somaram-se procedimentos reguladores para manter esse poder sobre a vida.

Assim, a disciplina formata os corpos de maneira tal que estes possam encontrar-se dentro dos parâmetros do normal; é por meio da norma que se estabelecerá o bom e o mau, o

¹¹ Foucault, M. (1989) *La sanción normalizadora. In Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Pp. 182-189.

que está permitido e o que está proibido. Portanto, as disciplinas, através do poder da norma, “quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis, qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença” (Foucault, 2000: 149).

O que nos interessa ressaltar desta função é que ela nos permite visualizar que na Modernidade nos encontramos sob um processo de duas faces sempre interligadas: o natural e o artificial. Este misto o vemos aparecer fundamentalmente na ordem dos castigos disciplinares que impõem infra-penalidades, posto que a disciplina pune tudo aquilo que não se ajusta à regra. Assim, os castigos são compostos por uma ordem artificial, isto é, por um regulamento, um programa, uma lei, os quais devem ser obedecidos, mas também se tem em conta uma ordem natural. A ordem natural refere-se, podemos dizer, ao corpo, a seus momentos “naturais” para adquirir um determinado aprendizado, ao tempo que for preciso para apreender um exercício. Em suma, trata-se desta ‘*natureza do corpo*’ que precisa ser aperfeiçoada e da artificialidade dos regulamentos, isto é: das leis que visam à naturalidade dos corpos, procedendo através de mecanismos explícitos para extrair deles o máximo, mediante as modificações que sobre eles possam ser feitas. As duas faces interligadas — o natural e o artificial — nos permitem pensar a maneira pela qual as sociedades disciplinares fazem do ‘*corpo natural*’ uma regra, vale dizer, uma artificialidade que combina o individual e o coletivo.

Podemos dizer que as relações entre o natural e o artificial, o individual e o coletivo são constituintes das características dos corpos e da individualidade moderna por recobrirem dois elementos interligados: os indivíduos e as massas. As disciplinas nunca viram incompatibilidade entre indivíduo e massa enquanto o poder é ao mesmo tempo massificante e individualizante, isto é, “constitui num corpo único aqueles sobre os quais se exerce, e molda a individualidade de cada membro do corpo” (Deleuze, 1992: 222).

Assim, as disciplinas, a anátomo-política do corpo e as regulações da população constituíram os dois pólos através dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai em parte no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (Foucault, 1985: 134).

É interessante ver neste processo que nos leva da anátomo-política dos indivíduos ao biopoder das populações, o entretecido entre o individual e a massa. Assim, as biopolíticas articulam-se no contexto do capitalismo industrial como duas técnicas orientadas para a dominação. Se quiséssemos sintetizar os eixos que definem a anátomo-política e os eixos que definem as biopolíticas neste período, poderíamos remeter-nos às palavras de P. Sibilía:

...Enquanto o primeiro eixo se dirigia ao homem-corpo, no cerne de uma anatomia política que treinava e aceitava os organismos mecanizados da sociedade industrial [com seu impulso individualizante], o segundo focalizava o homem espécie, alvo de uma biologia política que regulamentava os fatores vivos das populações [com seu impulso massificante] (Sibilía, 2002: 159).

Chegamos desta maneira a entender que o indivíduo interessava na medida em que podia contribuir para a força do Estado. As vidas, as mortes, as atividades, o trabalho, as misérias e as alegrias dos indivíduos eram importantes por constituírem preocupações cotidianas que se tornavam politicamente úteis.

O capitalismo que se desenvolveu no final do século XVIII e início do século XIX socializou o corpo enquanto força de produção. O aparelho administrativo do Estado produziu bem-estar em termos de necessidades e felicidades das pessoas. As necessidades humanas não eram mais concebidas como fins em si mesmas nem como sujeitos de um discurso filosófico que tentava descobrir sua natureza essencial. Elas eram consideradas instrumental e empiricamente como meios para o aumento do poder do Estado.

Consideramos que o poder, particularmente nesta época, privilegia e investe num poder sobre o corpo vivo, valorizando-o e dedicando-se à gestão distributiva das forças dos homens. Em outras palavras, estamos nos apoiando nas sociedades modernas para pensar como, a partir dos procedimentos disciplinares descritos por Foucault, se cria a idéia de um determinado tipo de corpo.

Em uma passagem do *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, Deleuze descreve de maneira sintética o papel dos meios de confinamento nas sociedades disciplinares. O autor diz que estes se caracterizam por: *concentrar; “distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”* (Deleuze, 1992: 219). Nestas poucas linhas, cremos que estão inscritas as noções fundamentais que contextualizaram a formatação dos corpos nestas sociedades. Contudo, poderíamos dizer que os corpos da Modernidade estavam inseridos em uma ordenação temporal-espacial bem definida e sujeitos a uma força produtiva que ia além das forças elementares de cada indivíduo. Em outras palavras, a constituição de um corpo bem definido e acabado não era razão por si mesma, mas era a base necessária para o funcionamento de um poder massificante, de um poder sobre a vida nas mãos dos Estados-Nação.

Considerando o biopoder, notamos a extrema importância da vida no exercício do poder, pois, com o poder permeando a vida, o corpo, o biológico, o anatômico ver-se-á elevado.

Foucault, ao referir-se ao dispositivo da sexualidade, deixa estabelecido o valor adjudicado ao corpo enquanto biológico e histórico:

...Longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam seqüência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. (Foucault, 1985: 142).

Podemos apreciar desta forma o quanto se investiu na história dos corpos, especificamente a Modernidade investiu no mais material, no mais vivo que se possa encontrar nos corpos dos homens.

Diante este investimento político nos corpos, nota-se o quanto o biológico vê-se refletido no político. Esta idéia é fundamental para pensar os corpos modernos e sua dimensão orgânica. Tomamos aqui a noção de orgânico em um duplo sentido: o orgânico da materialidade do corpo individual que é investido pelo poder, e o orgânico do corpo individual na dinâmica social, já que os corpos modernos respondem em conjunto de maneira orgânica, corporativa e corporeizante. Portanto, o organismo individual e o organismo social entrecruzam fatores biológicos e investimentos políticos. Poder-se-ia dizer que a Modernidade é demasiadamente humana, demasiadamente material, demasiadamente orgânica e o poder exerce-se, desliza sobre estas materialidades.

Focalizaremos agora, considerando os investimentos sobre a materialidade orgânica, a noção de corpo como um sistema de órgãos. Especificamente na Modernidade, poderíamos imbricar o social e o individual fazendo um jogo de palavras entre o corpo como sistema de órgãos — um organismo que responde segundo seus sistemas internos — e um corpo que é orgânico ao sistema social. Este jogo de palavras nos levará a considerar o lugar que ocupava o ‘orgânico’ nas sociedades modernas.

1.2) CONSTRUINDO O CORPO COMO UM ORGANISMO: CORPO COMO SISTEMA DE ÓRGÃOS E A IMPORTÂNCIA DO ORGÂNICO.

O corpo ocupa uma extensão, um espaço; dito de outro modo, ele se especifica em termos de espacialidade, volume e materialidade. O corpo moderno é extenso, resistente, pesado, opaco e sujeito às leis do universo material; é entendido como o substrato carnal da pessoa, como um sistema de órgãos naturais e reais. Ele é tratado como uma realidade

material mais do que um conceito abstrato. A reflexão que se tem do corpo está em ressonância com a finitude carnal deste.

Assim, para pensar o corpo como sistema de órgãos, nos remeteremos aos anatomistas passando brevemente pelo pensamento cartesiano, pois, este pensamento abriu o caminho aos anatomistas e possibilitou entender o corpo como um sistema de órgãos. E, por outro lado, tomaremos as idéias elaboradas por Foucault sobre as sociedades disciplinares, para pensar como se acentuou ainda mais a importância dada à vida e à materialidade dos corpos.

Pode parecer contraditório começar a analisar o lugar do corpo orgânico com Descartes, já que a filosofia cartesiana não deu tanta importância ao suporte carnal do homem. Mas é justamente por considerar o corpo como “um sinônimo de materialidade” (Marzano-Parisoli, 2004: 43) que podemos encontrar o primeiro esboço para esta abordagem material do corpo. Para a filosofia cartesiana, o corpo adquire sentido como resto, pois é o que “incomoda ao homem” (Le Breton, 1995: 69). A dimensão corporal carrega decepção e desvalorização, posto que para os filósofos mecanicistas não é um instrumento da razão, ele está consagrado à insignificância. Para Descartes, o pensamento é totalmente independente do corpo e está baseado em Deus.

O corpo confunde, não é digno de confiança passando a ser considerado como uma realidade accidental, indigna ao pensamento¹². Como sabemos, com Descartes encontramos um tratamento dualista do homem com a separação corpo–mente. O homem do cogito é um *collage* no qual convivem uma alma que adquire sentido ao pensar e um corpo que só é redutível a esta. Le Breton¹³ ressalta que o dualismo cartesiano não é o primeiro a demarcar uma ruptura entre corpo e alma, mas nomeia um aspecto social do corpo ocidental, isto é, o

¹² O pensamento é independente do corpo, assim no *Discours de la méthode* René Descartes, ao respeito das crianças e dos loucos diz: “... do fato que a faculdade de pensar esteja adormecida nas crianças e de que nos loucos esteja perturbada, não há que concluir que esteja preenchida aos órgãos corporais, que não possa existir sem eles. Pois do fato, de que vejamos, com frequência, que está impedida por ditos órgãos, não se conclui de maneira nenhuma, que seja produzida por eles”. *Apud*. Le Breton, 1995: 69).

¹³ Le Breton, D. *El cuerpo en la filosofía cartesiana. In Antropología del cuerpo y modernidade*. Pp. 68-80.

confinamento do corpo como limite da individualidade. O corpo, segundo Le Breton, encontra-se dividido ontologicamente em duas partes: o corpo e a alma. Ao corpo corresponderia a carga de decepção e desvalorização, seria aquilo que molesta o homem, não obstante é na alma onde se encontra o valor divino — “a parcela divina”¹⁴ — que permanece sob a tutela de Deus. Pois para Descartes o pensamento é independente do corpo e baseia-se em Deus.

Poderíamos dizer que o dualismo cartesiano é uma continuação do dualismo de Vesálio onde a antiga inserção do homem no universo só aparece de forma negativa. Tanto em um como no outro, manifesta-se uma preocupação com o corpo descentrado do sujeito ao qual lhe empresta sua consistência e seu rosto.

Assim, Descartes continua com o dualismo de Vesálio onde a significação do corpo não remete a nenhuma outra coisa. As primeiras observações de Vesálio originam-se nesse olhar que isola o homem para considerar somente o corpo; ainda não sendo doutor em medicina, Vesálio freqüentava cemitérios¹⁵ para conseguir os cadáveres necessários para as dissecações clandestinas. Ele contemplava o corpo por dentro, viajava pelos órgãos, percorrendo a geografia secreta do corpo.

A partir dos anatomistas, a representação do corpo deixa de ser solidária com a visão holista da pessoa — a pessoa como socialmente qualificada. Os anatomistas distinguem, dividem o homem do corpo, desarmam cadáveres e se inclinam sobre a máquina humana, ocultando o sujeito, a história pessoal, a relação íntima com o desejo, a angústia ou a morte. É a partir dos anatomistas que o corpo se converte em objeto anatômico para discernir sua estrutura interna; o que se presentifica é a carne, “rude material orgânico, que, no limite, é o que está por trás ou por dentro do corpo” (Tucherman, 1999: 92).

¹⁴ Le Breton, D. op. cit. Pp. 69.

¹⁵ Nos remetemos a Le Breton: *La Fabrica de Vesalio*. In *Antropologia del cuerpo y modernidad*. Pp. 52-59.

Seguindo estas idéias, nos valeremos de uma metáfora: a pele como limite de fronteiras. Esta metáfora nos ajudará para pensar a noção do corpo como uma máquina, isto é, “um simples autômato feito de órgãos, ossos e músculos” (Sibilia, 2002: 73). O corpo era entendido como um conjunto de ferramentas mecânicas e serão os anatomistas que tentarão descobrir os mecanismos que fazem funcionar a máquina humana.

Os anatomistas descobrem que a pele é um limite e que, ultrapassando-a, eles podem encontrar os mecanismos orgânicos que a fazem funcionar. O corpo tornou-se um objeto com natureza própria que contém um interior. A imagem que se extrai do corpo humano encontra suas fontes nas representações anatômicas dos corpos sem vida nos quais o homem não existe mais. Trata-se de ver: pura pulsão escópica dos anatomistas que se insere no interior do corpo para dotá-lo de um grau de visibilidade que até então não possuía.

Até os anatomistas, o trabalho sobre a máquina humana se fazia com o corpo morto; “somente o cadáver despido de forças vitais e divinas podia ser aberto” (Sibilia, 2002: 68). Porém, com Bichat, a vida e os fenômenos mórbidos começam a ser considerados desde outro ângulo: *os fenômenos mórbidos devem ser compreendidos a partir do próprio texto da vida.* (Foucault, 1980: 174).

Podemos dizer que é a partir de Bichat que se tem uma visão do organismo que se equipara à vida. Para Bichat, “a vida não é a forma do organismo, mas o organismo, a forma visível da vida em sua resistência ao que vive e a ela se opõe” (Ib.Idem.:177).

O que nos interessa ressaltar é que, com Bichat, a morte faz parte do vivo; “a morte começa, pouco a pouco, a delinear sua imanência: ela não se insinua apenas sob a forma do possível acidente, mas, forma com a vida seus movimentos e seu tempo, a trama única que ao mesmo tempo a constitui e a destrói”. (Ib.Idem.:180). Portanto, aqui encontramos o organismo vivo como uma totalidade, como um sistema onde até a morte faz parte deste.

Temos assim, a partir do século XIX e particularmente com Bichat, uma necessidade de aprofundar o estudo dos órgãos doentes, particularmente o estudo dos tecidos, das suas lesões e alterações onde se poderá encontrar a morte dentro do organismo vivo. A morte tem como a própria doença uma presença pululante; desta forma, Bichat relativizou o conceito de morte e deu-lhe em contrapartida, uma positividade à vida; isto é: o conhecimento da vida encontra sua origem na destruição da vida. Será a partir do estudo dos cadáveres —organismo inerte — que as doenças vivem. Como diz Foucault no *Nascimento da Clínica*: “a partir do cadáver se percebe a doença viver” (Foucault, 1980: 169).

Para exemplificar o dito até aqui, tomaremos uma doença: a gangrena. Esta doença nos permitirá abordar os fenômenos de decomposição no interior do organismo que vive. Caracterizando-se por ser uma necrose do tecido orgânico, ela é a marca do podre-morto do tecido orgânico no corpo vivo. Ao mesmo tempo em que pode ser observada a céu aberto, ela emerge da profundidade dos tecidos e se presentifica na superfície corporal. A gangrena, como doença que mostra o morto, serve como exemplo daquilo que pode ser visto sem precisar do cadáver. A morte deposita-se nos corpos vivos, nos órgãos que são seus templos.

Contudo, a gangrena possibilita a aproximação da morte como seu antecedente, remetendo-se a um processo em parte autônomo e em parte dependente que anuncia a progressão da morte. Assim a gangrena se apresentaria como um fenômeno, que não existiria sem a doença, mas que não é a própria doença¹⁶. Assim,

Os fenômenos de morte parcial ou progressiva não antecipam futuro algum: mostram um processo em realização. Estes processos indicam de modo acessório a fatalidade mortal da doença; falam da permeabilidade da vida à morte: quando um estado patológico se prolonga, os primeiros tecidos atingidos pela mortificação são sempre aqueles em que a nutrição é a mais alta. (Foucault, 1980: 163).

¹⁶ A gangrena, sendo uma necrose do tecido orgânico classifica-se em dois tipos: seca ou úmida. A primeira é isquêmica, diz respeito à falta de circulação do fluxo sanguíneo. Dentro desta primeira classificação se encontram doenças tais como diabetes, arteriosclerose, tromboangeítis obliterante produzindo a mumificação do membro afetado. A segunda, a úmida, é produto de infecções produzidas geralmente por um germe chamado clostridium, a infecção pode ser com ou sem falta de circulação sanguínea, mas afetando tecidos e produzindo doenças. Definição proferida pelo Dr. Gilberto Weyrauch de Souza no marco de uma entrevista –Rio de Janeiro, maio de 2004.

As colocações extraídas do *Nascimento da Clínica* tiveram a intenção de enfatizar alguns pontos que se referem ao tratamento do corpo humano —orgânico — da Modernidade, assim vimos nesta obra uma ferramenta valiosa para mostrar como, a partir de Bichat e com o exemplo da gangrena, a morte é coextensiva à vida, inaugurando, assim, uma arte das superfícies. Arte que começou com o descobrimento do corpo morto, onde se pôde tornar cognoscível as estruturas mecânicas que o compõem e assim explicá-las.

A medicina, entre outros saberes, ancorou-se no corpo para conhecer e aperfeiçoar os mecanismos próprios da máquina humana. Irá examinar os órgãos para definir suas funções. O corpo, especificamente o corpo morto, torna-se cognoscível e “suas mecânicas estruturas tornam-se explicáveis” (Sibilia, 2002: 68).

Assim, a partir do momento em que foi possível abrir um cadáver, vale dizer — cortar o corpo e atravessar a pele que o envolve — a história do corpo toma outro rumo. Começa a ser questionada a distribuição do visível e do invisível.

A relação entre o visível e o invisível, como diz Foucault no prefácio de sua obra *O nascimento da clínica*, mudou de estrutura e fez aparecer, sob o olhar e na linguagem, o que se encontrava aquém e além do domínio médico do século XIX. Desta forma, ao poder abrir os cadáveres se abre um novo espaço tangível do corpo; é diante da presença do cadáver que se desvelam na profundidade das coisas, a ordem da superfície. O olhar médico do século XIX “percorre um caminho que vai da superfície sintomática à superfície tissular, via profundidade que, do manifesto, penetra em direção do oculto; via que é preciso percorrer em ambos os sentidos e continuamente, para definir a rede das necessidades entre os dois termos” (Foucault, 1980: 155).

A partir do momento que se teve acesso ao interior do corpo humano se teve outra relação com o saber; “o acesso ao interior do corpo... é o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados,

ajustados” (Foucault, 1980: 157). Temos assim, a partir dos descobrimentos dos cadáveres — no sentido de desvelar o interior do corpo — e logo depois com a medicina anátomo-clínica, um tratamento diferente do corpo humano e da vida.

Na Modernidade, o tratamento da pele do corpo serve como aquilo que marca um limite, que separa as fronteiras do visível e do invisível, do oculto e do não oculto em um jogo de dobras e redobras que remetem ao interior do corpo humano.

Desta forma, vemos o quanto a Modernidade investiu no corpo até construir um dispositivo de poder centrado na vida. Vimos o quanto a vida faz parte das técnicas políticas das sociedades disciplinares através de suas regulações, concedendo ao biológico um lugar privilegiado na história das técnicas políticas. Descobrimo o corpo, acentuando seu valor de vivo e dotando-o de materialidade, a Modernidade cria um corpo que lhe é pertinente. Os corpos modernos, apesar dos investimentos políticos e científicos, permanecem parcialmente opacos, limitados pela natureza e formatados como força de trabalho.

Veremos que estas características não são inteiramente preservadas nos corpos contemporâneos. A seguir abordaremos o modo de investimento político nos corpos da Atualidade para pensar suas similitudes e diferenças com a Modernidade.

CAPÍTULO II

**OS CORPOS ATUAIS E SUAS
MODIFICAÇÕES**

Atualmente, a maioria dos corpos parece estar dirigida para uma reconstrução contínua. Transformar o corpo em território de espetaculares explorações e inusitadas metamorfoses parece ser moeda corrente. Portanto, colocamos que estamos na presença de corpos que têm que ser analisados, pois diferem dos corpos modernos. Supõe-se então que os presentes corpos são outros, o que nos impõe tencioná-los com novos mecanismos de controle e com novos alvos das práticas de poder contemporâneas.

2.1) AS TRANSFORMAÇÕES BIOPOLÍTICAS NAS SOCIEDADES ATUAIS.

Poderíamos caracterizar a sociedade atual como uma *sociedade de controle*¹⁷, onde as redes de poder se intensificam, já que os velhos meios de confinamento do poder disciplinar entraram em crise. Assim, sugere Pál Pelbart: “em substituição aos dispositivos disciplinares que antes formatavam nossa subjetividade, surgem novas modalidades de controle” (Pelbart, 2003: 81). Hoje nos encontramos dentro de modalidades de controle “pulverizadas em redes flexíveis e flutuantes” e as relações de poder “são injetadas e reforçadas pelas inovações tecnocientíficas...” (Sibilia, 2002: 167).

Já não se trata do espaço fechado das instituições disciplinares e seus mecanismos de vigilância específicos; trata-se de mecanismos de monitoramento mais difusos, flexíveis, móveis, ondulantes e imanentes que incidem sobre os corpos e as mentes, prescindindo das mediações institucionais antes necessárias. Poderíamos dizer que “vivemos em um estranho círculo cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma”¹⁸. Se vivermos neste estranho círculo é, em parte, porque o poder que vem sendo exercido é um poder de conexão. O capitalismo de hoje caracteriza-se por ser um capitalismo conexcionista¹⁹.

¹⁷ Estamo-nos referindo a Deleuze (1992). *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In *Conversações*. Pp. 219 -226.

¹⁸ Pascal “Pensamentos” *apud*. Bauman, 1999: 85.

¹⁹ Uma das conseqüências do mundo globalizado é o que se denomina capitalismo conexcionista. Este encontra suas melhores ferramentas para sua manutenção e para seu exercício nos poderes de conectividade que configuram a sociedade atual. A questão das formas de conectividade entre os homens é um dos temas centrais para abordar a constituição das novas produções subjetivas. Tucheran (1999: 16) assinalara que uma das

Prefere-se que o corpo não esteja fixado, ele deverá e desejará deslocar-se mais e melhor. Temos, desta forma, a figura do bom empreendedor como aquele que possui a capacidade de responder a este capitalismo como um ser transnacionalista, não identitário, que favoreça os hibridismos, a migração, as múltiplas interfaces; estas características são também as características de nosso mundo: “mundo conexcionista” e “inteiramente rizomático” (Pal Pelbart, 2003: 97).

Assim, as exigências do mundo conexcionista, parecem estar menos em função de uma dobra para o interior do corpo que em função das possibilidades de conectividade com o exterior. Diz Tucheran, “eu sou a medida das minhas conexões” (Tucheran, 1999: 16). Este panorama, onde a globalização exerce seu império, nos indica que para existir, ou melhor, para existir melhor precisa-se estar conectado com o mundo. Quanto maiores sejam as possibilidades de conectividade, maiores as possibilidades de existência. E isto, parece ser o próprio do nosso tempo; hoje somos em função da nossa conectividade.

No entanto nem todos os corpos adquirem a “capacidade de circular no planeta e conectar-se a uma rede mundial” (Tucheran, 2001: 152). Tendo em consideração o modo de funcionamento do biopoder na Atualidade, não temos certeza de que as capacidades de mobilidade sejam iguais nem que esse seja o desejo a ser atingido para todos os corpos. Cremos que isto se produz em parte porque a sociedade atual²⁰ vende a ilusão de que ‘todos’ podem ter as mesmas capacidades, potencialidades. E isto parece contradizer a realidade: haverá quem fique por fora dessa potencialidade de mobilidade e só terá acesso ao que a sua própria materialidade corporal permitir, e haverá quem possa se deslizar. Em outras palavras,

conseqüências da globalização e do conexionismo seria a des-singularização do homem, pois este vê-se convertido em uma senha. Por nosso lado, não nos posicionamos em relação aos efeitos negativos ou positivos do capitalismo conexcionista, mas sem dúvidas temos em conta que as repercussões deste modo de expressar-se traz modificações em torno das novas produções de subjetividade.

²⁰ Estamos fazendo referência por exemplo aos meios de comunicação no mundo globalizado que fomenta a ilusão de que todos os homens podem alcançar qualquer coisa — produto — que se encontre à venda desde que se tenham os meios para alcançá-la.

quem possa, a partir da materialidade do corpo, sobre-produzir um *plus* de conexão que lhe permitirá o deslizamento.

Sabemos que “o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quarto da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento...” (Deleuze, 1992: 224).

A sociedade de controle precisa fazer crer aos mortos produtivos que continua havendo lugar de confinamento, ao mesmo tempo que faz viver para os outros a ampliação de espaços por meio do aproveitamento da situação desterritorializante de globalização. Neste conviver de confinamento, não mais de espaço produtivo, mas de vida, como a periferia para os pobres com seus guetos e favelas, e de desterritorializações, dissipações de fronteiras, é que a sociedade disciplinar e de controle convivem... (Paseti, 2002: 100).

Transcrevemos literalmente este trecho porque consideramos que é sob este panorama que teremos que pensar nosso mundo hoje. O mundo de hoje parece ser um mundo sem exterioridade devido ao desmoronamento dos muros que definiam as instituições disciplinares; há, portanto, uma espécie de indistinção entre o dentro e o fora.

Mas esta indistinção entre o dentro e o fora nos leva a uma outra indistinção: a que se refere à ordem civil e à ordem natural. Hardt a anuncia assim: *essa dialética entre o dentro e o fora, entre ordem civil e ordem natural chegou ao fim*. (Hardt, 2000: 359).

Para pensar no fim da dialética entre o dentro e o fora, temos que nos referir ao estatuto da ordem natural e à sua hibridação na contemporaneidade, pois a natureza não é mais entendida como pertencente a um fora dado e independente da “ordem civil”. Este é o ponto que nos interessa em relação ao espaço biopolítico dos dias de hoje, onde se mistura o político, o social, o econômico e o afetivo do corpo numa hibridação do natural e do artificial de homens e de máquinas. No mundo contemporâneo, tanto fenômenos quanto forças antes supostamente naturais são atravessados pelo artifício; assim, a dialética moderna do fora e do dentro foi substituída por um jogo de intensidades, de hibridismo e artificialidade.

Assim, podemos dizer que focalizamos uma dupla indistinção entre dentro e fora, uma primeira que diz respeito à impossibilidade de distinguir entre o dentro e fora do mundo, cujo ponto central são as transformações biopolíticas na sociedade atual, fundamentalmente a partir do mundo globalizado e da inserção das novas tecnologias. A esta indistinção acrescentamos uma segunda entre o que é exterior e interior ao corpo humano. Apoiamos-nos nas novas tecnologias e biotecnologias para pensar nesta impossibilidade para distinguir entre o que é exterior e interior ao corpo, pois as novas tecnologias se inserem no corpo humano acentuando uma espécie de ‘naturalidade’ dos corpos híbridos.

2.1.1) DEFININDO OS LIMITES ENTRE O EXTERIOR E O INTERIOR NOS CORPOS ATUAIS.

Partiremos de três questões que podem nos ajudar a pensar as noções de exterioridade e interioridade na Atualidade. A primeira questão refere-se à decolagem dos corpos em relação ao território, a segunda encontra-se relacionada à inserção das novas tecnologias e biotecnologias nos corpos atuais e, por último, as modificações em torno do termo *vida* e o que se entende por ele na Atualidade. Estas três questões partem de um eixo central que é a necessidade de problematizar, de definir os limites, ou melhor, os “não-limites” entre o dentro e o fora dos espaços onde se situam nossos corpos.

Considerando que nosso contexto histórico viu-se em parte modificado em relação às sociedades disciplinares, teremos então que levar em conta modificações produzidas nos modos de expressão dos corpos na Atualidade. Pois parece que já não é mais função privilegiada dos espaços disciplinares criarem um determinado corpo, isto é: uma formatação dos corpos como força produtiva visada para o trabalho. Assim, nos encontramos diante de um primeiro grande rompimento entre o que constituía o espaço exterior e o espaço interior onde corpos e almas eram formatados. A formatação dos corpos atuais parece ir além das instituições buscando formatações diversificadas de corpos.

Levando em conta este contexto começaremos com a primeira das questões que nos propusemos abordar. Hoje, nos encontramos diante de uma espécie de decolagem dos corpos em relação ao território; os seres vivos parecem não só libertar-se dos muros institucionais, mais ainda, eles parecem liberar-se das relações estabelecidas com a terra, com o território e com a fisiologia humana. A partir deste deslocamento do homem frente ao espaço geofísico, vê-se surgir um corpo veloz, isto é, um corpo não mais territorial, mas um corpo que vai ser reconstituído pela velocidade absoluta, onde o importante parece radicar nas múltiplas conexões que o corpo possa fazer sem deslocar-se pelo espaço. Como diz Stelarc, “hoje nosso espaço não se limita mais à nossa biosfera, nos dirigimos para um espaço extraterrestre”²¹.

Ao nos dirigirmos para um espaço além do horizonte terrestre, diz Virilio, se produz a perda de toda medida; e continua este autor:

Fora do planeta TERRA nada é grande ou distante, só há perspectiva na intrusão, na introspeção intraorgânica, a corporeidade fisiológica se tornando bruscamente o último padrão da medida do deslocamento sem sair do lugar, no seio de um corpo animal que se tornou o derradeiro planeta. Efetivamente, além das fronteiras de nossa biosfera não há mais dimensões dignas deste nome: nada de altura, largura ou profundidade, nem ontem nem amanhã, somente os anos luz; menos um tempo uma medida de duração, do que uma desmedida cósmica: a da velocidade da luz, a velocidade absoluta e último limite, origem da ilusão de óptica da dilatação de um universo pretensamente em expansão. (Virilio, 1996: 98).

Os sujeitos contemporâneos parecem adquirir a formatação idealizada pela sociedade atual se estes conseguem decolar do terreno íntimo interior que os constituía para entrar em contato com o terreno exterior, pois, para constituir-se como sujeito hoje é preciso estar no maior contato com a exterioridade, com aquilo que o circunscribe.

Aqui fazemos entrar a segunda questão que queremos abordar: a inserção das novas tecnologias e biotecnologias. A tecnologia se insere nos corpos, não só em função do espaço, mas também em função do tempo, pois a tecnologia, ao acelerar o tempo, diminuiria as distâncias e conectaria regiões do mundo. Aqui a tecnologia irrompe mais que nunca

²¹ *Apud.* Virilio, Do super-homem ao homem superexcitado. In A arte do motor. 1996. Pp. 99.

facilitando indistinção entre o dentro e o fora, porque ela além de conectar regiões distantes, “implode no interior do corpo”. (Virilio, 1996: 101). O corpo vê-se invadido pelas novas tecnologias²², elas se inserem no interior do corpo e nele produzem novas formas de visibilidade²³.

Desta forma, a partir da decolagem dos corpos em relação ao território e da inserção das tecnologias nos corpos entramos na terceira questão a ser abordada: o que entendemos pelo termo vida. No contexto contemporâneo, a noção de vida “passou a ser definida como um produto, como uma mercadoria, uma invenção humana” (Sibilia, 2002: 172). A vida tornou-se *Vida Capital*, onde as forças vivas deixam de ser passivas à mercê de um capital insaciável e passam a ser consideradas elas mesmas um capital. Os homens de hoje parecem devotos a “laicizar a vida e a reconhecer a importância do corpo” (Bernuzzi de Sant’Anna, 2001: 24).

Esta nova forma de entender a vida implica uma mudança no lugar ocupado pelo corpo. Nas sociedades atuais, a concepção de corpo será entendida como a capacidade, a potencialidade de ser “transparente, imaterial e eterno, capaz de se movimentar por muitos espaços e ultrapassar todas as fronteiras” (idem). O corpo é capaz de metamorfosear-se todo o tempo e em qualquer espaço.

Pelo exposto até aqui e tomando como base as transformações biopolíticas de nosso mundo, teremos que pensar como o corpo atual vem sendo historicizado. Nosso ponto de partida para pensar os corpos atuais é a idéia da coexistência entre uma formatação disciplinar dos corpos e uma formatação destes em “potência”. Com a palavra potência estamos querendo ressaltar a idéia de que os corpos na Atualidade parecem possuir a capacidade de poderem se transformar continuamente; o que poderia equivaler a dizer que hoje possuo um

²² Dedicaremos-nos especificamente a analisar este assunto no tópico seguinte.

²³ Dedicaremos-nos às conseqüências da exposição da visibilidade dos corpos atuais ao referirmos aos atuais modos de produção de subjetividade na Parte II Capítulo V deste trabalho.

corpo, mas amanhã ou em instantes poderia ter um outro: “trocar de corpo sem cessar, de acordo com as circunstâncias, como quem troca de *site*, de roupa, de *shampoo*” (Bernuzzi de Sant’Anna, 2001: 24).

Desta forma, sugerimos pensar que os sujeitos explodem na pura exterioridade mais do que implodem para certa interioridade. As bases que nos possibilitam pensar nestas transformações, podemos pensá-las a partir do momento em que ser e ambiente não estão mais separados, assim como desde o momento em que os objetos técnicos ingressam no interior dos corpos, possibilitando um privilégio do tempo sobre o espaço.

Consideramos os corpos atuais, à diferença dos corpos modernos produtivos que poderiam ser caracterizados como corpos que consomem, como corpos que além de consumir, se consomem. Tal idéia supõe dois fatores entrecruzados: por um lado, o exercício do atual biopoder que toma a vida como um produto e, por outro lado, a consolidação de um capitalismo de sobre-produção. Acreditamos que esta necessidade de ‘consumir-se continuamente’ é característico das sociedades de controle. Pois, se lembrarmos as palavras de Deleuze: “*nas sociedades de controle nunca se termina nada*” (Deleuze, 1992: 221). Assim, a vida parece um produto em contínuo consumo, nunca terminamos de consumi-la por inteiro.

Seguindo as idéias de Deleuze em *Conversações*, podemos dizer que se os séculos XIX–XX caracterizaram-se por um capitalismo para a produção, hoje —no século XXI — encontramos-nos em um capitalismo de sobre-produção ou super-produção; este capitalismo “não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados... é um capitalismo dirigido para o produto” (Deleuze, idem: 223-224).

Ao mesmo tempo, a produção do biopoder modifica-se, já que ele precisa “beber constantemente na fonte dos novos saberes e desenvolvimentos tecnológicos para efetuar de maneira incessante os ajustes necessários nas lutas inerentes às redes de poder, conquistando

novos espaços vitais e por vezes também negociando e transigindo com as eventuais resistências” (Sibilia, 2003: 169).

No contexto atual, a vida é um valor que cada um dos indivíduos membros de uma sociedade deve cuidar. Este cuidado aparece como um imperativo de responsabilidade nas mãos dos próprios indivíduos e os Estados parecem exercer cada vez menos tal função. Não queremos dizer que se trata da ausência do Estado nos cuidados com os corpos²⁴, mas que o biopoder atual funciona — e exerce melhor seu poderio — delegando para os indivíduos a responsabilidade de zelar por sua própria saúde, sua felicidade, etc. Porque estas, isto é importante salientar em nosso contexto histórico, são consideradas “bens” e mercadorias a consumir. Serão os homens, nas suas existências particulares, que deverão saber quais são os riscos que eles correm para não danificarem seus corpos —que são sua mais apreciada mercadoria — e continuar seus caminhos para a felicidade na sua manutenção em metamorfoses contínuas.

Que cada indivíduo zele por sua mercadoria, por seu corpo, não significa que não esteja sendo exercido o biopoder, pois este continua atuando sobre o corpo social e o individual, mas fundamentalmente atua melhor se ele consegue atingir a cada indivíduo através de um poder flexível e flutuante, que pode atuar sobre cada indivíduo sem demasiados gastos econômicos e com muitas ganâncias biopolíticas. Parece que, em nossos dias, os investimentos biopolíticos estão mais interessados em que cada um zele por sua segurança, dispensando parte dos trabalhos exercidos pelos Estados-Nação. Assim entra em cena, na sociedade de controle, uma outra modificação que diz respeito aos modos de entender as massas e os indivíduos. As massas e os indivíduos parecem adquirir categorias diferentes, considerados como uma ‘não unidade’. Assim, Deleuze define os indivíduos da sociedade de

²⁴ Os Estados continuam exercendo um poder sobre os corpos, a questão é que esses Estados agora, ao serem transnacionais, modificaram o exercício do poder, não sendo suficiente um controle populacional através dos dispositivos pertencentes às sociedades disciplinares porque “as coisas” a serem atingidas nas sociedades atuais distanciam-se, em parte, das necessidades das primeiras sociedades.

controle como “individuais, divisíveis”, enquanto “as massas se tornaram amostras, dados, mercados ou bancos” (Deleuze, 1991: 222). A importância estabelece-se nas múltiplas possibilidades que têm os seres humanos de fragmentar-se, de dividir-se, de dividir-se, como se o orgânico do corpo estivesse perecendo, não tendo importância a localização do indivíduo na massa —na série de produção na qual estaria inserido. O que importa é que os indivíduos adquiram a possibilidade de uma mobilidade ondulante, quanto mais movimentos possam ter, mais possibilidades de fluir de um ‘banco de dados’ a outro.

Ao que parece, na Atualidade, a “heterogeneidade domina”. Quanto mais heterogeneidade existente, mais heterogêneos poderão ser os corpos e mais produtos podem ser consumidos. Portanto, se a bandeira da heterogeneidade é levantada em nossos dias, a idéia de um corpo social homogêneo e único está em vias de desaparecer. É isto que muda radicalmente a forma de tratar os corpos. É como se o mercado estivesse dirigido para cada corpo, criando para ele novas possibilidades de existência.

Cada vez mais nos é difícil pensar em um corpo social único que consuma e que fabrique os mesmos produtos. O mercado produz novos produtos de consumo e, em consequência, ele se mostra heterogêneo, abrindo toda uma gama de produtos para ser consumida. O que nos leva à idéia de que muitos produtos já estão na vitrine prontos para serem comprados; o único detalhe é que nem todos podem comprá-los. Mais uma consequência do mercado, se por um lado ele abre um campo de heterogeneidade, ele também o fecha, posto que nem todos os corpos podem acessar os produtos que se encontram dentro do campo heterogêneo que ele oferece. Podemos dizer que a heterogeneidade só é possível para aqueles corpos que encontram a liberdade para movimentar-se dentro do campo oferecido pelo mercado.

No próximo tópico nos dedicaremos a pensar a inserção da técnica na sociedade contemporânea e os modos de afetação desta sobre os corpos.

2.2) A PELE COMO LIMITE SEM FRONTEIRAS.

Através dos modos de inserção da tecnologia nos corpos, usamos a metáfora: a pele como limite sem fronteiras para pensar as suas repercussões na concepção de interioridade e exterioridade para o corpo. Pretende-se hipotetizar que a pele não seria mais um limite entre o exterior e o interior —o corpo como natural e delimitado por um sistema de órgãos — e sim, uma superfície sem profundidade interna. Mas para chegar a este tema, teremos que abordar a inserção da tecnologia na Atualidade.

Para esta abordagem, partimos das idéias elaboradas por Sibilia: “trata-se de uma tecnociência de vocação fáustica, cuja meta consiste em ultrapassar a condição humana”. (Sibilia, 2002:42). Na obra *O Homem Pós-orgânico*²⁵, Sibilia dedica um extenso capítulo às noções de projeto científico de inspiração prometéica, característico da Modernidade e, a tecnociência de vocação fáustica, característica da Atualidade. Assim, por serem valiosas estas noções, retomaremos algumas das idéias elaboradas por esta autora.

A tradição prometéica pretende dominar tecnicamente a natureza em favor da humanidade, do “bem humano”. Isto equivale a dizer que na Modernidade a técnica encontrasse ao serviço do homem como conhecimento racional da natureza. Desta forma, os artefatos técnicos constituem meras extensões, projeções e amplificações das capacidades próprias do corpo humano sem ter a intenção de ultrapassar o umbral da vida já que existia uma idéia finita das combinações entre homem e técnica. Portanto, a técnica aparecia como um mero instrumental ao serviço da humanidade e isto porque se considerava que “há certos limites com relação ao que pode ser conhecido, feito e criado” (Sibilia, 2002: 45).

Enquanto que na tradição fáustica, o acento recai sobre seu impulso para a apropriação ilimitada da natureza (humana e não-humana), parecendo que a meta do atual projeto tecnocientífico reside na possibilidade de ultrapassar as fronteiras, sendo o projeto fáustico

²⁵ Para maiores referências, ver obra *O Homem Pós-Orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. (Sibilia 2002: 41-61)

um impulso insaciável e infinitista, impulso cego para o domínio e a apropriação total da natureza, tanto exterior quanto interior ao corpo humano.

Neste contexto, os corpos não estão fora da ordem; pensemos, por exemplo, nas próteses²⁶ que são possíveis de serem implantadas nos corpos atuais, aqui se misturam conexões biológicas com “corpos sintéticos da máquina” (Tucherman, 2001: 152). Como diz Tucherman:

Se podemos afirmar que nossa experiência moderna não pode prescindir da idéia de corpo, que nos libertava do “comunismo” da carne, as tecnologias contemporâneas enxertam-se diretamente sobre este, fazendo uma associação que destrói a sua inteireza: carbono + silício; carne + técnica. (Tucherman, 1999: 94).

Desta forma, chegamos a duas colocações: por um lado podemos afirmar que *o corpo* não existe, isto é, que o corpo empírico é construído segundo as malhas do artifício. Porém, teremos que ter cuidado quando dizemos que *o corpo* não existe porque não é nossa intenção formular que poderíamos prescindir dele, mas trata-se de mostrar o quanto a sociedade atual quer fabricar um corpo cada vez mais afastado da sua materialidade, ou melhor, a sociedade atual —com a grande ‘interiorização’ das tecnologias — coloca em questão a naturalidade do corpo.

Aqui entra nossa segunda colocação: na Atualidade tenta-se criar um corpo imaterial sobre a base do corpo orgânico, isto é, enquanto material. O corpo não parece precisar de um sistema de órgãos que o sustente, pois os órgãos são substituíveis e alguns podem chegar a ser até inúteis. Isto poderia ser uma marca de distinção no que se refere à noção de prótese na Atualidade. Poderíamos pensar que, na ‘idade de ouro industrial’, as próteses eram consideradas um elemento que, introduzido no corpo e aceito pelo organismo, tinham a função de devolver, restituir a imagem perdida do corpo. Não podemos dizer que no mundo contemporâneo as próteses deixaram de ter o efeito de restituir uma imagem corporal perdida,

²⁶ A partir das possibilidades de implantes e acrescentando-se na Atualidade as possibilidades de tecnoimplantes produz-se a mistura do técnico e do vivente donde já não faz sentido a idéia de corpo estrangeiro.

mas podemos supor certo movimento em relação à noção de prótese. As próteses também se apresentam não só como a possibilidade de restituir a imagem corporal, mas de constituir, possibilitar, um outro corpo e não só a imagem deste. Como salienta Baudrillard:

...quando a prótese se aprofunda, se interioriza, se infiltra no coração anônimo e micromolecular do corpo, quando se impõe ao próprio corpo como modelo 'original', queimando todos os circuitos simbólicos ulteriores, não sendo todo o corpo possível mais que a sua repetição imutável, então é o fim do corpo, da sua história e de suas peripécias. (Baudrillard, 1991: 129 apud. Santaella, 2004: 33)

Das duas colocações feitas acima temos que dizer, em relação à primeira, que nós não acreditamos no fim do corpo, pois ele não deixa de ser interrogado e investido. Da segunda colocação —o anseio de criar um corpo cada vez mais imaterial — temos que dizer que consideramos que ainda para produzir um corpo imaterial é preciso da materialidade orgânica do corpo, mesmo que hoje os corpos estejam sendo bombardeados por termos como pós: pós-humano, pós-orgânico. Termos que parecem estar denotando ou querendo denotar certa abdicação do humano e do orgânico.

A partir destas terminologias vemos que '*o humano*', '*o orgânico*' aparecem como termos em segundo plano, como se a materialidade arruinasse a vida dos homens. A idéia de prescindir de um corpo —material, orgânico — abre um leque de questionamentos, tantos que não poderíamos abordá-los nestas páginas. Levantaremos, entretanto, algumas questões: se o biopoder continua se exercendo, se todos os corpos são atingidos por ele, quais são as formas que se quer dos corpos hoje? E ainda: será que 'todos' os corpos têm acesso a essas mutações corporais²⁷ que se vendem como uma fonte de felicidade? Ou trata-se de manter alguns corpos materiais como forma de diferenciação quanto ao acesso que possam ter os imateriais? Ou ainda, trata-se de manter alguma materialidade para sustentar a possibilidade da imaterialidade?

²⁷ Colocamos a noção de *mutações corporais* em um sentido amplo, seja de mutações num sentido espacial, isto é, o privilégio de alguns corpos deslizarem 'abertamente' pelas redes de poder; seja em relação às possibilidades de mutações corporais com o auxílio das novas relações com a técnica, especialmente com a biotecnologia.

As questões acima não têm respostas, mas sem dúvida nos permitem visualizar alguns indícios para pensar o quanto os corpos encontram-se em uma coexistência das sociedades disciplinares e das sociedades de controle. Os corpos disciplinares continuam circulando em espaços reais, vagando entre corpos de titânio e silicone que se deslocam através do ciberespaço. Por outro lado, as questões acima nos colocam diante da emergência dos novos modos de exercício do biopoder, um biopoder que parece mais interessado no poder da vida que o poder sobre ela.

Assim, podemos dizer que a tecnociência contemporânea encontra-se permeada deste saber de tipo fáustico desejosa de “ultrapassar todas as limitações biológicas ligadas à materialidade do corpo humano, rudes obstáculos orgânicos que restringem as potencialidades e as ambições dos homens”. (Sibilia, 2002: 49). Trata-se, a nosso ver, de um novo dispositivo de saber-poder. A vocação fáustica dos tempos atuais voltou a combinar anátomo-política do corpo com biopolítica das populações, acrescentando de forma mais forte — imanente — um terceiro elemento, a tecnociência atual. Assim, a tríada contemporânea — anátomo-política do corpo, biopolítica das populações e tecnociência de vocação fáustica — parece constituir-se na imanência das redes de poder que mantêm o mesmo objetivo: intensificar o poder sobre a vida, mas agora nas bases da tecnociência fáustica.

Na Atualidade, a tecnociência aprofunda-se nos corpos e vê-se reforçada a partir do momento que técnica e homem são impensáveis separadamente e, conseqüentemente, esta tecnociência constitui um novo dispositivo de saber-poder. É a partir do momento que este dispositivo se constitui que são criados os nossos novos saberes hegemônicos que parecem se caracterizar por rejeitarem “a organicidade e a materialidade do corpo humano para procurar um ideal ascético, artificial, virtual, imortal” (Sibilia, 2002: 42). Assim, nos encontramos diante de um corpo artificial criado pelos novos dispositivos de saber-poder.

A partir do momento em que já não mais “corremos” atrás do ideal moderno de liberdade das idéias, hoje parece que aspiramos uma liberdade que nos possibilitaria modificar e mudar o corpo. Como se a existência do corpo humano perdesse sua pretensa naturalidade.

A Atualidade sustenta a idéia de que estamos diante de um corpo que parece ser obsoleto. Ou seja, o corpo refere-se à idéia de que o corpo estaria sendo atravessado por certo grau de obsolescência que o atinge porque parece *não importar tanto a materialidade orgânica deste*²⁸. Mas o que é mais importante neste contexto é a questão de que o corpo é menos um sistema de órgãos do que um sistema informacional. “Somos constituídos por robôs... somos cada um de nós uma coleção de trilhões de máquinas macromoleculares” (Tucherman, 2001: 151). Desta forma, a noção de corpo obsoleto aparece, para Tucherman, como resultado delimitador do processo de exploração da informação:

A informação funciona como prótese para um corpo que se tornou obsoleto; ela o sustenta, mas, nesse processo, obriga o corpo a irromper de seus limites biológicos, culturais e planetários. As informações não são mais vivenciáveis e não contêm mais o mundo: grandezas relativas a nanossegundos ou nebulosas tornam-se dados desconexos e não digeríveis, constituindo, assim, um processo paralisador, lentamente destrutivo, que impede o corpo de realizar uma ação física filogenética. O corpo obsoleto é paralisado sem as novas conexões com a técnica e a radiação das informações.(Tucherman, 2001: 155-156).

Assim, através da tecnologia — manipulando e produzindo um corpo — será possível criar novas funções para o corpo. O desafio da tecnologia, ao que parece, reside na possibilidade de produzir uma nova espécie “humana”. Anuncia-se não só a possibilidade de se ter um outro corpo, mas também novas funções que os corpos possam adquirir a partir dos avanços tecnocientíficos.

Os “órgãos naturais” passam a ser quase obsoletos e a informação parece, agora, sustentar os corpos. No entanto, podemos argumentar que, se o corpo continua interessando, é porque ele ainda não é tão obsoleto.

²⁸ Esta é uma das idéias elaboradas por Tucherman por mais que ela saliente que ainda hoje existe um “princípio de unidade ‘pura’ do humano, num certo culto de um naturalismo...” (Tucherman, 2001:150).

Torna-se difícil distinguir a parte carne da parte máquina. Podemos apreciar esta combinação entre técnica e carne nas artes contemporâneas que estendem as capacidades do corpo utilizando a tecnologia, tomemos as palavras de Stelarc:

Utilizo, por exemplo, técnicas médicas, sistemas sonoros, uma mão robótica, um braço artificial. Nas minhas performances há quatro tipos de movimentos: o movimento improvisado do corpo, o movimento da mão robotizada que é controlada pelos sinais dos músculos de meu estômago e de minhas pernas. O movimento programado do braço artificial, o movimento do meu braço esquerdo agitado, independentemente de minha vontade, por uma corrente elétrica. O que me parece interessante é, na verdade, a imbricação desses movimentos voluntários, involuntários e programados. (Apud. Virilio, 1996: 98).

Isto nos leva a nossa metáfora — a pele como limite sem fronteiras — porque hoje a pele parece desaparecer como lugar significativo de delimitação do que corresponde a um exterior e a um interior. Ao corpo como sistema de órgãos “naturais” se soma um sistema de “órgãos artificiais” que se confundem, se misturam e se fundem. A pele converte-se em um potencial a trocar, seja no sentido de *projeto estético* quanto no sentido *pragmático-funcional* (Tuchermam, *op. cit.*). Assim, com o fim desta fronteira pela inclusão da tecnociência, torna-se difícil separar aquilo que está fora do corpo daquilo que seria seu interior.

A partir do século XX, e no apogeu do século XXI, sabemos que “o interior do corpo pode ser recriado digitalmente, passando a ser concebido como superfície passível de decodificação finita, mas cujas possibilidades de combinação são infinitas” (Bernuzzi de Sant’Anna, 2002: 105). Retomemos as palavras de Stelarc:

O que aconteceria, por exemplo, se pudessemos usar uma nova pele capaz, de uma só vez, de respirar e realizar fotossíntese, de transformar em alimento os raios do sol? Munidos de uma tal pele, não precisaríamos mais de uma boca para mastigar, de um esôfago para engolir, de um estômago para digerir ou de pulmões para respirar...(Apud. Virilio, 1996: 100).

As idéias de Stelarc nos localizam em outro tempo onde, as possibilidades de pensar tanto o corpo quanto a pele parecem estar comandadas pelas infinitas combinações que poderíamos traçar misturando a fórmula carne com técnica, produzindo modificações nos modos de pensar os corpos como um objeto natural.

E desta forma, o corpo — como matéria orgânica — adquire por meio da tecnociência — na sua versão fáustica — a possibilidade de combinações infinitas. Parece que a tecnociência não permite que o corpo se canse. E por mais que pareça contraditório, para os olhos de alguns, o corpo parece não pedir mais calma, porque a vida parece não ter mais fim, o que parece no mínimo um paradoxo, mas que é resolvido enquanto a vida, em termos fáusticos, precisa de um corpo superexcitado para se manter.

Eis a versão do “novo homem”, ele precisa, para se manter vivo, estar sempre estimulado, acelerado, superexcitado como se o futuro passasse tão rápido que a corrida virtual do homem não cessasse nunca; ele deve correr no tempo, com o tempo, além da barreira da luz. O homem se converteu em um nômade temporal e em um sedentário espacial.

Prosseguindo com a análise dos possíveis efeitos produzidos pelas relações entre o homem e a técnica, cabe lembrar duas noções exploradas por Pierre Lévy: a noção de tecnologia e a de interface. Estas duas noções nos servirão para levar adiante a metáfora que propusemos neste tópico: a pele como limite sem fronteira.

Para chegar ao conceito de interface, faremos um breve percurso pela noção de tecnologia seguindo as considerações de Lévy. O autor nos proporciona um modo de repensar o próprio conceito de tecnologia. A tecnologia referir-se-ia a práticas constituídas no interior de formas particulares de conhecer e fazer. Estas práticas são concretizações de um conjunto de procedimentos, de mecanismos e de técnicas, ampliando a idéia de tecnologia para incluir a produção de formas materiais, sociais e espirituais; noções que assumem um caráter prático, pragmático em sua própria articulação de poder cultural. Contra, portanto, a idéia mais corrente de conceituar a tecnologia por oposição a tudo aquilo que possa estar contido numa suposta natureza humana. Desta forma, a técnica não seria exterior aos homens, ambos se constituem no mesmo movimento, um transformando ao outro.

Para o autor, as tecnologias transformam os modos de conhecer principalmente por duas razões. A primeira delas é por mudarem os agenciamentos interativos entre as pessoas: se as formas de interagir de determinada cultura são preponderantemente orais, elas tornam necessários agenciamentos espaço-temporais próximos; por exemplo, com a possibilidade da escrita, portanto, é possível que as informações possam circular com uma distância espaço-temporal. A outra razão é que as tecnologias fornecem metáforas para pensar, constituindo-se como dispositivo técnico através do qual percebemos o mundo. O olhar de Lévy em relação à técnica nos possibilita pensar o quanto este autor a carrega de um sentido positivo. Ele pensa em uma participação positiva da técnica em relação à produção acerca do homem²⁹. Por exemplo, o conceito de máquina possibilitou a construção de um modelo de aparelho psíquico baseado nas idéias de a energia, de repressão, etc.

Contudo, com esta idéia de acoplamento, deveremos pensar como ela se aplica ao homem na Atualidade, ou como ela é constitutiva deste, e, portanto, deveremos pensar a partir disso como são construídos outros modos de subjetividade nos corpos atuais³⁰. Portanto, nos serviremos da noção de tecnologia como mediação para “apreender um outro modo de atuação da tecnologia e analisar as suas implicações para a transformação de algumas fronteiras envolvidas na relação que o sujeito estabelece consigo e com o mundo” (Bruno, 2001: 193).

Assim, se afirmamos que os processos de mediação tecnológica retroagem sobre o corpo dos homens teremos que deduzir que, com a introdução de novas mediações, os corpos irão mudando. Diz Bruno:

Ao atuarem como dispositivos de mediação, os artefatos técnicos retroagem sobre o pensamento e a ação de que são produtos. Do processo de mediação advém uma série de rupturas que impedem que os atores nele envolvidos permaneçam inteiramente os mesmos. E a crescente velocidade das

²⁹ Cabe uma ressalva, tanto no caso de Virilio quanto no caso de Lévy, existe uma idéia de acoplamento, em maior ou em menor medida, entre coisas (máquinas, equipamentos, etc.) e humanos. A diferença que os separa é que para o primeiro autor as conseqüências deste acoplamento não seriam tão positivas quanto para o segundo.

³⁰ Dedicaremos-nos a analisar a subjetividade contemporânea na Parte II, Capítulo V.

transformações tecnológicas tornam cotidianas tais rupturas. Não simplesmente percebemos, como os homens de outrora, que estamos afastados de um tempo que não mais habitamos e que apenas se faz presente como memória e tradição. Experimentamos, no interior do tempo mesmo em que vivemos, a transitoriedade dos nossos corpos, hábitos, valores, crenças. Numa palavra, experimentamos a transitoriedade das nossas próprias fronteiras, dos nossos próprios limites. (Bruno, 2001: 194).

Portanto, se as mediações tecnológicas repercutem nos modos de serem percebidos os corpos, temos que admitir que o contato com os artefatos técnicos produz alterações e modificações nos próprios corpos, definindo novas fronteiras que se caracterizariam por serem móveis, ou mais especificamente, que “o processo de mediação supõe... o próprio movimento de constituição e de transformação de fronteiras” (idem, 196).

Os questionamentos sobre o corpo ocupam-nos cada vez mais e tornam-se um tema cada vez mais problemático. Posto que ele é cada vez mais questionado em sua ‘condição’ de corpo hibridizado com as tecnologias, onde o orgânico/inorgânico, o artificial/natural podem ser misturados, criando ‘seres híbridos’. Podemos dizer que as tecnologias “muito longe de agir apenas sobre a superfície dos corpos”, estão “penetrando na própria essência molecular do vivo” (Santaella, 2004: 29). O corpo parece configurar-se sem fronteiras e permeável a tudo o que nos possibilita pensar nas mutações que nele podem acontecer, pois, partimos da idéia que os corpos atuais — orgânicos, mas desdobrados em extensões virtuais — podem imergir num “mundo no qual podemos adquirir experiências mediadas de dentro e fora do nosso corpo” (Palumbo, 2000: 75 *apud*. Santaella, 2004: 80) .

Por essa razão é que escolhemos o conceito de interface para pensar essa mediação das intervenções tecnológicas sobre o corpo e particularmente sobre a noção de limite entre o que constitui o interior e o exterior dos corpos atuais.

Eis algumas definições de interface elaboradas na obra *As tecnologias da inteligência* de Pierre Lévy:

A noção de interface remete a operações de tradução, de estabelecimento de contato entre meios heterogêneos. A interface mantém juntas as duas dimensões do devir: o movimento e a metamorfose. É a operadora de

passagem. Cada nova interface transforma a eficácia e a significação das interfaces precedentes. É sempre questão de conexões, reinterpretações, de traduções em um mundo coagulado, misturado, cosmopolita, opaco, onde nenhum efeito, nenhuma mensagem pode propagar-se magicamente nas trajetórias lisas da inércia, mas deve, pelo contrário, passar pelas torções, transmutações e reescritas das interfaces. A interface é uma superfície de contato, de tradução, de articulação entre dois espaços, duas superfícies, duas ordens de realidades diferentes...Tudo aquilo que é tradução, transformação, passagem, é da ordem da interface. (Lévy, 1993: 176-181).

Se pensarmos a pele como uma interface –claramente explicitada por Lévy, “a primeira interface de nosso corpo é a pele, estanque e porosa, fronteira e local de trocas, limite e contato”³¹. Isto é, como possibilidade tanto de contato quanto de conexão, as fronteiras entre um meio exterior e um interno ficam deslocadas para nenhum lugar em particular. Não só nos estamos referindo ao exterior do corpo senão também ao que seria o exterior e interior do corpo próprio, pois com a noção de interface se abrem “novas possibilidades, de forma que é impossível prever ou deduzir o que quer que seja para além de uma ou duas camadas técnicas” (idem: 179).

Contudo, cremos que Lévy continua descrevendo o corpo como material, e se serve de metáforas técnicas para descrevê-lo, assim diz ele:

A função reprodutora faz com que se juntem (interfaceia) os dois sexos e constitui o corpo inteiro enquanto meio, canal ou recipiente para outros indivíduos. O aparelho circulatório: uma rede de canais. O sangue, um veículo. O coração, um trocador. Os pulmões: uma interface entre o ar e o sangue. O aparelho digestivo: um tubo, um transformador, um filtro. Enzimas, metabólitos, catalisadores, processos de codificação e decodificação moleculares. Sempre intermediários, transportadores, mensageiros. O corpo como uma imensa rede de interfaces. (Lévy, 1993: 182).

Vimos, ao longo deste capítulo, que há uma infinidade de questionamentos e linhas para pensar os corpos contemporâneos. Em *Transformações do corpo, controle de si e uso dos prazeres*³², Bernuzzi de Sant’Anna nos convida a pensar no *que estamos fazendo de nossos corpos*, assim, o nosso posicionamento aponta para continuar pensando os corpos, mas

³¹ Pierre Lévy, *As tecnologias da inteligência*. 2001. Pp. 182.

³² Denise Bernuzzi de Sant’Anna. *Transformações do corpo, controle de si e uso dos prazeres*. In *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*. 2000. Pp. 99-138.

lutando contra a tentação de considerá-los como mero brilho apenas para si. Para isto, nada melhor que as perguntas que a autora formula, com as quais compartilhamos:

Como fazer com que o uso dos prazeres fortaleça as potências de cada corpo e o afeto por si sem degradar as potências dos demais corpos? Ou, ainda, como constituir coletivos destituídos do espírito de rebanho e, ao mesmo tempo, fortificar o afeto por si? E como cuidar do próprio corpo sem fazer dele um exílio confortável, macio e perfumado, um templo no qual amigos e inimigos são indispensáveis? (Bernuzzi de Sant'Anna, 2002: 108).

Esta última citação nos permite criar a ponte que nos levará dos corpos à subjetividade. O caminho até aqui transitado nos levou pelos corpos, pelo poder e pela tecnologia tanto na Modernidade quanto na Atualidade. Nosso próximo passo será o de mergulharmos entre os corpos e os modos de subjetivação, tencionando estes conceitos nas duas épocas que escolhermos para analisá-los. Ingressaremos nos corpos modernos para pensar o sujeito moderno e os modos de subjetivação. E surfaremos pelos corpos atuais para tentar atingir os modos de produção de subjetividade na Atualidade, tendo em consideração a idéia de que os corpos parecem estar mais conectados a partir de suas próprias transparências, onde o profundo não existe mais e onde todos os jogos parecem se dar na ordem de uma superfície transparente. Daí a nossa proposta de pensar os corpos atuais como uma superfície sem profundidade interna que se sustenta atingindo o máximo de conectividade possível com o exterior, exterior que se tornou, pelas idéias aqui elaboradas, indeterminado em relação a um interior.

P A R T E I I**P R O D U Ç Ã O D E S U B J E T I V I D A D E E C O R P O**

CAPÍTULO III

APROXIMAÇÕES AO CONCEITO DE SUBJETIVIDADE

Nesta parte do trabalho pensaremos como se imbricam as noções de corpo e de subjetividade. Para isto, partimos da idéia de entender o corpo como uma superfície de inscrição onde a subjetividade se produz e/ou se inscreve, visualizando-se nos corpos. Assim, para pensar como a subjetividade se visualiza nos corpos nos remetemos à noção de superfície para pensar como se entrecruzam os “movimentos” do corpo com os “movimentos” subjetivantes.

Partimos da idéia de entender o corpo como superfície onde os acontecimentos se inscrevem porque é sobre a superfície que as profundezas se tecem e são nos seus efeitos que o corpo se constrói³³. Atribuimos à noção de superfície um lugar importante, pois esta nos permite abordar duas questões que acreditamos centrais para a análise dos conceitos de corpo e de subjetividade.

Em primeiro lugar, tomar a noção de superfície nos permite entender as diversas formatações que, historicamente, foram produzindo-se sobre os corpos. Isto é, se entendemos o corpo como superfície, podemos entendê-lo como algo que não se encontra dado de uma vez e para sempre, mas que será formatado junto com o passo da história.

Em segundo lugar, a noção de superfície nos facilita entender como a subjetividade é uma produção que pode visualizar-se e sedimentar-se, mas também transformar-se a partir dos “movimentos” dos corpos, já não mais entendidos como matéria imutável, mas como matéria

³³ Utilizamos a idéia de pensar os corpos como efeitos de superfície valendo-nos da leitura de *Lógica do sentido*, especificamente o capítulo, *Dos efeitos de superfície*. Pensamos que o corpo é uma superfície que se vê através dos efeitos de sentido. O sentido é, segundo Deleuze, o expresso e o “expresso não existe fora de sua expressão” (Deleuze, 2000: 22). Assim, sustentamos que o corpo não existe como uma expressão dada, mas que ele existe metamorfoseando-se, posto que ele depende da maneira pela qual neles se inscrevem os acontecimentos, mas o corpo não é só efeito destas inscrições; não se trata de lidar com causas e efeitos. Para entender esta transformação, Deleuze se refere aos Estóicos assinalando que para estes não há causas e efeitos, pois “todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros” (Deleuze, 2000: 5). As colocações feitas por Deleuze, partindo do pensamento estóico, nos interessam na medida em que nos mostram a maneira pela qual os Estóicos conseguiram remeter os acontecimentos aos corpos e vice-versa, fazendo subir as profundezas à superfície. Não se trata de um oculto que murmura, senão de efeitos que se manifestam e exercem seu papel. Posto que o mais encoberto tornou-se o mais manifesto não se tratará de transitar um caminho que vá desde um profundo até uma superfície, senão, trata-se de percorrer –seguindo a fronteira, margeando a superfície– seguindo essa profundidade manifesta através de deslizamentos. E “de tanto deslizar passar-se-á para o outro lado, uma vez que o outro lado não é senão o sentido inverso”(Deleuze, 2000: 10).

que, através de suas relações, irá modificar-se, criando novos modos de produção de subjetividade.

Apoiaremos-nos no conceito de subjetividade de Guattari. Este a apresenta como sendo polifônica. Esta linha de pensamento sugere que a subjetividade é “coletiva e engendradora por componentes semióticos irreduzíveis a uma tradução em termos significantes estruturais e sistêmicos” (Guattari, 1992: 162 *apud.* Santaella, 2004: 124). Assim, sustentamos que a subjetividade é produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais, daí o pressuposto de entendê-la como essencialmente fabricada e modelada no registro social.

Desta forma, seguindo as idéias de F. Guattari e S. Rolnik³⁴, podemos dizer que, quando um indivíduo fala, quando diz que vê isto ou aquilo ou deseja de tal ou tal forma, significa que todas essas ações são produções que pertencem a uma multiplicidade de agenciamentos sociais, a uma multiplicidade de processos de produção maquínica³⁵ e a mutações de universos de valor e de universos históricos.

Sabemos que esta definição de subjetividade é ampla, mas ela é pertinente à análise dos modos de individuação da subjetividade nos corpos tanto na Modernidade quanto na Atualidade, pois poderíamos dizer que os modos de individuação da subjetividade são “... momentos em que a subjetividade diz eu, ou super-eu, momentos em que a subjetividade se reconhece num corpo ou numa parte do corpo, ou num sistema de pertinência corporal coletiva” (Guattari e Rolnik, 1996: 32).

Colocar a noção de subjetividade nestes termos significa abordá-la não em termos puramente individuais — como uma produção individual independente das condições sociais —, mas também em termos de uma economia coletiva, de agenciamentos coletivos de

³⁴ F. Guattari e S. Rolnik, *Micropolítica. Cartografias do desejo*. 1996.

³⁵ As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades. (Guattari e Rolnik. *Micropolítica. Cartografias do desejo* 1986)

subjetividade, uma vez que “a subjetivação está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares” (Guattari e Rolnik, 1996: 33).

Entendemos que a subjetividade é criada de acordo com as condições de sua enunciação³⁶ no marco das próprias *epistemes* das quais surge, por isto postulamos que a subjetividade é tanto produção quanto produto: “a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam de um modo direto a produção, mas a determinam no seio da própria produção”. (Deleuze & Guattari, 1974: 13).

Portanto, a subjetividade encontra-se atravessada pela “regra de produzir sempre o produzir, de incorporar o produzir ao produto” (idem, 16). Tendo em conta a noção de produção, entendemos a subjetividade não como uma essência imutável, pois esta depende de uma série de agenciamentos coletivos de enunciação.

Para compreender a noção de agenciamentos coletivos de enunciação será preciso fazer um breve percurso pelo plano do saber e do poder, planos que são trabalhados por Foucault e que poderão contribuir para a análise de duas questões: por um lado, a maneira pela qual a subjetividade é produzida de maneira diferente segundo as épocas e, por outro lado, a subjetividade como agenciamento coletivo de enunciação, tal como descrito por Guattari.

3.1) SER-SABER E SER-PODER.

Em linhas gerais, podemos dizer que os dois planos — saber e poder — nos permitirão analisar o corpo e a subjetividade como condições, produções, que variam *com a história*. O

³⁶ Para Foucault a subjetividade é um resultado, um produto, um momento nas coordenadas transversais do discurso. Segundo nosso entender, Foucault sustenta que não há ‘Uma’ subjetividade única, mas que há subjetivações de acordo com as *epistemes*. Assim, uma subjetividade substituiria outra não através de um caminho evolutivo, mas porque a passagem de uma subjetividade a outra indica um caminho de crise. Segundo Albano, “a passagem de uma subjetividade a outra não descreve, para Foucault, um caminho de superação —tal como o é apresentado no marco da história das idéias — mas é a resposta sistemática, discursiva, às exigências colocadas por cada epistème” (Albano, 2004: 39).

que queremos ressaltar “*com a história*” é que tanto o corpo quanto a subjetividade serão noções problematizadas segundo diferentes formações históricas, segundo os possíveis graus de visibilidade e segundo determinados enunciados que deslizarão de um ponto ao outro através do diagrama do poder. Como sabemos, o saber e o poder definem campos diferentes, mas mantêm relações mútuas.

Começemos com o primeiro plano, o saber. O que constitui o plano do saber são as relações de formas. O saber, segundo as palavras de Deleuze, diz respeito “a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas, repartidas segmento a segmento sob as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, arquivado, dotado de uma segmentarização relativamente rígida” (Deleuze, 1995: 81).

Assim, tudo surge segundo um regime de luminosidade observável (o visível) e sob as formas de enunciado (o dizível). É importante ressaltar que as duas formas de saber (ver e falar) nunca se confundem. Os enunciados jamais nos fazem ver coisa alguma, assim como as visibilidades jamais tornam algo legível, mas entre as duas formas de saber se estabelece uma espécie de aliança, uma insinuando-se à outra. Portanto, as visibilidades dizem respeito às possibilidades de ver —às formas de receptividade daquilo que pode ser visto— e os enunciados às possibilidades do enunciável —às diferentes formas de espontaneidade que constituem o enunciável³⁷.

Ver e falar, duas condições do saber, estão presas nas relações de poder posto que o poder não fala nem vê, mas faz ver e falar. Desta forma, entendemos que as visibilidades encontram-se em uma multiplicidade não-discursiva enquanto os enunciados referem-se à linguagem –multiplicidade discursiva.

³⁷ Remetemos-nos às palavras de Deleuze “...ver e falar é saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo que vemos; é quando vemos um cachimbo, não deixamos de dizer (de várias maneiras) ‘isso não é um cachimbo...’ ”(Deleuze, 1995: 117).

O enunciado, entendendo-o foucaultianamente, jamais remete a um sujeito. Ele não remete também a um duplo, isto é, a dois sujeitos dos quais um agiria como causa ou sujeito da enunciação e o outro como função ou sujeito do enunciado:

Ora, os enunciados não visam a nada, porque não se relacionam com nada, tal como não exprimem um sujeito, mas apenas remetem à linguagem, a um ser-linguagem, que lhes dá objetos e sujeitos próprios e suficientes como variáveis imanentes [...] (Deleuze, 1995: 116)

Ora, o enunciado é em si mesmo repetição, embora o que ele repete seja outra coisa. Assim, os enunciados se encontram nos corpos e expressam por meio dos agenciamentos coletivos “pontos de unificação, nós de totalização, pontos de subjetivação” (Deleuze, 1992: 109). Pensamos isto tomando um exemplo: a arquitetura. No campo da arquitetura, se o pensamos como o aproveitamento do espaço e a constituição de novas estéticas, vemos que neste campo a utilização do espaço expressa pontos nos quais é possível detectar expressões subjetivas e subjetivantes, as relações entre o sujeito e o espaço modificam tanto a um como ao outro. O exemplo sugere que cada enunciado constitui-se de acordo com as possibilidades discursivas de cada época e de acordo com suas possibilidades, produzirá pontos de subjetividade. Desta forma dizemos que cada enunciado é uma função que permite dizer, a propósito de uma série de signos, se eles fazem sentido ou não. Se pensarmos no exemplo que acabamos de dar vemos o quanto as visibilidades estão em relação com os enunciados, enquanto constituintes do campo do saber, posto que serão as relações entre o visível e o enunciável que darão a forma do campo do saber. Mas este campo mantém relações com o outro campo: o campo do poder, pois as categorias formais do saber —ver e falar— são as que atualizam as categorias afetivas do poder³⁸. Se retornarmos ao nosso exemplo, poderemos dizer que o que deriva das relações entre os espaços e os sujeitos não constitui somente relações de saber, mas também de poder, de algo que foge ao saber.

³⁸ O poder tem dois aspectos da força ou duas espécies de afetos, “receptividade do poder de ser afetado e espontaneidade do poder de afetar...” (Deleuze, 1995: 84). É por esta razão que se denominam categorias afetivas de poder.

Aqui é um dos lugares onde podemos apreciar a reciprocidade que existe entre o poder e o saber. Porque, enquanto o poder —como não sendo uma forma — desliza de um ponto a outro no interior de um campo de forças, que determinam os pontos singulares, os enunciados, por sua vez, deslizam de um ponto a outro, na regularidade, na sua repetitividade traçando a curva que une os pontos passando pela sua vizinhança:

...Uma série se prolonga até a vizinhança de outro ponto singular, do qual parte uma nova série, que ora converge com a primeira [...] ora diverge [...] É nesse sentido que uma curva afeta as relações de força regularizando-as, alinhando-as, fazendo suas séries convergirem, traçando uma linha de ‘força geral’: para Foucault [...] os enunciados são espécies de curvas ou de gráficos. (Deleuze, 1995: 86).

Pelo exposto, podemos sustentar que o sujeito se posiciona —e se reconstitui — em cada momento discursivo de enunciação: “a linguagem tanto torna possível que cada falante se estabeleça a si mesmo como sujeito... quanto é tornada possível por esse mesmo fato” (Rose, 2001: 149; *apud.* Santaella, 2004: 18). É através de épocas particulares que haverá formas específicas sobre as quais a linguagem aparece, isto é o que Foucault denominou “modalidades discursivas” e isto se dá porque “todo discurso remete a uma forma de poder” (Albano, 2004: 21). Vemos assim as relações que se estabelecem entre o plano do saber e do poder. E, são estas mesmas relações as que encontramos nos modos de produção de subjetividade; posto que, como dissemos, ela é produção e consumo. É força, mas também forma.

O poder é justamente definido como sendo relação de forças com outras forças. Portanto, a força nunca está no singular, ela “não tem nem objeto nem sujeito a não ser a força” (Deleuze, 1995: 78). Assim podemos dizer que a força, o poder, é “uma ação sobre a ação, sobre as ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes, é um conjunto de ações sobre ações” (*id. Idem.*) Seguindo esta linha é que se diz que o poder não é repressivo, posto que ele incita, suscita, produz; ele se exerce e não se possui. Ele não tem um ponto central, ao contrário, ele “procede através de uma segmentaridade bastante flexível” (*idem.*: 81); assim, as

relações de poder —sendo relações entre forças — deslizam a cada instante, de um ponto a outro “no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências” (id. Idem).

Para melhor entender as características do poder, segundo Foucault, nos remeteremos à síntese feita por Albano:

É imanente. Não se exerce sob uma forma localizada. *É variável.* Seus dispositivos estão expostos a uma formação constante e se inscreve em um duplo condicionamento; tanto daquele que procede de seu exercício local quanto o que procede de sua inclusão em uma lógica global. *É indissociável do saber.* Todo o exercício do poder em uma sociedade moderna engendra saberes múltiplos, seja sobre a loucura, a infância, a delinqüência; e de um modo simétrico, todo saber estabelecido permite e assegura o exercício de um poder, como por exemplo, a demografia, a criminologia e outros dispositivos que garantem o controle sobre a população e os sujeitos. *É disciplinário.* O poder criou uma série de mecanismos disciplinares, corretivos, tendentes a exercer um controle estrito sobre os corpos. O crescimento demográfico e, o incremento nas demandas de bens determinou a criação de mecanismos sofisticados de controle que tomarão a forma de uma microfísica³⁹ (Albano, 2004: 22).

Foucault sustenta que o poder remete a uma “microfísica”, a qual “designa a materialidade do poder a partir de suas ramificações mais terminais” (Albano, 2004:99).

A partir destas características gerais do poder, é que podemos entender como ele é aplicado segundo diferentes dispositivos técnicos. Tomemos um exemplo da sociedade disciplinar, o Panóptico: é uma arquitetura específica que terá por função “impor uma tarefa ou um comportamento quaisquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso” (Deleuze, 1995:80). O Panóptico é uma categoria do poder que se aplicará a formas específicas de funções como educar, punir, fazer produzir de uma determinada maneira e se aplicará a substâncias formadas —presos, doentes, escolares, loucos, trabalhadores, soldados — sobre as quais se aplica a função.

³⁹ A versão original deste trecho encontra-se em espanhol. A tradução é nossa.

Podemos confirmar as relações entre os campos de saber e de poder dizendo que as relações de força se exercem sobre matérias formadas e sobre funções formalizadas. Assim, mesmo sendo de natureza diferente, o poder e o saber se pressupõem e se capturam mutuamente.

A seguir definiremos o conceito de *agenciamentos coletivos de enunciação*, pois, nos permitirá “fundar” nosso solo para entender a subjetividade como produção que deriva dos campos antes citados.

3.2) *AGENCIAMENTOS COLETIVOS DE ENUNCIÇÃO.*

Para aprofundarmos a noção de subjetividade aqui escolhida teremos que esclarecer o termo *agenciamento coletivo de enunciação*, pois este diz respeito aos modos de produção de subjetividade. Guattari e Rolnik em *Micropolítica. Cartografias do desejo* entendem que um “*agenciamento coletivo não corresponde nem a uma entidade individuada, nem a uma entidade social predeterminada*” (Guattari-Rolnik 1996: 31) posto que o termo coletivo implica:

...Uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como alguém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos. (Guattari, 1992: 20).

Seguindo esta linha, pensaremos que a subjetividade surge de um regime de signos que está preso a um *agenciamento* ou a uma organização de poder. Esta é a razão que nos levou a colocar o subtítulo deste capítulo —*os agenciamentos coletivos de enunciação*— pois como assinala Santaella, “a subjetivação deve referir-se, antes de tudo, não à linguagem e às suas propriedades internas, mas àquilo que Deleuze e Guattari chamam, seguindo Foucault, de um *agenciamento de enunciação*” (Santaella, 2004: 19).

Assim, ao destacar o termo *agenciamento coletivo de enunciação* se está salientando que a subjetividade não só é produzida pela intervenção *humana*, mas encontra-se imbricada a

processos que aludem a uma parte *não-humana*. Tendo em consideração esta abordagem, sustentamos que a subjetividade não é fabricada apenas através das “faculdades da alma”, das relações interpessoais ou dos complexos intra-familiares, mas também das instâncias que correspondem a uma outra natureza.

Seguindo Guattari e Rolnik, os processos de subjetivação são “duplamente descentrados”. São processos que implicam o funcionamento de máquinas de expressão de diversas naturezas: natureza extrapessoal e extra-individual, o que equívale aos sistemas maquínicos assim como sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, etc.; assim como aos de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal que dizem respeito aos sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, etc. (Guattari-Rolnik, 1996: 31).

Pensemos um exemplo: as relações que hoje podem se estabelecer entre um homem e seu computador. Isto poderia parecer um exemplo banal, mas em épocas passadas não poderíamos ter pensado que um homemalaria com sua *Olivetti*, porém, hoje é mais que comum ouvir os “diálogos” que se estabelecem entre o homem e seu computador. O homem entra em um outro universo, diferente a ele, ao mesmo tempo em que esse universo o constitui, posto que são estas diversas relações entre os universos que produzirão modos particulares de subjetivação. Também, poderíamos pensar estas relações com outros universos, caso da música ou das artes plásticas.

A relação entre humanos e as partes não-humanas —*pré-pessoal da subjetividade*— são geradoras de produções e são as que constituirão modos de subjetivação diversos segundo as épocas. Portanto, o que queremos ressaltar é que não existiria uma gênese da subjetividade senão uma *heterogênese* desta, no sentido guattariano⁴⁰.

⁴⁰ Guattari insiste que a subjetividade não teria uma gênese, mas tratar-se-ia de uma heterogênese desta, pois este autor postula uma heterogeneidade dos componentes que ‘concorrem para a produção de subjetividade’. Entre os quais contam componentes semiológicos significantes, elementos fabricados pela indústria dos mídia, do cinema, etc., e pelas dimensões semiológicas a-significantes. Para maiores referências, ver capítulo *Heterogênese* In *Caosmose*. 1992. Pp 11-70.

Seguindo esta perspectiva, as palavras de Santaella são esclarecedoras:

Não se pode mais falar do sujeito em geral e de uma enunciação perfeitamente individuada, mas de componentes parciais e heterogêneos de subjetividade e de agenciamentos coletivos de enunciação que implicam multiplicidades humanas, mas também devires animais, vegetais, maquímicos, incorporais, infrapessoais. (Santaella, 2004: 124)

Colocamos a questão da heterogênese da subjetividade, posto que consideramos que, através deste conceito, poderemos pensar os diferentes modos através dos quais o corpo se historiciza de acordo com os agenciamentos coletivos de enunciação. Por isso, nossa proposta de pensar o corpo como superfície de inscrição, não só para ver como os agenciamentos se inscrevem nele, mas também como uma forma de compreender o vivo. Assim, para tal proposta desvelaremos a ordem das superfícies para ver como os agenciamentos coletivos se produzem e se expressam nos corpos nas épocas modernas e contemporâneas.

3.3) A SUBJETIVIDADE RECONHECENDO-SE NOS CORPOS.

Começamos com uma hipótese que poderia parecer óbvia: o corpo ocupa um espaço. Com esta hipótese óbvia, queremos pensar a maneira como a subjetividade se reconhece no corpo, reconhecendo-se em um espaço que nunca foi entendido da mesma forma nem fixado de antemão. Para isto, nos dedicaremos a pensar tanto os espaços quanto os corpos segundo os agenciamentos de enunciação que os fazem relacioná-los de determinadas maneiras, colocando em circulação diferentes modos de expressão da subjetividade.

Tomaremos de Guattari⁴¹ só um dos tantos exemplos que ele aborda para pensar as relações entre o corpo e o espaço: o ato de observar um quadro, o espaço artístico. Podemos dizer: quando se olha um quadro olha-se o caráter estético dele, mas também ele pode fazer com que nos remetamos a outros espaços: “ético e afetivo” (Guattari:1992: 154). Contudo, deveríamos dizer que os espaços artísticos são espaços privilegiados para pensar o lugar e o

⁴¹ F. Guattari, *Espaço e Corporeidade*. In *Caosmose*. 1992. Pp. 153-165.

envolvimento do corpo onde os espaços físicos são convertidos em espaços subjetivos. Entretanto, sabemos que o corpo na arte, particularmente a partir do século XX até nossos dias, vem se apresentando menos como “uma representação, um mero conteúdo das artes, para ir se tornando cada vez mais uma questão, um problema que a arte vem explorando sob uma multiplicidade de aspectos e dimensões que colocam em evidência a impressionante plasticidade e polimorfismo do corpo humano” (Santaella, 2004: 65).

O corpo na arte não constitui nosso objeto de estudo, mas salientamos que neste campo poderíamos encontrar boas bases para ajudarmos a pensar os modos através dos quais a subjetividade se reconhece nos corpos. Este exemplo nos serve para mostrar o quanto o corpo ocupa um espaço, mas este não é fixo e sim produzido segundo agenciamentos de enunciação, posto que existem “tantos espaços... quantos forem os modos de semiotização e de subjetividade” (Guattari, 1992: 153). Assim, nossa hipótese óbvia deixa de sê-la, pois, não se trata de ocupar *um* espaço, mas trata-se de “um folheado sincrônico de espaços heterogêneos”⁴². E desta forma, o espaço físico vê-se convertido em um espaço subjetivo⁴³.

Podemos dizer que os espaços físicos são construções que nos interpelam e nos fazem levar em conta vários pontos de vista em relação a eles —estilísticos, históricos, funcionais, afetivos... . Isto é observado por Guattari quando ele diz: “os edifícios e construções de todos os tipos são máquinas enunciantes. Elas produzem uma subjetivação parcial que se aglomera com outros agenciamentos de subjetivação” (Guattari, 1992: 158).

⁴² *Ib. idem*: 153.

⁴³ Tomo um exemplo pessoal que pode esclarecer e acrescentar o exemplo de Guattari. Um dia, quando criança, vi pela primeira vez um *Guernica* na casa de um familiar. Nessas circunstâncias ele só me remitia à sala desse parente. Esse quadro não era outra coisa senão o que singularizava uma das paredes da sala de um familiar querido. Quando fui crescendo me ensinaram o caráter estético do quadro, o contexto histórico e social do pintor e o posicionamento de Pablo Picasso ao retratar tamanha crueldade de uma Espanha devastada. Assim, a lista dos espaços que poderia ser feita a partir de meu olhar para com esse quadro me submergiria em toda uma discursividade espacial. Com este exemplo quis mostrar quanto um simples espaço pictórico pode remeter a espaços heterogêneos. O que nas palavras de Guattari quereria significar que as *percepções atuais do espaço podem ser ‘duplicadas’ por percepções anteriores, sem que se possa falar de recalque ou de conflito entre representações pre-estabelecidas* (Guattari, 1992: 155).

Consideramos que os trechos escolhidos da obra de Guattari nos possibilitam pensar quanto os corpos são formatados segundo interesses biopolíticos, assim como nos permitem pensar nas transformações subjetivas que se produzem sobre a base dos primeiros. Desta forma, acreditamos que estamos frente a mudanças em relação aos modos em que é produzida a subjetividade e propomos pensar que, se a Modernidade se caracteriza por uma hermenêutica do sujeito⁴⁴, em nossos dias tratar-se-ia de pensar as subjetividades a partir de um exagero da visibilidade —e das possíveis múltiplas visibilidades— dos corpos. Aparecendo a superfície corporal como um exterior sem profundidade⁴⁵, doravante um corpo que abandonaria seu estatuto orgânico para passar a ser, definitivamente, um corpo onde a produção de subjetividade encontra-se visível na superfície corporal, prescindindo de um trabalho hermenêutico.

Para abordar as questões acima colocadas nos focalizaremos em dois aspectos; por um lado, como é produzida a subjetividade na Modernidade e, por outro lado, como se produz na Atualidade.

⁴⁴ Deteremos-nos neste assunto no ponto seguinte ao dedicarmos à subjetividade na Modernidade.

⁴⁵ Isto foi apontado neste trabalho na Parte I. Capítulo II: Os corpos atuais e suas modificações. Pp. 37-57.

CAPÍTULO IV

ALGUMAS BASES PARA PENSAR A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA MODERNIDADE.

Consideraremos que as práticas materiais oferecidas ao sujeito no marco das instituições modernas constituem um processo específico de produção de subjetividade. Colocaremos deste modo que os sujeitos “são” a partir de seus atos e dependendo das ações destes, as instituições fornecerão um lugar onde operar tais processos de subjetividade. Como diz Hardt: “as diversas instituições da sociedade moderna deveriam ser consideradas como um arquipélago de fábricas de subjetividades” (Hardt, 2000: 368). Assim, vemos que nas instituições disciplinares formam-se determinados tipos de individualidades e determinadas produções de subjetividade. Através dos dispositivos institucionais, criam-se tipos específicos de subjetividade que serão reconhecidos nos indivíduos⁴⁶.

4.1) DOS INDIVÍDUOS MODERNOS E SUA RELAÇÃO COM A INTERIORIDADE.

Para analisar a constituição do sujeito moderno começaremos dizendo que na Modernidade dá-se uma ‘união ontológica’ entre o corpo e a pessoa. O corpo se apresenta como aquilo que a pessoa dispõe ao longo de toda a vida, pois o corpo, ao mesmo tempo, será “o que permite à pessoa estar no mundo e o que às vezes se impõe à pessoa com sua materialidade” (Marzano-Parisoli, 2004: 161).

A conservação da vida do indivíduo moderno, como vimos na primeira parte deste trabalho, passa por um cuidado específico com o corpo⁴⁷. Este deve ser cuidado — disciplinado — a fim de que não impeça à pessoa de ser um agente moral⁴⁸. O corpo será

⁴⁶ Queremos ressaltar a diferença entre subjetividade e individualidade posto que são conceitos dissociados. Aqui seguimos as idéias formuladas por Guattari e Rolnik. Eles entendem que os indivíduos são o resultado de uma produção de massa, que eles são serializados, registrados, modelados; enquanto a subjetividade não é passível de totalização ou centralização no indivíduo. Os autores dizem: “uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade de agenciamentos da subjetivação” (Guattari e Rolnik, 1996: 31).

⁴⁷ Não queremos dizer que o corpo somente é cuidado na Modernidade, o que ressaltamos é que neste período o corpo é cuidado de uma maneira específica e ocupa um lugar diferente ao que encontraremos na Atualidade.

⁴⁸ “Se o espírito não exercer sobre ele sua autoridade este pode chegar a dominar o espírito” (Kant, 1775-1780, 1997: 282 apud. Marzano-Parisoli, 2004: 165).

definido como sendo uma possessão da qual o indivíduo pode dispor ou, a partir da qual o indivíduo se sente senhor de si mesmo.

A relação entre posse de si e corpo enfatiza a relação que se dá entre o indivíduo e o interior de seu corpo uma vez que o entendamos como aquele interior onde jaz o sujeito psicológico. Posto que sabemos que, na Modernidade, instaura-se uma visão individualista, onde a totalidade hierárquica⁴⁹ se desfaz em prol do princípio segmentador-igualitário, que implica a prevalência das partes sobre o todo e os elementos sobre as relações⁵⁰. Desta forma, a visão da ideologia individualista vai conceber o indivíduo como um ser moralmente autônomo e proprietário de si mesmo. Para analisar esta concepção de indivíduo nos focalizaremos particularmente nas relações que o indivíduo mantém com sua interioridade na busca da verdade que o constitui.

Para adentrarmos na relação que o indivíduo mantém consigo mesmo, colocaremos, em primeiro plano, que é no mundo interno do indivíduo moderno onde este buscará a sua verdade. Assim, “o mundo interno é entronizado como sede da ‘verdade’ do sujeito” (Salem, 1992: 64).

O sujeito moderno está composto de uma interioridade que ele precisa descobrir e exteriorizar. Assim, vemos que o sujeito moderno é portador de uma interioridade e se constitui como sendo uma interface com o mundo social, exterior. Seguindo as idéias de Tucherman⁵¹, temos dois acontecimentos que nos permitem pensar na constituição do indivíduo moderno em suas relações para consigo mesmo e com o mundo social. Um refere-se à *ressonância ontológica da ferida copernicana* no campo da subjetividade propiciando o descentramento do sujeito⁵². O segundo acontecimento, sumamente importante para a

⁴⁹ Estamos referindo-nos à visão holista, pois esta se caracteriza por englobar de modo hierárquico todos os níveis da vida social, assim, “sob este contexto a identidade, bem como a inteligibilidade de cada unidade, não é plausível de ser desprendida de seus próprios termos” (Salem, 1992: 62).

⁵⁰ Seguimos as palavras de Dumont, ressaltadas por Salem. (Salem, 1992: 62)

⁵¹ Tucherman, I. A transição para o corpo moderno. In Breve história dos corpos e seus monstros. 1999: 68-73.

⁵² Sabemos que a partir desta ‘ferida’ o que se expressa é a existência de “um campo infinito e um espaço que compreende e penetra tudo” —Figueiredo, A invenção do psicológico. Apud. Tucherman, 1999: 70 — onde “se

modificação das mentalidades modernas, é o Estado. A constituição do Estado Moderno produzirá a condição necessária para uma nova setorização entre o domínio do privado e do público claramente identificado. Esta setorização permitirá organizar as condutas, as que se podem ter em público sem constrangimentos ou escândalos e as que devem ser subtraídas ao olhar dos outros.

A consideração destes dois acontecimentos nos permite analisar as relações que o indivíduo mantém com sua interioridade. Do primeiro acontecimento, podemos dizer que este aprofunda a necessidade de conhecer a si mesmo. O segundo acontecimento, nos permite demarcar —a partir da delimitação público-privado — os modos de se conhecer a partir da classificação das condutas. Assim, o que se encontra em jogo são as necessidades de se conhecer, mas carregando a idéia de certo aperfeiçoamento na relação de si. É a partir desta necessidade de aperfeiçoamento que introduzimos a questão da busca de uma verdade que se encontraria no interior dos indivíduos e as quais eles devem acessar.

Desta forma, a idéia de busca de uma verdade interior nos leva a pensar a maneira pela qual o sujeito moderno tem como imperativo uma relação a si que visa a seu auto-aperfeiçoamento. Poderíamos pensar que esta busca se assenta na procura de um “*self* como ponto claro e fixo de referência”⁵³, que institui um *campo refratário e interdito ao outro*, que o separa dos outros e que constitui um abrigo íntimo, que o protege dos ‘outros’. Acrescentamos que nesta procura para um aperfeiçoamento existe não só uma busca de verdade, mas uma *obrigação de verdade*.

A Modernidade colocará em funcionamento determinados dispositivos de saber-poder mediante os quais esta obrigação de verdade se constitui, digamos, como “natural”. A relação

encontram infinitos corpos semelhantes, não estando nenhum deles mais no centro do que outros porque o universo é infinito e portanto sem centro e sem margem” — Tucheran, 1999: 70 —. Portanto, remetemo-nos a esta idéia para pensar suas repercussões no campo da subjetividade.

⁵³ Simmel 1971:223, *apud*. Salem, 1992: 66.

que se estabelece com a verdade parece estar dirigida para uma *desposseção subjetiva*⁵⁴ como atributo constitutivo do indivíduo, pois existe algo no sujeito que se reconhece como destituição deste, mas que surge deste. Nas palavras de Salem:

...O reconhecimento de uma destituição do sujeito sobre si mesmo por algo que emana dele próprio, embora fora de seu controle, é anunciado no preciso momento em que se instaura o primeiro saber ‘psi’ sobre o homem [...] Em outras palavras, a ‘desposseção subjetiva’ afirma-se como atributo indissociável da representação moderna sobre o sujeito psicológico. (Salem, 1992: 71).

Portanto, o que ressaltamos é que na relação do indivíduo com sua interioridade a obrigação de verdade articula-se aos modos de funcionamento do binômio saber-poder, específicos da Modernidade. Assim, a partir do binômio saber-poder (*supra pp. 75-80*), criou-se um todo indissociável que estipula as formas em que serão tratados os sujeitos. Portanto, a forma de apropriação dos saberes sobre o exercício do poder nesta época possibilitou definir, de uma maneira específica, aquilo que chamamos de indivíduo moderno. Foucault refere-se a este ponto na *Microfísica do poder* quando diz:

Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar ou átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui. (Foucault, 2001: 183-184).

Sabemos que Foucault utiliza o binômio saber-poder ao fazer uma genealogia do sujeito de acordo aos dispositivos disciplinares⁵⁵, mas também utiliza este binômio, ou melhor, os efeitos deste para referir-se à relação que o sujeito estabelece com seu mundo interior. É em *Vontade de saber* que Foucault colocará a ‘fabricação’ do sujeito a partir da obrigação à subjetivação e à verdade. O que queremos ressaltar é que a partir da Modernidade

⁵⁴ A “*Desposseção subjetiva*”: dos paradoxos do individualismo. In RBCS N° 18 ano 7. 1992.

⁵⁵ Remetemo-nos uma vez mais aos dispositivos disciplinares dizendo que eles são “dispositivos de individualização que vão desde o isolamento celular nas prisões e asilos, até as técnicas de exames, registros, dossiês, vigilância “panóptica”, passando pela taxonomia pormenorizada dos ‘desvios’, o poder disciplinar

não só há um trabalho interior por parte do indivíduo, como este trabalho se estabelece como uma “obrigação”, uma “obrigação” com a verdade do sujeito, uma “obrigação” à subjetividade.

Temos, a partir do poder disciplinar, uma relação específica do sujeito com a verdade através de mecanismos específicos que o expropriam de si mesmo. Chegamos deste modo a um ponto que acreditamos válido ter em consideração e que se refere ao trabalho de objetivação da subjetividade.

4.2) DA SUBJETIVIDADE MODERNA: A OBJETIVAÇÃO DA SUBJETIVIDADE COMO TÉCNICA DE PODER.

Sabemos que Foucault teve como objetivo “criar uma história dos diferentes modos pelos quais [...] os seres humanos tornam-se sujeitos” (Dreyfuss e Rabinow, 1995: 231 apud. Foucault). Nós nos apoiaremos neste autor para pensar como aparece a subjetividade na Modernidade, especificamente valendo-nos da noção de objetivação da subjetividade.

Para entender esta noção, começaremos dizendo que existe uma relação de “assujeitamento” entre indivíduos e aquilo denominado de práticas divisórias⁵⁶. “As práticas divisórias constituem um modo de objetivação do sujeito pelas quais este se encontra dividido, polarizado em categorias, não só em si mesmo, mas também em relação aos outros” (Foucault, apud. Albano, 2004: 40). Assim, o assujeitamento a estas práticas produz uma escavação constante do indivíduo, que gera uma determinada forma de relacionar-se consigo e com os outros.

produz realidades e sentimentos até então inexistentes e, de modo concomitante, institui o próprio indivíduo e a individualidade...(Salem, 1992: 71). Ver também Parte I-Capítulo I deste trabalho.

⁵⁶ Entendemos por práticas divisórias, as práticas que permitem uma classificação a partir de certo regime de “normalidade”. Exemplo destas práticas são o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’. Para maiores referências ver Foucault, *O sujeito e o poder*. Apud. Dreyfuss e Rabinow, 1995. 231–249.

Produz-se assim uma domesticação da subjetividade, visível na relação que os sujeitos estabelecem com a verdade através de renúncias e asceses. O acesso à verdade colocará em jogo o ser mesmo do sujeito.

O que parece estar em jogo na Modernidade é uma interação entre os modos de dominação —técnicas que permitem determinar as condutas dos indivíduos— e as técnicas de si —*técnicas que permitem aos indivíduos realizar, por eles mesmos, um certo número de relações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação...*⁵⁷.

Veremos como a relação com a verdade, sendo uma das técnicas de si, se constitui como uma obrigação. Para tanto, tomaremos como ponto de partida as formas desta obrigação no cristianismo —através do poder pastoral— e as que se produzem na Modernidade —através do poder disciplinar.

4.2.1) O PAPEL DO PODER PASTORAL NA OBJETIVAÇÃO DA SUBJETIVIDADE.

Foucault, tendo como alvo a análise da sexualidade no Ocidente⁵⁸, sustenta que a “revelação forçada”⁵⁹ é um dos procedimentos fundamentais de poder, pois a revelação aponta para uma necessidade de revelar o que até então se oculta. Como sustenta o mesmo autor: “tudo ou quase tudo da vida, da ação, dos pensamentos de um indivíduo deve poder passar pelo filtro da revelação...” (Foucault, 2001b: 224).

Em linhas gerais, descreveremos o poder pastoral apoiando-nos em duas obras de Foucault: *Os anormais* e *Omnes et Singulatim*. Em *Omnes et Singulatim* será pensada a construção da identidade em relação ao problema do poder individualizante, para isto

⁵⁷ Foucault, M. Sexualidade e Solidão. In *Ditos e Escritos IV*, 1981. pp. 95.

⁵⁸ Nosso trabalho não aponta para a análise dos dispositivos da sexualidade, porém nos remetemos a este por ser um dos dispositivos que permitem ver o quanto se produz uma ‘domesticação’ do corpo que se submete a determinados procedimentos de poder produtores de subjetividade.

⁵⁹ Foucault, M. *Os anormais*. 2001. Pp. 213.

Foucault remete-se a uma técnica específica de poder que “chamaremos de pastoral...” (Foucault, 1981: 357). A característica principal deste poder pastoral é que este “supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho” (Ibid: 360). Cuidar do rebanho em conjunto, mas também de cada um dos integrantes do rebanho, produzindo um modo de assujeitamento que é:

...o reconhecimento de uma lei universal e uma obediência à autoridade pastoral que tornam obrigatória a preparação da salvação, fundam esta preparação numa relação de dependência completa com o pastor, fazem da obediência ao outro um estado virtuoso permanente e, principalmente, estabelecem um vínculo individualizado e individualizante entre cada indivíduo e seu guia...” (Bruno, 1997: 62-63)

Tendo em consideração as duas obras que citamos de Foucault, referidas ao poder pastoral; focalizaremos três efeitos —concernentes aos indivíduos e às relações que estes estabelecerão consigo mesmos — que serão importantes para o desenvolvimento do poder pastoral como tecnologia política de assujeitamento.

Um primeiro efeito refere-se ao papel da *salvação*, pois o pastor deve assegurar a salvação de seu rebanho. Esta salvação tem uma particularidade: “tudo é uma questão de benevolência constante, individualizada e final”⁶⁰. Um segundo efeito está em relação à preparação do indivíduo para sua salvação. Como sublinha Bruno: “o indivíduo, na preparação para sua salvação, deve aceitar a autoridade de um outro [o pastor]” (Bruno, 1997: 59). Isto se dá pelo mesmo jogo da benevolência, o indivíduo aceita a autoridade de um outro porque justamente este outro, o pastor, tem uma relação de devoção para com seu rebanho, “tudo o que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho” (Foucault, 1981: 360).

A devoção encontra suas bases no fato de controlar continua e individualizadamente todo o campo de ações do rebanho —os indivíduos. Em consonância com este efeito encontramos o terceiro efeito, que se focaliza na obediência absoluta e incondicionada ao

⁶⁰ Benevolência constante, pois o pastor vela pelo alimento de seu rebanho [...] benevolência individualizada, pois o pastor vela para que todas essas ovelhas, sem exceção, sejam recuperadas e salvas [...] e uma benevolência final, o pastor tem um desígnio para seu rebanho, é preciso conduzi-lo a uma boa pastagem ou reuni-lo no curral. (Foucault, 1981: 359).

pastor. Se o pastor é devoto de seu rebanho, em conseqüência, seu rebanho também o é; “obedecer ao pastor, individual e completamente, é a virtude maior na medida em que, na vontade do pastor, se reconhece a vontade de Deus” (Bruno, 1997: 60).

Este pequeno percurso sobre o poder pastoral teve a intenção de demarcar por um lado, a relação de assujeitamento entre os indivíduos e a obediência à autoridade pastoral e, por outro lado, mostrar que, na relação entre o indivíduo e seu pastor, o que se encontra em jogo é uma série de obrigações que concernem à verdade. Remetemos-nos às palavras de Bruno que bem sintetizam esta idéia:

O pastor é uma espécie de ‘mestre da verdade’ em dois sentidos. No primeiro, o pastor é aquele que ensina a verdade da escritura, o dogma, a moral, os mandamentos de Deus e da Igreja. Fixa, assim, códigos e regras de comportamento, preceitos constrictivos de alcance universal. Todos os indivíduos, sem exceção, devem aprender e obedecer a esta verdade prescrita pela autoridade pastoral. Contudo, o pastor também exige uma outra forma de verdade que é a do conhecimento não apenas das ações, mas de tudo o que se passa no interior, nas profundezas da alma de cada uma de suas ovelhas. (Bruno, 1997: 60-61).

Servindo-nos desta citação de Bruno, podemos entender os mecanismos pelos quais se estabelece a relação que mantém o próprio indivíduo com seu interior. Estes mecanismos são os que permitirão ao sujeito decifrar-se através de um trabalho de busca de uma verdade interior.

A busca da verdade interior supõe em primeiro lugar um afastamento dos movimentos da carne, pois estes “ameaçam continuamente o indivíduo corrompendo seus princípios morais e sua vontade” (Bruno, 1997: 62). Em conseqüência, podemos dizer que isto é reflexo do significado outorgado ao corpo, pois este tem de ser dominado, domesticado, para que não ‘triunfe’ sobre o sujeito; posto que os movimentos físicos sempre estão tentando propagar-se no espírito, o cercam, o desafiam e seduzem a vontade⁶¹. Assim, o sujeito vê-se confinado a um trabalho sobre si mesmo mediante um ‘exame de consciência’⁶², através do qual será

61 As idéias expostas neste parágrafo foram extraídas de Bruno, 1997 p. 64 fazendo referência a *Sexualité et Solitude* (Foucault, 1994: 176).

62 O exame de consciência é “uma técnica de avaliar e diagnosticar o pensamento” (Bruno, 1997: 64).

eliminada a implicação da vontade nas impurezas da ‘carne’⁶³. Fica estabelecido, através do exame de consciência, que a verdade subjetiva tem que ser dita para um outro que a julgue. Não esqueçamos que no poder pastoral o assujeitamento dos indivíduos para com a autoridade envolve um ritual de confissão⁶⁴ dos primeiros para com o segundo. O pastor como mestre da verdade.

O sujeito se objetiva através de um duplo movimento, ele confessa o que é e se converte no que deve ser. Neste ponto fica claro o que significa a objetivação da subjetividade, o sujeito no ato da confissão narra a verdade interior decifrada que se torna, por este mesmo ato, objetivada; enquanto o pastor “diretor da consciência [...] exige que a interioridade seja permanentemente decifrada e enunciada como desejo para em seguida ser renunciada em nome da lei e como condição de purificação” (Bruno, 1997: 65).

O percurso pelo poder pastoral ressalta o quanto este poder, que se dirige para o ‘governo das almas do rebanho’, precisa exercer todo um percurso pelo corpo, todo um exame da consciência.

Podemos dizer que não há governo das almas se o corpo também não é governado. O poder pastoral obriga para um caminho, uma espécie de cartografia, pelo próprio corpo para examinar o que se é e o que se deve ser.

4.2.2) DO PODER DISCIPLINAR E DA HERMENÊUTICA DO SUJEITO.

Vejamos como esse poder pastoral é herdado na Modernidade através do poder disciplinar⁶⁵ e suas repercussões nas relações entre o indivíduo e a verdade interior mediante o

⁶³ A concepção cristã da carne **é uma noção** que Foucault utilizará no estudo dos dispositivos da sexualidade. Estendemos este conceito a todo aquilo que se refira às impurezas do corpo que devam serem suspeitadas, vigiadas, fazendo aparecer a subjetividade como devendo ser desvelada em sua verdade; especificamente estendemos esta noção às sociedades disciplinares, particularmente em sua dimensão bio-política onde ‘a carne é transferida para o organismo’. Carne aqui como organismo, carne acolá como impureza da vontade. Podemos fazer o alargamento deste conceito na medida **em** que o bio-poder “é uma versão transformada mas em continuidade com uma economia individualizante do poder inaugurada pela pastoral cristã [...] (Bruno, 1997: 75)

⁶⁴ O ritual da confissão demanda “uma narrativa do sujeito sobre ele mesmo que inclui o exame e a direção da consciência, o olhar sobre si e a exposição ao olhar do outro” (Bruno, 1997: 65)

⁶⁵ Na primeira parte de nosso trabalho apontamos as maneiras de conceber o corpo nas sociedades disciplinares sem nos referir aos aspectos subjetivos que o poder disciplinar traz consigo. Portanto, não focalizaremos no

método hermenêutico. Mas cabe uma ressalva, na Modernidade não é apenas preciso ‘confessar’ diante uma autoridade reconhecida, trata-se de ‘interpretar’ o próprio discurso. Posto que através das instituições disciplinares e suas práticas, temos, como salienta Bruno, “técnicas de enunciação de si pelas quais o sujeito simultaneamente comunica e descobre o que ele é”. (Bruno, 1997: 19). E continua Bruno:

Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos, e quanto mais queremos renunciar a nós mesmos, mais é necessário iluminar a realidade de nós mesmos. Isto –essa espiral de formulação da verdade e da renúncia à realidade - é o cerne das técnicas de si praticadas pelo cristianismo. (Foucault, 1981: 96).

Desta forma, vemos que, na Modernidade, continua, de modo renovado e laicizado, a obrigação frente à verdade através das renúncias. Assim, na Modernidade “a produção da verdade interior é possibilitada por uma técnica que o indivíduo deve aplicar sobre si mesmo” (Bruno, 1997: 63). Mas deve também ser aplicada aos outros. Temos todo um sistema de vigilância, não só externa, mas também interna que obriga o sujeito a buscar a verdade no seu interior.

Se no poder pastoral a verdade devia ser enunciada, revelada, passar pelo confessor, cumprir as penitências devidas para, digamos, voltar a interiorizá-las, na Modernidade esta verdade já se encontra interiorizada e é no interior do sujeito onde deve ser buscada. A sociedade Moderna, herdeira do poder pastoral, interioriza a verdade do sujeito, mas também o olhar do outro, pois a interpretação sobre si inclui o olhar do outro justamente porque ele também é interiorizado. Como sustentam Pimentel e Bruno:

O olhar do outro deve ser interiorizado e constituir um olhar sobre si, deve abrir todo um outro campo de visibilidade que se situa agora no interior do próprio indivíduo (pensamentos, desejos, paixões) e que deve ser ‘observado’, nos vários sentidos da palavra, por ele mesmo. É nesta medida que a tecnologia disciplinar é uma tecnologia do corpo que visa, e mesmo produz, a alma moderna. É também neste sentido que esta alma pode aprisionar o corpo, pois a docilidade deste último não é apenas um efeito de coerções externas mas sobretudo de cuidados que se exercem de si para consigo. (Pessoa Pimentel e Bruno, 2004: 4-5).

corpo, mas nos efeitos subjetivos vindos do poder disciplinar –herdeiro do poder pastoral– que promovem métodos e procedimentos subjetivantes.

Compreendemos desta forma que os sujeitos na Modernidade precisam descobrir sua verdade interior mantendo uma relação hermenêutica, que desvela tanto o corpo quanto o sujeito mediante um trabalho infinito sobre uma superfície finita. Dizemos trabalho infinito porque o sujeito deve estar sempre alerta diante aquilo que escapa à sua consciência e a faz falhar. E dizemos superfície finita, pois estamos nos referindo ao corpo enquanto biológico e, portanto, com uma finitude. Mas não por isto ele deixa de ser um corpo histórico, atravessado pelos dispositivos de saber-poder.

Podemos dizer que o sujeito na Modernidade se constitui como tal através de uma relação hermenêutica. Posto que a hermenêutica é o modo através do qual o sujeito se decifra e se reconhece como sujeito, instaurando um modo de subjetividade interiorizada.

A instalação de uma hermenêutica de si supõe “essa instância que parece dominarmos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define” (Foucault, 1984: 145, apud. Pimentel e Bruno, 2004: 5). A hermenêutica, como método que possibilita decifrar a verdade interior, revela o quanto o interior está sempre se furtando. Por esta razão, a hermenêutica começa, termina e recomeça cada vez que o interior parece furtar-se⁶⁶.

Diremos então que a instalação da hermenêutica de si não é só uma questão particular na relação do sujeito com a verdade. A hermenêutica implica, de modo geral, todo um sistema de esquemas que supõe, por exemplo, a obrigatoriedade por parte dos sujeitos à interpretação, a interpretar o que acontece no seu interior, mas também a interpretar o mundo como forma de conhecê-lo. Desta forma, nos aproximamos da noção de *práticas de si* elaborada por Foucault. As práticas de si são “os esquemas que o indivíduo encontra na sua cultura e que lhe

⁶⁶ Pode parecer um exemplo grotesco, mas de que se trata, na clínica psicanalítica, quando há que reconhecer o desejo para abandoná-lo? O desejo como causa que se furta e que ao mesmo tempo nos constitui. O exemplo da psicanálise possibilita ver o quanto esta prática se constitui nas bases do sujeito hermenêutico.

são propostos, sugeridos e impostos pela sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (Foucault, 1994: 719 *apud*. Ortega, 2002: 141). O que esta noção coloca são os modos através dos quais o sujeito se dá como objeto por conhecer, mas também as possibilidades que permitem transformar o seu próprio modo de ser, o que chamamos de asceses.

Seguindo as idéias de Ortega, desenvolvidas no texto *Da ascese à bio-ascese*⁶⁷, diremos que o ascetismo se apresenta “como um instrumento fundamental na transformação cultural e hermenêutica” (Ortega F, 2002: 140). Em linhas gerais, o ascetismo é um “fenômeno geral existente em todas as culturas e que, no entanto, só é compreensível nas formas, motivos, contextos e comportamentos específicos nos quais a conduta ascética aparece” (*ib. idem*).

Considerando estas especificidades, Ortega considera quatro tópicos gerais que estariam presentes em toda conduta ascética. Primeiro, esta implica um processo de subjetivação, mais ainda, ela constitui um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro tipo mediante a prática ascética. “O asceta oscila entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada.” (Ortega, 2002: 141). Vimos como o poder pastoral, por exemplo, põe em jogo tanto o que o sujeito é —através da confissão— quanto aquilo que deve ser —através da conversão.

Em segundo lugar, a ascese implicaria a delimitação e reestruturação das relações sociais, o que significa que estas possibilitam novos desenvolvimentos de vínculos sociais que, conseqüentemente, derivam na construção de universos simbólicos alternativos. Segundo Ortega, na Antigüidade, os rearranjos das relações sociais nas práticas ascéticas geralmente se encontram em conflito com os arranjos sociais dominantes, mas não sempre, pois também servem para “manter a ordem social e para auto-afirmar uma elite social cultural e política” (*idem*: 142). Isto nos conduz ao terceiro tópico, isto é, a ascese como um fenômeno social e político. Pensemos o caso, na pastoral cristã, em relação ao papel da ‘autoridade pastoral’ nas

67 Ortega F. Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*. 2002

relações que ela mantém com seu rebanho. O pastor tem uma função social e política, pois, se o pastor é esse ‘*mestre da verdade*’, podemos dizer que ele cumprirá uma função política como mediador para a ascese e a verdade. E, como foi assinalado, a busca da verdade interior se faz afastando os movimentos da carne para que estes não corrompam os princípios morais e a vontade do indivíduo; o que nos leva ao quarto tópico presente na conduta ascética. A ascese está ligada à vontade, “ascese é ascese da vontade, exercício da vontade” (Ortega, 2000: 143).

Consideramos que, na Modernidade, esta forma de ascese ligada à vontade está vinculada fortemente às práticas hermenêuticas. É nesse encontro com o ‘íntimo’ que cada sujeito recuperará o conhecimento de si e o uso correto da vontade. Eis porque a hermenêutica será esse modo privilegiado de conhecimento de si —prática de si— na Modernidade. O que vemos aparecer como novo é uma mudança nos discursos a buscar a verdade. Pensemos por exemplo na prática da confissão, esta passou para o discurso médico enquanto este pode combinar tanto o discurso da confissão quanto as técnicas de exame. Assim, podemos apreciar toda uma montagem de discursos —um deles é o da medicina— que intervém no discurso do sujeito. Se o poder disciplinar age sobre o corpo dócil, útil e mudo com vistas à sua correção, ele também age sobre o sujeito não para corrigi-lo, mas para dar-lhe as ferramentas para curá-lo, salvá-lo —não para uma existência no além, mas para sua sobrevivência no aqui. Como salientam Dreyfuss e Rabinow⁶⁸: “o verdadeiro, se for dito a tempo, a quem de direito, e por aquele que é ao mesmo tempo seu detentor e seu responsável, cura.”(Foucault, 1991b: 85 apud. Dreyfuss e Rabinow, 1995: 197).

Se apontamos nosso enfoque para esta mudança do lugar da confissão nos novos discursos é para mostrar que o que se acentua na Modernidade é não só a obrigação à

⁶⁸ Neste ponto, os autores estão fazendo alusão à Foucault a respeito de como a sexualidade convertera-se em uma questão médica.

confissão —privilegiada no poder pastoral — , mas o que mais se acentua é uma necessidade de “*producir a verdade*” por meio da confissão. Como sustenta Foucault:

La verdad no reside solo en el sujeto que, confesando, la sacaria por entero a la luz. Se constituye por partida doble: presente, pero incompleta, ciega ante sí misma dentro del que habla, sólo puede completarse en aquel que la recoge. A éste le toca decir la verdad de esa verdad oscura: hay que acompañar la revelación de la confesión con el desciframiento de lo que dice. El que escucha no será sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad. (Foucault, 1991: 84).

Portanto, o que a Modernidade —através da confissão — herda e acentua do Cristianismo é a relação fundamental que se estabelece com a verdade. É a confissão da verdade que vai se inscrever no coração dos procedimentos de individuação da sociedade disciplinar. Desta forma vemos como através dos procedimentos de individuação a verdade se interioriza no corpo; queremos dizer, a verdade se descobre na alma ou se a arranca do corpo.

Nos termos descritos acima, o sujeito busca no interior do seu corpo sua própria compreensão que é reflexo da compreensão do outro. Desta forma, vemos que o sujeito moderno está permanentemente buscando o sentido de uma verdade que lhe é oculta e que é preciso descobrir, que o afasta do que é e o constitui no que ‘deve ser’. E o corpo também entra nos jogos da busca de verdade, pois é aquilo que vela e ao mesmo tempo desvela uma vontade que é preciso domesticar. Podemos dizer que quando a verdade é procurada no corpo, o sujeito submerge nele, mas para sair dele —o corpo é o limite obscuro que deve ser atravessado, interpretado.

Todas estas questões nos possibilitaram colocar a hermenêutica como prática privilegiada através da qual o homem se conhece e reconhece na Modernidade. A seguir, continuaremos pensando o corpo e a subjetividade, mas no contexto atual, pois acreditamos que a sociedade atual produziu e produz certas modificações em relação a essa busca de verdade interior, em relação ao que vínhamos entendendo por sujeito e, finalmente a certa equivalência entre os termos corpo e sujeito. Estas idéias impõem serem abordadas se queremos pensar no que estamos nos tornando.

C A P Í T U L O V

**NOVAS TOPOLOGIAS PARA PENSAR A
PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA
ATUALIDADE**

Tentaremos discutir algumas das conseqüências das produções da subjetividade no contexto atual e suas conseqüências nas formas de expressão e de exposição dos corpos na contemporaneidade. Assim, para referirmos à produção de subjetividade na Atualidade

teremos que considerá-la como sendo uma produção que atravessa, traspassa e se volta para o corpo. Na Atualidade o corpo se apresenta não só como um finito a ser contornado, mas como sendo o solo onde infinitas práticas podem se assentar⁶⁹.

Consideramos isto porque acreditamos estar diante de uma modificação radical em relação à Modernidade, no que diz respeito às concepções de finitude e infinitude. Estas concepções se transformam junto com as noções de ‘verdade’, de corpo e com a crise do trabalho hermenêutico como via de acesso para se conhecer. Fundamentalmente estas transformações estão relacionadas às novas intervenções tecnológicas que penetram “na própria essência molecular do vivo” (Santaella, 2004: 29) Considerar estas temáticas nos levará a uma outra concepção de corpo, das relações que o homem mantém consigo mesmo e com os outros, produzindo novas subjetividades.

Tendo como pano de fundo as colocações acima enunciadas, tentaremos nos aproximar de uma noção ‘atual’ de corpo —corpo virtual — e de sujeito —sujeito tecnológico.

5.1) SUJEITO TECNOLÓGICO VERSUS SUJEITO HERMENÊUTICO.

O sujeito tecnológico parece ser um sujeito ligado às concepções de “desejo de transcendência ligado ao tema do pós-humano e à supressão de qualquer limite para o exercício da sociabilidade possibilitada pelas identidades descentradas”⁷⁰. Assim, para analisar os modos de produção de subjetividade na Atualidade nos é imprescindível considerar as intervenções científicas e biotecnológicas sobre os corpos atuais.

A partir das problematizações do par natureza/cultura, a sociedade atual parece ter virtualizado o corpo. Os corpos atuais parecem estar encaminhados para serem mais virtuais

⁶⁹ Ver primeira parte deste trabalho. Capítulo II- *Os corpos atuais e suas modificações* 2.2 *A pele como limite sem fronteiras*.

⁷⁰ Pena, Felipe. *A perna coxa da tecnologia. Fantasias totalitárias dos Náufragos da Polissemia na Cibercultura*. Universidade Estácio de Sá - Rio de Janeiro – Brasil. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/>

do que reais. Esclareçamos isto: não estamos postulando que o corpo real desapareceu, mas o que hoje parece estar se salientando é a possibilidade de pensar o corpo como uma ‘potencialidade’. Seguindo as idéias de Mourão⁷¹, podemos dizer que esta potencialidade do corpo está em relação a certa compulsão do virtual: “A compulsão do virtual é a compulsão para existir *in potentia*”⁷². As bases que nos permitem pensar deste modo residem em nosso contexto social onde “a virtualização passa a ser vista como um movimento predominante” (Moreno, 1999: 47).

O corpo virtual nos aparece denotando as problemáticas entre o par natureza/cultura, pois este corpo parece não estar condicionado pelo limites ‘tradicionais’ do ‘corpo natural’. Nós não nos atemorizamos com esta perspectiva do corpo, mais ainda, a temos em conta e devemos tê-la em conta se quisermos pensar tanto os investimentos biopolíticos atuais sobre o corpo quanto as novas produções de subjetividade. Assim, consideramos que, através das novas tecnologias, serão pautados estratos sócio-culturais, códigos culturais e fluxos de espaço-tempo que, além de modelizar o corpo, metamodelizam a subjetividade contemporânea. As novas tecnologias não inauguram um corpo imaginário, desejado, elas contribuem para a consolidação de um corpo virtual. Um corpo que ‘não tem medo’ de ser, em maior ou menor proporção, uma construção para além do modelo de carne e osso. O corpo se assume como uma hibridação entre o homem e a máquina. Como sustenta Mendonça: “um novo tecido cobre a pele, desnudada e penetrada por aparelhos bio-tecnológicos”⁷³. Hoje, o corpo de carne e osso pode ser construído, apagado, restaurado.

Se quisermos analisar os corpos atuais, estes corpos que se apresentam como ‘outros’, teremos que buscar possíveis respostas no interior das discussões sobre as subjetividades atuais, teremos que tratar das conseqüências derivadas dos ‘novos’ sujeitos, estes que

⁷¹ Mourão, J. A. Semiótica e cibercultura. “Metacarne”, ou a vida depois da carne <http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/jmourao/metacarne.htm>

⁷² *Ib. idem.*

⁷³ Mendonça, C Subjetividade e tecnologia: as novas máquinas produtoras de corpos <http://www.ekac.org/mend> nea-carlos-produtoras.pdf

denominamos sujeitos tecnológicos. Iniciamos esta busca com o seguinte enunciado: não existe uma busca de verdade interior no corpo atual.

5.1.1) ONDE ENCONTRAR A VERDADE NOS SUJEITOS CONTEMPORÂNEOS?

Hoje, o corpo tornou-se uma superfície sem profundidade, onde a verdade do sujeito não se encontra na profundidade da alma; ‘a verdade’ no sentido de busca de uma verdade interior opaca parece estar se acabando. Em compensação, a verdade torna-se visível e a constituição de um ‘ser sujeito’ atual parece encontrar-se na visibilidade dos corpos: tornar o corpo visível para que o sujeito possa ser reconhecido. Como sustenta Bruno:

Os indivíduos, ao tentarem se conhecer, não mais precisam se comunicar e expressar seus pensamentos, desejos, lembranças, dores. A sua verdade, para se mostrar, não mais depende de uma luta entre instâncias psíquicas. Ela se torna visível, programável e publicável pelas novas tecnologias biomédicas e pela divulgação de suas pesquisas pela mídia. O trabalho sobre si é de subjetivação da objetividade ou interiorização de exterioridade. (Bruno, 1997: 19).

Isto nos leva a considerar que, em nosso contexto, não há uma desvalorização do corpo. Ao contrário, a presença do corpo demarca o lugar do sujeito. Carlos Drummond de Andrade, no poema *As contradições do corpo* diz:

Quero romper com meu corpo,
quero enfrentá-lo, acusá-lo, por abolir minha
essência, mas ele sequer me escuta e
vai pelo rumo oposto⁷⁴.

Este poema poderia ser um fiel reflexo do que o corpo não é mais. O corpo não apaga mais a essência, pois parece que ele não abole mais a essência. É como se disséssemos: porque tenho um corpo, sou um sujeito. Mas trata-se de um determinado tipo de corpo, um corpo que poderíamos denominar de virtual. O corpo virtual refere-se àquilo “que existe em

⁷⁴ Carlos Drummond de Andrade. *apud*. Góes 1999: 33.

potência e não em ato”⁷⁵. Não importa que corpo se tenha, mas que corpo se pode chegar a ser.

A intervenção tecnológica sobre o corpo contemporâneo envolve inúmeras práticas. Descreveremos brevemente aquelas práticas que transformam o ‘exterior do corpo’: práticas como o *body building* e o *body modification*⁷⁶.

O *body building* —no começo do século XX— é caracterizado como a capacidade de construção do corpo. No seu começo, esta noção foi ligada fundamentalmente à construção da massa muscular e indica o começo do ideal de perfectibilidade do corpo. Logo depois, o *body building* se diversifica e perpassa as esferas da beleza feminina, sem contar sua incidência na era do consumo de massa, através das mídias que ‘vendem’ corpos femininos e masculinos esbeltos, musculosos e felizes.

Os primeiros efeitos que poderíamos considerar destas novas produções de corpos referem-se a um corpo virtual que parece estar obrigado ao prazer; ele é um dever, se quiser ter sucesso. Cada vez mais, os valores morais são substituídos pela promoção pessoal e a busca de sucesso.

Outro é o caso do corpo modificado, o *body modification* que problematiza as categorias identitárias, cada modificação “é como se houvesse uma revolta contra a natureza, ou como se anatomia não fosse mais o destino” (Góes, 1999: 37). As modificações no corpo, por exemplo, os *body-piercing*, visam uma modificação do ‘corpo real’ e não da imagem do corpo, caso do *body building*. Gil atribui a este tipo de práticas à necessidade de “uma autoconsciência intensa do corpo”⁷⁷; descobrem-se zonas corporais que, antes da modificação, pareciam não estar lá. O *piercing* parece adquirir a função de acordar e intensificar zonas corporais trazendo à tona “sensações múltiplas de auto-poder, de soberania sobre si próprio,

⁷⁵ Lévy, P. Qu’est-ce que le virtuel? apud. Moreno, 1999: 47.

⁷⁶ Não nos aprofundaremos em detalhe neste tema. Para maiores referências: Góes. Do *body building* ao *body modification* (1999, 33-41). Gil. Cadernos de subjetividade. 1997, 267-273.

de invulnerabilidade [...] o corpo torna-se um mapa em que agulhas, argolas, pinos marcam lugares de intensidades únicas, singulares.” (Góes, 1999: 38).

Tendo em vista estes tipos de práticas sobre ‘o exterior’ do corpo podemos considerar que as novas tecnologias produzem uma ‘interiorização da exterioridade’ ou uma ‘subjativação da objetividade’. Não há que sair em *busca do tempo perdido*, não há que buscar quem fomos e quem somos mediante um trabalho interior que nos conectaria com nossa essência. A memória apresenta-se a nós como marcas visíveis construídas na exterioridade dos corpos.

Para pensar a subjativação da objetividade nos sujeitos tecnológicos, propomos considerar duas questões. Uma primeira que diz respeito a uma *explosão da ontologia do vivo*⁷⁸, isto é, o anseio de uma nova totalidade que pretende exercer o controle ilimitado sobre a vida humana, transcendendo, inclusive, a própria morte. A segunda questão concerne à explosão da visualização do corpo e de si. Analisados estes pontos, proporemos pensar certa crise do sujeito hermenêutico diante do sujeito tecnológico.

5.1.2) SUJEITOS TECNOLÓGICOS E AS DESDOBRAS DO INTERIOR.

Começemos pela primeira questão. As bases que sustentam a explosão da ontologia do vivo nos são fornecidas pela profunda transformação da ‘natureza própria’ da tecnologia. Ela chegou ao limite de produzir uma modificação no próprio estatuto dos corpos vivos, trazendo conseqüências na forma de entender a corporeidade. Daí a necessidade, como sustenta Bragança de Miranda em *Mapear a cibercultura*:

...De problematizar a questão do corpo e das suas ligações, num momento em que a confiança milenar no «corpo» e na sua materialidade está a ser abalada por movimentos convergentes de desmaterialização dos corpos pelas imagens e as intervenções técnico-científicas sobre a «carne», que estão a levar ao limiar a própria possibilidade de definir o «humano». (Bragança de Miranda, *Mapear a cibercultura pp.12*).

⁷⁷ Gil, J. *Cadernos de subjetividade*. São Paulo: Educ. 5 (2): 267-273, 1997. *apud*. Góes, 1999: 38.

⁷⁸ Santaella, L. *Corpo e comunicação*. Capítulo II *O corpo sob interrogação*. 2004. Pp. 27-31.

Esta necessidade de problematizar tanto os corpos quanto as novas produções de subjetividade a partir da ‘interiorização da tecnologia nos corpos’ nos leva a argüir que: o que hoje questionamos refere-se à nossa impossibilidade de chegarmos a conceituar o que é o ser vivo. A essência do vivo parece não estar, como poderíamos ter pensado, *no céu das idéias eternas*, esta essência, que já tinha começado a entrar em crise, acabou explodindo com a intervenção de novas tecnologias no interior do ser vivo. Assim, “a mistura crescente entre o vivo e o não-vivo, o natural e o artificial, permitida pelas tecnologias, atinge hoje um tal limiar de ruptura que faz explodir a própria ontologia do vivo” (Santaella, 2004: 31).

Esta intervenção da tecnologia no corpo e nos seres vivos nos impõe colocarmos em outro ângulo para pensar numa transformação ontológica do humano, o que nos leva a considerar as novas visibilidades dos corpos e uma crise da hermenêutica.

Considerando a ‘invasão’ da tecnologia sobre os corpos, poderíamos dizer que o par essência/aparência estaria definitivamente obsoleto, pois as novas tecnologias poderiam atingir a ‘essência’ dos homens posto que também esta é considerada informação.

Desta forma, a questão das novas visibilidades dos corpos vê-se incrementada a partir do momento em que pode ser modificada certa topologia do corpo. A partir do momento em que as práticas biotecnológicas ‘invadem’ o corpo —a partir do momento em que o corpo pode ser decodificado — já nada permanece nas sombras, podemos dizer que é descoberta uma nova topologia do corpo, pois, “as técnicas visualizam, reforçam e manipulam as partes mais recônditas do corpo” (Pimentel e Bruno, 2004).

No contexto contemporâneo, o corpo é visível como sistema de órgãos e como sistema informacional, o que marca uma acentuada exposição e explosão da visibilidade dos corpos e dos sujeitos. Se postularmos que o corpo se apresenta como um sistema informacional, isto se deve, em parte, porque vivemos em uma cultura que privilegia os fluxos de informação. Pensemos no ciberespaço, por exemplo: o corpo virtual parece expandir os limites impostos

ao corpo real. Assumir estes corpos é assumir que existem novas formas de produção de subjetividade.

Sustentamos que a produção de subjetividade na Atualidade apresenta-se na superfície corporal, agora entendida como um espaço único, onde jaz o exterior e o interior e onde os limites do corpo parecem espriar-se no espaço. Estamos, é o que consideramos, diante de uma impossibilidade de distinção entre os espaços que contornam o corpo e o espaço próprio do corpo. Ambos os espaços se fusionam e, a consequência destas fusões, a vemos refletida em novas modalidades de subjetividade que questionam o estatuto fixo da identidade humana.

Se outrora se buscava constituir, a partir de certa domesticação do corpo, uma identidade fixa, nos tempos atuais parece tratar-se de identidades múltiplas. A idéia de ‘criações’ de identidades múltiplas e corpos virtuais articula-se com as novas capacidades de exposição da visibilidade dos corpos. Os corpos adquirem uma super visibilidade não fixa, pois a exposição das visibilidades se assenta, ao nosso entender, nas ‘infinitas’ metamorfoses que sobre o corpo podem se dar. É como se pudéssemos mostrar todo o tempo que nos é possível criar nossos próprios corpos e oferecê-los às visibilidades; em último caso se trata disto: de metamorfosear nosso corpo para dá-lo a conhecer, para fazê-lo visível.

E a partir do momento que o corpo parece estar livre para metamorfosear-se, o sujeito parece adquirir a capacidade de multiplicar sua identidade. É como se disséssemos que o corpo em metamorfoses contínuas atinge a identidade do sujeito até o ponto de multiplicá-la, descentrá-la. Parece que estas ‘novas identidades’ constituem a chamada “experiência da liberdade para a(s) subjetividade(s) contemporânea(s)”⁷⁹. As tecnologias apontam para uma pretensa experiência de liberdade das subjetividades a partir de noções como sujeito múltiplo, maleável e mutável.

⁷⁹ Pena, A perna coxa da tecnologia. Fantasias totalitárias dos Náufragos da Polissemia na Cibercultura. <http://www.bocc.ubi.pt/>

Assim, a interiorização da tecnologia nos corpos nos leva a considerar que outra espécie de verdade começa a se articular, onde não mais se trata da busca de verdade opaca e infinita. Hoje se trata mais de expor que de desvelar as verdades que nos constituem. É como se disséssemos que a verdade sempre esteve no corpo e agora, com o auxílio das ciências biológicas e das biotecnologias, ela pudesse ser decodificada.

O que as ciências biotecnológicas parecem estar enunciando é um deslocamento do estatuto da verdade e com ele uma transformação do estatuto tanto do sujeito psicológico — pois o saber psicológico se afasta da construção de uma interioridade — quanto do ser social, posto que teríamos que repensar as bases ‘naturais’ e biológicas deste, assim como os novos laços sociais que o constituem na Atualidade.

O que propomos pensar, a partir dos sujeitos tecnológicos, é a invenção de um outro homem nos tempos atuais. Um homem que não vai à procura de auxílio do método hermenêutico como modo de busca de si e como encontro consigo mesmo. Sustentamos a existência de uma crise da hermenêutica por algumas razões. Primeiro, teríamos que rever qual é o estatuto que hoje tem a interpretação. Parece-nos que os sujeitos na Atualidade estão se afastando da interpretação como meio para se conhecerem. Se a interpretação —na Modernidade — era o caminho que permitia desvelar o sentido oculto da essência humana — posto que esta tinha algo de inalterável — na Atualidade nos encontramos diante de um sujeito que não precisa interpretar sua essência, porque esta parece que se associou à aparência. A essência transformou-se em aparência passível de decodificação. O sujeito mostra-se a *céu aberto* nas suas metamorfoses contínuas.

Estas questões nos remetem a pensar que o sujeito não é mais uma unidade com uma interioridade que merece ser conhecida ao infinito, que a pele como envoltura não engloba mais o corpo nem faz fronteira com um interior “essencial” e oculto, mas que sua identidade transborda em contato com o exterior.

Diante a exacerbação da visibilidade dos corpos, isto é, da possibilidade não só de transformar tudo em visível, mas de enunciar as visibilidades e invisibilidades⁸⁰, nos encontramos diante uma interioridade que pode ser desdobrada a ponto de apresentar-se completamente visível, levando a um esgotamento da interioridade, no sentido moderno, que poderíamos relacionar a um sujeito hermenêutico. Este sujeito encontra-se em crise devido ao deslocamento das fronteiras do visível-invisível e exterior-interior —propiciado pela marcada acentuação em favor da possibilidade de exteriorizar e visualizar o que até então pertencia à invisibilidade e inalterabilidade de um interior essencial — e pela ausência ao apelo do poder da interpretação.

Devemos, então, perguntar de que sujeito estamos falando, pois como sustenta Tadeu da Silva: “há mais de duas décadas as ciências sociais assistem à morte do Sujeito. Sob a rubrica ‘crise do eu’, critica-se e rejeita-se a definição de um sujeito universal, estável, unificado, totalizado e totalizante, interiorizado e individualizado” (Tadeu da Silva, 2001: 113). Assim, se consideramos que viemos assistindo a morte de um sujeito universal, poderíamos dizer que, por meio das intervenções tecnológicas, assistimos a uma ‘outra espécie de morte do homem’.

Podemos dizer que as novas forças no homem atual encontram-se em relação com as ‘forças tecnológicas infinitas’, derivando naquilo que chamamos de sujeito tecnológico. Estas ‘forças infinitas’ com as quais os sujeitos tecnológicos se relacionam diferem da *forma-Homem* do século XIX, onde as forças no homem entravam em relação com forças de finitude. Assim, consideramos que nos sujeitos tecnológicos se produzem outras dobras e desdobramentos diferentes aos do sujeito moderno, pois nestes últimos os desdobramentos

⁸⁰ A questão das novas formas de enunciação das visibilidades coloca-nos, no mínimo, sobre um grande dilema que se refere a ter que repensar a noção de enunciado na Atualidade, pois este parece equiparar-se às visibilidades. Poderíamos dizer, ‘a luz’ e ‘a linguagem’ não só se relacionam, mas parecem constituir-se como sendo um mesmo e único registro. Esperamos ter a possibilidade de analisar este aspecto num futuro próximo.

referiam-se, segundo Deleuze, à relação com “forças de finitude [...] de maneira a constituir uma *forma-Homem*” (ib. idem)⁸¹.

A *forma-Homem*, característica do homem moderno, “se constitui nas dobras da finitude: ela coloca a morte dentro do homem” (ib. idem). Consideramos que na Atualidade se produz uma modificação do estatuto da finitude e em consequência da noção de morte. Acreditamos que o projeto de inspiração fáustica privilegia a morte da *forma-Homem* sem se sentir culpada ou responsável, pois a versão fáustica da tecnociência não está interessada — nem é sua preocupação — no que morre; e isto porque simplesmente ela não está interessada na morte, mas na vida, na vida como capital.

Assim, seguindo as idéias de Deleuze, podemos dizer o homem nos dias de hoje não se relaciona nem com “a elevação ao infinito, nem com a finitude”, mas com “um finito-ilimitado” (Deleuze, 1995: 141).

A subjetividade, hoje, parece se produzir sobre, com e a partir das relações finitas-ilimitadas que os corpos atuais mantêm com a tecnologia. Desta forma, teríamos que pensar mais em *superdobra* e não em dobra e desdobramento. Remetemo-nos a Deleuze:

“...superdobra que vemos nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do silício nas máquinas de terceira geração, assim como nos contornos da frase na literatura moderna [...]” (Deleuze, 1995: 141).

As subjetividades que estão sendo produzidas baseiam-se em novas combinações de forças que se vingam da *forma-Homem*. Isto é o que as tecnologias e biotecnologias têm para nos oferecer. Talvez cheguemos, por este caminho, ao ápice do *super-homem*, a essa forma que decorre de uma nova relação de forças⁸².

⁸¹ Segundo a letra de Deleuze, “essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem” (Deleuze, 1995: 135). No entanto, seria interessante poder pensar como estas forças são concebidas na Atualidade, pois parece que não mais se trata de um poder sobre a vida, mas *da* vida. Por outro lado, a noção de trabalho flexibilizou-se e até falamos do ‘trabalho imaterial’ e finalmente, parece que assistimos a uma fusão entre linguagem e ‘luz’.

⁸² Os sujeitos tecnológicos se parecem com o super-homem; como dizia Rimbaud a respeito do super-homem: “o homem carregado dos próprios animais [...] é o homem carregado das próprias rochas, ou do inorgânico (lá onde reina o silício)”. Rimbaud, PC, 395 *apud*. Deleuze, 1995: 141-142.

Encontramos-nos diante de outras combinações de forças, mais ainda, as aceitamos como válidas. As palavras de Deleuze se confirmam em nossa realidade: “as forças no homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, a dos agramaticais, que se vingam do significante”. (Deleuze, 1995: 141).

Ser otimista diante dos homens que somos e não nostálgicos pelo homem que já não somos não nos cega diante dos novos tipos de exercício do biopoder que se espraíam por todo o tecido social intervindo sobre essas superfícies que chamamos de corpos. Saibamos aproveitar nosso tempo sem cair em ilusões fáusticas.

O homem, essa é nossa aposta, continua sendo uma moldagem histórica complexa e mutante. Sendo assim, cabe às ciências humanas continuar analisando os efeitos que vêm sendo produzidos através do atual exercício do biopoder sobre os corpos. Sobretudo, teremos que começar a pensar nos exercícios de poder por parte dos ‘novos sujeitos’, portadores de corpos mutantes com capacidade para responder à mudança e produzindo mudança.

Não podemos fazer vista grossa de nossos assassinatos, pois fomos nós quem os criamos e executamos. Cada vez que nos cansamos de nós mesmos nos matamos; acreditamos que é muito bom cansarmos do que somos, pois esse cansaço é o motor fundamental que nos possibilita produzir novas formas de criação. Continuemos matando-nos, com a única ressalva de nos responsabilizarmos por nossos assassinatos e criações.

Podemos concluir dizendo que nossas criações e assassinatos fazem parte de nossas histórias; mais ainda, apostamos nelas, pois elas são as imprescindíveis mentiras que fazem com que possamos produzir nexos onde não existe nexo algum.

C O N S I D E R A Ç Õ E S

F I N A I S

Se nos propusemos transitar por algumas das formas de moldagens dos corpos e por alguns modos de produção de subjetividade na Modernidade e na Atualidade foi com o intuito de acentuar que estas não são noções predeterminadas nem fixadas na História, tratou-se, pelo contrário, de mostrar o quanto estas noções são históricas, são termos que mudam, se destroem e se reconstroem com a história. Esperamos ter atingido este ponto, pois ao longo de todas estas páginas tentamos mostrar o quanto o corpo é e foi —supomos e esperamos que continue sendo — um lugar de investimentos políticos. Justificamos isto a partir de nosso trabalho, na medida em que acreditamos que nele é possível ver reflexas tanto as ‘batalhas’

pela modelagem corporal quanto pelas que se produzem em função das produções de subjetividade, de acordo com os diferentes momentos históricos. Nós só nos propusemos ver algumas dessas ‘batalhas’ na Atualidade, para tanto nos apoiamos nos investimentos políticos sobre o corpo na Modernidade.

Dentro desta perspectiva, queremos dizer que as batalhas pela modelagem corporal e subjetiva que pontuamos na Modernidade e na Atualidade foram pensadas com o auxílio de um termo que atravessa todo nosso trabalho, este termo é: as relações de poder, em como o poder pode ser exercido, pois este coloca em jogo relações entre os indivíduos. O poder, seguindo as palavras de Foucault, designa relações entre ‘parceiros’, desde que entendamos que estas relações são o conjunto de ações que se induzem e respondem umas às outras.

Nossa escolha pelo estudo do corpo, como sendo um lugar privilegiado, onde os acontecimentos se inscrevem, nos levou a considerar os modos em que a subjetividade pode ser produzida dependendo das relações estabelecidas entre os indivíduos —entre aquilo que os une e desune e, as condições históricas que os atravessam, os constituem e as que também podem revelar-se. Neste contexto, poderíamos dizer que nosso trabalho foi possível a partir de uma pergunta que não aparece em nenhuma parte do *corpus* deste trabalho, mas foi a que, em certa medida, o possibilitou. A nossa pergunta foi: como poderíamos pensar as formatações corporais e as produções de subjetividade tendo em consideração que o que as define são as ligações entre ‘as forças dominantes e as forças dominadas’⁸³? Foi a partir desta pergunta que começamos a nos aprofundar nos investimentos políticos e biopolíticos que constituíram determinadas formas de relacionamento entre os indivíduos tanto na Modernidade quanto na Atualidade.

Ao mesmo tempo, não poderíamos pensar nem nos corpos nem nos modos de produção de subjetividade sem colocar no meio destas noções o termo relação, pois: o que são

os corpos se eles não se relacionam com outros corpos? De que subjetividade falar se não há sujeitos produzidos e produtores desta? Em suma, estas foram as perguntas que, desde suas invisibilidades, nortearam nosso trabalho.

Se nosso trabalho começou na Modernidade foi para marcar como esta formatou os corpos e produziu um tipo de subjetividade segundo suas necessidades —segundo seus investimentos políticos e biopolíticos — isto é, segundo determinadas relações de poder, segundo os jogos que foram possíveis e que constituíram as relações entre determinadas forças dominantes e dominadas.

Dizemos também que se nos remetemos à Modernidade, foi pensando-a como a estratégia que nos possibilitou fazer o salto para a Atualidade, foi a estratégia que encontramos para poder analisar em que difere a moldagem corporal e subjetiva moderna da atual. Se o leitor reparar, tanto na primeira parte —dirigida exclusivamente para o corpo — quanto na segunda parte —mais dirigida para a subjetividade — começamos pela Modernidade. Acreditamos que este recurso, não foi só um recurso metodológico, mas foi o recurso através do qual continuamos voltando, continuamos interrogando, à Modernidade e seus dispositivos para ver se ali podemos encontrar algumas pistas para pensar o que somos e em que nos transformamos.

Assim, para saber que corpos temos e que sujeitos somos não tivemos outro caminho senão nos remetermos à Modernidade, pois se não há *'uma origem'* nada melhor que voltarmos para o passado mais recente para ver, em nosso caso, alguns dos vestígios dos velhos corpos nos presentes corpos, seja para aceitá-los ou para nos revelarmos ante sua presença. Nada melhor para saber o que somos que olhar para aqueles sujeitos que já não somos.

⁸³ Cabe ressaltar que forças dominantes e forças dominadas não estão se referindo a uma visão marxista, mas sim à visão deleuziana. Para maiores referências ver: Deleuze, G. Nietzsche e a Filosofia. Pp. 45 apud. Casanova, M. A O ponto máximo de integração ou “o que pode o corpo”. 2002. Pp. 149.

Em linhas gerais, podemos dizer que as diferenças que encontramos entre os corpos modernos e os atuais radicam em que os primeiros eram dóceis e úteis para uma força produtiva, tratava-se de um corpo real, natural e finito que devia ser domesticado —dominado — segundo as forças dominantes. Principalmente, acentuamos neste ponto o papel exercido pela sanção normalizadora, pois esta visava uma formatação específica dos corpos modernos, inseridos no funcionamento das instituições disciplinares. O corpo moderno é um corpo limitado, recortado, definido. Um corpo que aparece ocupando o lugar de mediador entre o sujeito e o mundo e, se o corpo se expressa é para velar ao sujeito ou para desvelar o sujeito que se deve ser.

Para nos aproximarmos dos corpos atuais, tivemos em consideração duas transformações que se produzem ao mesmo tempo: transformação do corpo e transformações em torno do conceito de vida, ambas derivadas dos novos investimentos políticos e das transformações biopolíticas atuais. Os corpos atuais parecem revelar-se ao ‘dado’, eles parecem revelar-se ante o limitado. Os corpos atuais se revelam diante do enunciado de um natural que os limitaria e aceitam os hibridismos até o ponto de ressaltá-los.

Os corpos atuais parecem desejosos das metamorfoses, é o desejo e a possibilidade de metamorfosear-se todo o tempo o que garante seu estatuto. O que parece comandar este desejo, nos parece, está baseado na possibilidade de poder estar pulando ‘qualquer tipo de muro’, pois os muros os constroem, os limitam; os muros parecem quitar-lhes as liberdades de se expressar, de ‘vagar’ pelo espaço e pelo tempo. Os corpos atuais conseguiram não só se impor nos espaços, como impor-se ao tempo, até o ponto de privilegiar este último em função do espaço.

Tomando em conta o privilégio do tempo em detrimento do espaço, poderíamos dizer que os corpos parecem ter adquirido certo alargamento de suas possibilidades de extensão, podendo deslizar por espaços e por tempos finitos, mas que são ilimitados. Este alargamento

das extensões na Atualidade atinge tanto o campo individual quanto o campo social dos corpos. No campo social, podemos ver este alargamento das extensões ou a dissolução entre o dentro e o fora, pois o que outrora –na Modernidade - se encontrava dentro dos muros fechados, hoje –ao não existirem estes muros ou pelo menos em decadência - se estende, se espraia e atinge todo o campo social. No campo individual do corpo, o que está dentro bem pode estar fora e o que está fora pode estar dentro. Os espaços destinados ao “puramente orgânico”, àquilo que era o naturalmente próprio da mecânica corporal na Modernidade, os órgãos que tinham que ser silenciados para não imporem a ‘vontade’, não existe mais. O ‘orgânico’ dos corpos atuais parece, ao contrário, estar gritando. Os corpos não só se expressam todo o tempo, mas também se metamorfoseiam todo o tempo, sempre estamos nos topamos com o corpo; o corpo parece não velar nada, ele desvela –se desvela- todo o tempo, se recrudescer em seus hibridismos.

Sustentamos que os corpos atuais se sublevam ao ‘natural’ que os limita, mas, a nosso entender, eles não deixam de ser biológicos, ao contrário, o que acentuamos é que hoje há uma exacerbação do biológico —não como o natural dado, mas como o que possibilitaria um corpo ilimitado — baseado em uma transformação da lógica da vida. Na Atualidade, nos encontramos diante da existência de um discurso que privilegia a vida, um discurso em favor da vida, das infinitas possibilidades de criação de vidas e aqui as tecnociências irrompem, não em função de seu poder sobre a vida, mas em função do poder da vida.

Se na Modernidade, o que se ressaltava era um poder sobre a vida, o que Foucault denominou biopolítica, na Atualidade trata-se de um poder da vida. Como dizemos em nosso trabalho: ‘a vida se tornou capital’. A vida, a invenção de novas formas de vida é o novo, é a forma em que, ao parecer, o biopoder se expressa.

As biopolíticas atuais parecem caracterizar-se como sendo um estado de potência. Queremos dizer com isto que, nos dias de hoje, o poder se exerce melhor se este está em

potência. Ele se expressa como sendo a possibilidade de ser um multiplicador. O que acreditamos que está no seio dos debates de hoje é o poderio outorgado ao que significaria e para onde aponta a idéia de multiplicar as ‘formas’ de vida.

Estas transformações ocorridas nos corpos e no estatuto da noção de vida, não são um puro acaso. Tentamos refletir sobre o quanto estas novas formas do corpo não deixam de responder às exigências de uma sociedade que transformou o poder sobre a vida —biopolítica— em o poder da vida, posto que são estes os corpos que veiculam o novo biopoder, colocando em destaque que podemos fazer da vida outra coisa, que a vida pode ser recriada.

Poeticamente podemos estar completamente de acordo com a idéia do ‘poder de criar’, de criar novas formas de vida, de criar novas estéticas, todas convivendo juntas e aceitando as diversidades; relembremos que isto só é bela poesia. Mas o que nos questionamos é até que ponto esta idéia de poder produzir, de poder criar não se encontrava já nos fundamentos da Modernidade em relação à noção de liberdade. Queremos dizer, não será que os corpos atuais estão, de certa forma, iludidos de ter alcançado a tão ansiada liberdade que a Modernidade propunha? Não será que os corpos atuais acreditam que, através de suas metamorfoses, puderam escapar das redes de poder que os dominavam? Não será que os corpos atuais tentam deslizar-se todo o tempo para não serem atingidos pelas redes que o constituem e das quais tentam fugir? Estas perguntas sem respostas são as que aparecem em nosso texto, para as quais não conseguimos dar respostas conclusivas, mas esperamos ter aberto algumas pistas para pensá-las.

Se debatemos tanto sobre o corpo e sobre a subjetividade é porque nem os primeiros são tão ‘obsoletos’ nem a segunda deixa de nos surpreender. Hoje, os modos de produção de subjetividade parecem estar dirigidos para inscreverem-se na superfície corporal, a subjetivarem-se nos corpos.

Em nosso trabalho pontuamos que as relações que se estabelecem entre o sujeito atual –ao qual denominamos de tecnológico- e a busca de sua verdade não passaria mais por um trabalho hermenêutico, em contraposição ao que acontecia na Modernidade, que privilegia um sujeito hermenêutico. O encontro consigo mesmo, na Atualidade, parece estar dirigido para o exterior, para o que pode ser visto nas superfícies.

O corpo transformou-se em uma superfície onde a profundidade não tem lugar. O sujeito tecnológico parece não encontrar a verdade na profundidade da alma, ‘a verdade’ parece visualizar-se no exterior dos corpos e a constituição de um ‘ser sujeito’ atual parece enraizar-se na visibilidade dos corpos.

O que acreditamos que merece nossa atenção nestas transformações atuais é essa possibilidade de tornar o corpo um lugar de destaque das visibilidades, fazer do corpo um visível absoluto onde o sujeito possa se reconhecer. Tendo em vista esta argumentação, nos parece que o modo de produção do sujeito atual passa pelo investimento nas modelagens corporais.

Consideramos que a subjetividade na Atualidade é uma produção que atravessa, traspassa e se volta para o corpo. Na Atualidade o corpo se apresenta não só como um finito a ser contornado, mas como sendo o solo onde infinitas práticas se subjetivam nos corpos, outorgando-lhes novas visibilidades. Sustentamos que isto é possível graças às novas intervenções tecnológicas que penetram e que conseguem penetrar no corpo, como diz Santaella: “na própria essência molecular do vivo” (Santaella, 2004: 29).

O que as novas intervenções tecnológicas produzem nas relações entre os corpos e nas relações que o sujeito mantém consigo próprio leva às novas produções de subjetividade. Isto nos conduz a pensar que para abordar as novas produções de subjetividade temos que levar em consideração tanto os novos enunciados, propiciados pelas novas tecnologias que se tecem sobre o corpo, quanto as novas formas de visibilidade destes.

A modo de conclusão, e depois de ter percorrido pelas páginas escritas para esta dissertação, podemos dizer que somos ferventes seguidores dos debates sobre o corpo, seja ele ainda entendido como o meio através do qual nos expressamos, seja entendido como o lugar a partir do qual nossas expressões podem fluir.

Ao nosso entender, devemos reavaliar o poder do corpo porque são eles –os corpos - os que poderão revelar-se, são eles os que poderão levar adiante as futuras rebeliões diante das forças que nos dominam. Devemos, pois, seguí-los de perto, devemos voltar nossa atenção para eles, já que neles –nessa superfície- os acontecimentos podem ser lidos.

Já estamos finalizando, mas antes queremos deixar uma porta aberta para futuros trabalhos e colocar uma última consideração. Acreditamos que para um melhor aprofundamento das análises sobre os corpos e os modos de produção de subjetividade atuais deveremos estar atentos não só diante da presente exacerbação da visibilidade dos corpos, mas diante da possibilidade de transformar tudo em visível até o ponto de transformar o enunciável em puras visibilidades. Vale dizer, a temática dos modos de enunciação e os regimes de visibilidade parecem estar mudando.

O que nos colocamos como um interrogante, plenamente aberto, é uma necessidade de repensar a noção de enunciado na Atualidade, pois este parece equiparar-se às visibilidades. Com certo reparo, posto que é meramente o começo de um interrogante, nos parece que hoje ‘a luz’ e ‘a linguagem’, como foi formulada nas épocas mais arqueológicas de Foucault, não só se relacionam, mas parecem constituir-se como sendo um mesmo e único registro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBANO, Sergio. (2004) **Michel Foucault: Glosario de Aplicaciones**. Buenos Aires: Ed. Quadrata.

BAUMAN, Zygmunt. (1999) **Turistas e vagabundos**. In **Globalização: As conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. Pp. 85 – 110

_____ (1999) **Guerras espaciais: informe de carreira**. In **Globalização: As conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. Pp. 34 – 61

_____ (2004) **Panorama general: al final está el principio**. In *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI Argentina. Pp. 254 – 285.

BERNUZZI DE SANT'ANNA, Denise. (2001) **Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade.

_____ (1995) –org.– **Políticas do Corpo**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade.

_____ (2002) **Transformações do corpo, controle de si e uso dos prazeres**. In *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A. Pp. 99 – 110.

BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. **Mapear a cibercultura**. Disponível em: www.projeto-redes.com.pt/mapearrjbm.pdf Acesso: Setembro de 2004.

BRUNO, Fernanda. (2001) **Mediação e Interface: incursões tecnológicas nas fronteiras do corpo**. In *Comunicação na cibercultura*. Rio de Janeiro: Ed. Unisino. Pp. 191 – 215.

_____ (1997) **Do sexual ao virtual**. São Paulo: Ed. Unimarco.

CASANOVA, Marco Antônio. (2002) **O ponto máximo da integração ou “O que pode o corpo?”**. In LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio - org. - *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará; Fortaleza CE: Secretaria da Cultura e Desporto.

COLOMBANI, Maria Cecilia. (2002) **"Las tecnologías del cuerpo y el alma: una utopía higiénica y transformadora"**. X Congreso Metropolitano de Psicología. Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. Universidad Nacional de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, 17 al 19 de mayo, 2002. Publicado en las Actas del Congreso. Publicación efectuada en C.D. rom

DELEUZE, Gilles. (1992) **Post-scriptum sobre a sociedades de controle**. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34. Pp. 219 – 226.

_____ (1992) **Rachar as coisas, rachar as palavras**. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34. Pp.105 – 117.

_____ (1995) **As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)**. In **Foucault**. São Paulo: Ed. Brasiliense. Pp.78 – 100.

_____ (1995) **As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)**. In **Foucault**. São Paulo: Ed. Brasiliense. Pp. 101 – 130.

_____ (1995) **Anexo. Sobre a morte do homem e o super-homem**. In **Foucault**. São Paulo: Ed. Brasiliense. Pp.132 – 142.

_____ (2000) **Dos efeitos de superfície**. In **Lógica do sentido**. São Paulo: Ed. Perspectiva. Pp. 5 – 12.

DELEUZE, Gilles. e GUATTARI, Felix. (1974) **Las máquinas deseantes**. In **EL ANTIEDIPO. Capitalismo y esquizofrenia**. Barcelona: Barral Editores. Pp. 11 – 54.

DREYFUSS, Hubert e RABINOW, Paul. (1995) **O sujeito e o poder**. In **Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. Pp.231 – 249.

_____ (1995) **Capítulo VI: Da hipótese repressiva ao biopoder**. In **Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. Pp.140 – 157.

_____ (1995) **Capítulo VII: A genealogia do indivíduo moderno como objeto**. In **Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. Pp.158 – 184 .

_____ (1995) **Capítulo VIII: A genealogia do indivíduo moderno como sujeito**. In **Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária . Pp.196 – 201.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio (1995). **Foucault e Heidegger. A ética as formas históricas do habitar (e do não habitar)**. In **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**. São Paulo, 7 (1-2): 136 – 149.

FOUCAULT, Michel. (2001) **Microfísica do poder**. Rio de janeiro: Ed. Graal. 16a edição.

_____ (1989) **Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión**. Argentina: Ed. Siglo XXI.

_____ (2000) **Vigiar e punir, história da violência nas prisões**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.

_____ (1980) **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Ed. Forense - Universitária.

_____ (1981) **Sexualidade e Solidão**. In **Ditos e Escritos V Michel Foucault. Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária 2004. Pp. 92 – 103.

_____ (1981) **“Omnes et Singulatin”**: uma crítica da Razão Política. In **Ditos e Escritos IV Michel Foucault. Estratégia, Poder – Saber**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária 2003. Pp. 355 – 385.

_____ (1984) **O cuidado com a verdade**. In **Ditos e Escritos V Michel Foucault. Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária 2004. Pp. 240 – 251.

_____ (2001b) **Aula de 19 de fevereiro de 1975**. In **Michel Foucault. Os anormais**. São Paulo: Ed. Martins Fontes. Pp. 221 – 254.

_____ (2001b) **Aula de 22 de janeiro de 1975**. In **Michel Foucault. Os anormais**. São Paulo: Ed. Martins Fontes. Pp. 69 – 100.

_____ (1985) **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal. 7ª edição.

_____ (1991) **Historia de la Sexualidad I: la voluntad de saber**. Argentina: Ed. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel. (1997) **Subjetividade e verdade**. In **Michel Foucault Resumo dos Curso do Collège de France 1970-1982**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. Pp. 109 – 115.

_____ (1997) **A hermenêutica do sujeito**. In **Michel Foucault Resumo dos Curso do Collège de France 1970-1982**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. Pp. 119 – 134.

GHIRALDELLI, Paulo. **O Corpo e os Tempos Modernos**. Disponível em <http://www.ghiraldelli.pro.br> Acesso em: Setembro de 2004.

GIL, José. (2002) **O Corpo Paradoxal**. In **Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo**. Lins, D. e Gadelha, S. org. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. Pp. 131 – 147.

GÓES, Fred. (1999) **Do Body Building ao Body Modification – Paraíso ou Perdição**. In **Que corpos é esse?** Rio de Janeiro: Ed. Mauad. Pp. 33 – 41.

GUATTARI, Felix. e ROLNIK, Suely. (1996) **Micropolítica, Cartografias do Desejo**. Petrópolis, RJ Ed. Vozes. 4a edição.

GUATTARI, Felix. (1992) **Heterogênese**. In **Caosmose, um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34. Pp. 11 – 70.

_____. **Espaço e corporeidade**. In **Caosmose, um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34. Pp.153 – 165.

_____. **Restauração da cidade subjetiva**. In **Caosmose, um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34. Pp.169 – 178.

GUTMAN, H e MARTIN, L.H. (1988, pp. 16-49) **Technologies of the self**. (Les Techniques de soi ; Université du Vermont, outubro, 1982; trad. F. Durant-Bogaert). In: Hutton (P.H.), ed. **Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault**. Anherst: The University of Massachusetts Press. Disponível em: www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/techniques.html Acesso: Outubro 2004.

HARDT, Michel. (2000) **A sociedade mundial de controle**. In Alliez, E (org). **Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34. Pp. 357 – 372.

KEHL, Maria Rita. (2003) **As máquinas falantes**. In **O homem máquina. A ciência manipula o corpo**. São Paulo. Ed. Companhia das letras. Pp. 243 – 259.

LEAL CUNHA, Eduardo. (2004) **Para sempre diante do seu olhar: sobre os sentidos da modificação corporal**. Katz, C.S., Kupermann, D. e Mosé, V. (org.) **Beleza, Feiúra e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa Livraria – Formação Freudiana. Pp. 65 – 72.

LE BRETON, David. (1995) **Nacimiento del individuo**. In **Antropología del cuerpo y modernidad**. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión. 39 – 41.

_____ (1995) **El cuerpo, factor de individuación.** In **Antropología del cuerpo y modernidad.** Buenos Aires: Ed. Nueva Visión. Pp. 45 – 46.

_____ (2003) **Adeus ao corpos.** In **O homem máquina. A ciência manipula o corpo.** São Paulo: Ed. Companhia das letras. Pp. 123 – 137.

LÉVY, Pierre. (2001) **Rumo à uma ecologia cognitiva.** In **As Tecnologias da inteligência. O Futuro do pensamento na era da informática.** São Paulo: Ed. 34. Pp. 135 – 196.

LINS, Daniel (1999) **ANTONIN ARTAUD. O artesão do corpo sem órgãos.** Rio de Janeiro. Ed. Relume Dumará.

LOPES, Ana Isabel e SANTOS, Sónia. **Da Sociedade disciplinar à Sociedade de Controle.** Trabalho realizado no âmbito da cadeira de História e Filosofia da educação lecionada por Professora Olga Pombo. Disponível em: www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/sociedade%20disciplinar/Sociedade%20de%20controle.htm Acesso Novembro 2004.

MARZANO-PARISOLI, Maria Michela. (2004) **Corpo, pessoa e coisa: unidade física e unidade de direito.** In **Pensar o corpo.** Petrópolis: Ed. Vozes. Pp.151 – 187.

MENDONÇA, Carlos. **Subjetividade e tecnologia: as novas máquinas produtoras de corpos.** Disponível em <http://www.ekac.org/mendonca-carlos-produtoras.pdf> Acesso: setembro de 2004.

MORENO, Carlos. (1999) **A virtualização do corpo.** In **Que corpos é esse?** Rio de Janeiro: Ed. Mauad. Pp. 47 – 63.

MOURÃO, José Augusto. (2001). **Hibridismo e semiótica: os quasi-objectos.** In **Revista de Comunicação e Linguagens, Universidade Nova de Lisboa, DCC, 29.** Disponível em http://www.triplov.com/semas/jose_augusto/hybris.html Acesso: agosto de 2004.

MOURÃO, José Augusto. **Semiótica e cibercultura. “Metacarne”, ou a vida depois da carne.** Disponível em <http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/jmourao/metacarne.htm> Acesso: agosto de 2004.

ORTEGA, Francisco. (2002) **Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo.** In **Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas.** Rio de Janeiro: Ed. DP&A. Pp. 139 – 173.

PÁL PELBART, Peter. (2003) **Vida Capital. Ensaio de biopolítica.** São Paulo: Ed. Iluminuras.

PASSETI, Edson. (2002) **Eco Política: O que pode um corpo?** In **Lins, D. e Gadelha, S. org. Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo.** Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. Pp. 91 – 107.

PENA, Felipe. **A perna coxa da tecnologia - Fantasias totalitárias dos Náufragos da Polissemia na Cibercultura.** Universidade Estácio de Sá - Rio de Janeiro – Brasil. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/> Acesso: Outubro de 2004.

PIMENTEL, César e BRUNO, Fernanda. (2004) **Da verdade interior aos riscos genéticos: biotecnologias, corpo e sujeito na atualidade.** Artigo inédito.

PISSARRA ESTEVES, João. (1993) **Poder e subjectividade.** Universidade Nova de Lisboa. In **Revista de Comunicação e Linguagens, n.º 19, Lisboa, Ed. Cosmos.** Disponível em www.ubista.ubi.pt/~comum/esteves-pissarra-poder-subjectividade.html Acesso: março 2005.

ROSE, Nikolas. (2001) **Inventando nossos eus.** In **Tadeu da Silva, Tomaz. (org.) Nunca fomos humanos (nos rastros do sujeito).** Belo Horizonte: Ed. Autêntica. Pp. 139 – 194.

SALEM, Tania. (1992) **A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo.** In **RBCS N° 18 ano 7.** Pp. 62 – 77.

SANTAELLA, Lucia. (2004) **Corpo e comunicação: sintoma da cultura.** São Paulo: Ed. Paulus.

SIBILIA, Paula. (2003) **O homem pós-orgânico. Corpo, subjectividade e tecnologias digitais.** Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará.

SILVA, Ana Márcia. (2001) **Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade.** Campinas S. P: Autores Associados: Florianópolis: Ed. da UFSC.

TADEU DA SILVA, Tomaz. (2001) **O mito da interioridade em psicologia**. In **Nunca fomos humanos (nos rastros do sujeito)**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. Pp. 113 – 135.

TUCHERMAN, Ieda. (1999) **Breve história dos corpos e seus monstros**. Lisboa: Ed. Passagens.

_____ (2001) **Inventando corpos**. In **Comunicação na cibercultura**. Rio de Janeiro: Ed. Unisino. Pp. 149 – 165.

VAZ, Paulo. (1999) **Corpo e risco**. In **Que corpos é esse?** Rio de Janeiro: Ed. Mauad. Pp. 159 – 175.

VILLAÇA, Nízia. (2004) **Corpos tecnológicos**. In Katz, C.S., Kupermann, D. e Mosé, V. (org.) **Beleza, Feiúra e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa Livraria – Formação Freudiana. Pp. 91 – 100.

VIRILIO, Paul. (1996) **Do super-homem ao homem superexcitado**. In **A Arte do Motor**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade. Pp. 91 – 114.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BAUMAN, Z. (2003) **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zhar.

_____ (2001) **Ser leve e líquido**. In **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. Pp. 7 – 22.

BIRMAN, J. (1991) **Interpretação e representação na Saúde Coletiva PHISYS**. In **Revista de Saúde Coletiva**, vol. I N.º 2. **A representação na Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro. Pp. 7 – 22.

BLANCHOT, M. (1997) **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.

_____ (1987) **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.

CASTEL, R. (1987) **A gestão dos riscos. Da antipsiquiatria à pós-psicanálise.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1996) **Mil Platôs 3. Capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Ed. 34.

DELEUZE, G. e PARNET, C. (1998) **Diálogos.** São Paulo: Ed. Escuta.

FOUCAULT, M. (2002) **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro Departamento das letras e NAU editora.

_____ (1987) **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro. Ed. Forense - Universitária.

_____ (2004) **A ordem do discurso.** São Paulo: Ed. Loyola.

_____ (1999) **Em defesa da sociedade.** São Paulo. Ed. Martins Fonte.

FOUCAULT, M. (2003) **A vida dos homens infames.** In **Michel Foucault. Ditos e escritos IV. Estratégia, poder –saber.** Rio de Janeiro: Ed. Forense- Universitária. Pp. 203 – 222.

_____ (1984) **O que é o Iluminismo. O dossier. Últimas entrevistas.** Rio de Janeiro: Ed. Livraria Taurus.

FRIDMAN, L.C (2000) **Vitalidade ou irrelevância de um debate?** In **Vertigens Pós-Modernas. Configurações Institucionais contemporâneas.** Rio de Janeiro: Relume – Dumará. Pp. 10 – 21.

LATOUR, B. (1994) **Jamais fomos modernos.** São Paulo: Ed. 34.

LE BRETON, D. (2002) **La sociologia del cuerpo.** Buenos Aires. Ed. Nueva Visión.

NAISBITT, John. (1999) **Death, Sex and the body: the new specimen. Art movement.** In **HIGH TECH – HIGH TOUCH. Technology and our search for meaning.** New York: Broadway Books. Pp. 226 – 277.

PAIVA, A. (2000) **Sujeito e Laço Social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault**. Ed. Relume Dumará. Rio de Janeiro; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado.

REIS DE ARAÚJO, H. – org. – (1998) **Tecnociência e cultura. Ensaio sobre o tempo presente**. São Paulo: Ed. Estação Liberdade.

SALEM LEVY, T. (2003) **Para além do complexo de Poder-Saber – O pensamento de Fora em Foucault**. In **A experiência do Fora. Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro. Ed. Conexões. Pp.51 – 89.

SENNETT, R. (1980) **Narcisismo y cultura moderna**. Barcelona: Ed. Kairós.

TADEU DA SILVA, T. (2002) **Pedagogia dos mortos. Os prazeres e os perigos a confusão de fronteiras**. Ed. Autêntica. Belo Horizonte.