

## 4

### **A gente quer saída, para qualquer parte**

A obesidade mórbida, frequentemente, é definida como uma “doença de falta de limite”, “uma compulsão”, “como se fosse um vício”. São por relatos como esses que se busca refletir como se encontra o homem ocidental contemporâneo, em que disposição atual se encontra a experiência subjetiva desse homem. Um homem que está em crise, uma cilada em que caiu por se acreditar dono de si, sem submeter-se a um rei ou um Deus; não só isso, ele está também desiludido com a razão que prometia liberdade, igualdade e fraternidade, sonho embalado por todo o ocidente; e, terceiro ingrediente, atualmente está de posse de uma tecnologia inimaginável que faz recuar seus limites, o impossível passa a ser possível. Fechando esse quadro sombrio: em nome de seu prazer e com uma ética muito individual e flexível, tudo fica permitido. É preciso ainda observar como o sujeito tem feito frente a essa crise, que saídas ele tem encontrado. Perdido, desorientado, o que se vê é que ele tem tentado uma saída para qualquer parte, pergunta sobre sua verdade para a biotecnologia, manipula seu corpo atrás de uma resposta, deprime-se, põe-se à ação compulsiva, entre outras tentativas. Mas quiçá se esteja sendo um pouco pessimistas.

Para essa análise parte-se de um pressuposto ao problematizar a contemporaneidade: o contexto atual não é universal ou necessário, mas absolutamente uma contingência. E para entender as contingências envolvidas, a análise foucaultiana articula três importantes dimensões: arqueológica, genealógica e de subjetivação. A primeira se refere à formação dos saberes, análise das práticas discursivas que formam as problematizações: como um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto tem relação com a verdade, pode ter também uma história? Uma análise arqueológica é uma análise de como os saberes problematizam uma coisa, como a tornam um objeto do pensamento. Problematização “é o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento” (FOUCAULT entrevista para EWALD, 1984/2004, p. 241), e como objeto para os jogos de poder. Essa noção é, conforme o próprio autor, a que atravessa e unifica boa parte de sua obra. Na arqueologia ele busca “fazer a história das relações que o pensamento mantém com a verdade” (FOUCAULT

entrevista para EWALD, 1984/2004, p. 241-42).

Já a genealogia se refere aos sistemas de poder que regulam as práticas, uma análise das relações de poder e tecnologias. Quando falava em poder, Foucault deixou claro que se tratava de um campo de forças cujas relações são móveis, reversíveis e instáveis. Enfatizou também que só é possível exercer poder sobre o outro quando resta a este minimamente uma liberdade. O que significa que, mesmo admitindo-se enquadres extremos de estados de dominação, nas relações de poder há, necessariamente, possibilidade de resistência. E “se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (entrevista para BECKER, FORNET-BETANCOURT; GOMEZ-MÜLLER, 1984/2004, p. 277). A noção de liberdade foi amadurecida na última parte de sua obra e não deixou de causar polêmica, referindo-se não a uma liberdade absoluta, mas a uma abertura de pontos de resistência, de espaços para rever as interdições, rever o que é dado como lei universal e necessária na cultura. As leis são tão importantes para a organização em uma sociedade quanto espaços onde se possa forçar esses limites, espaços outros de invenção e criação.

A relação entre arqueologia e genealogia não é simples: “dediquei-me precisamente a verificar como certas formas de poder, que eram do mesmo tipo, podiam originar saberes extremamente diferentes quanto a seu objeto e a sua estrutura” (entrevista para EWALD, 1984/2004, p. 249). Uma análise foucaultiana busca compreender como práticas discursivas ou não discursivas problematizam uma coisa (tornando-a objeto para o pensamento) e, então, como esse objeto passa a ser apreendido pelos saberes e pelas técnicas de poder. Técnicas estas que originaram diferentes saberes. Daí se percebe tratar-se de uma relação mais complexa que simples, sendo errôneo afirmar que saber leva a poder. Ainda é preciso articular a dimensão de subjetivação: como o sujeito se pôs a pensar o seu ser, se apresentando como podendo e devendo ser pensado, e a partir de uma relação com os jogos de verdade. Assim, para poder pensar os modos de subjetivação, “fui levado a colocar o problema saber/poder, que é para mim não o problema fundamental, mas um instrumento que permite analisar (...) o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade” (FOUCAULT entrevista para BECKER, FORNET-BETANCOURT; GOMEZ-MÜLLER, 1984/2004, p. 274). A subjetivação em Foucault, como, aliás, sua obra de forma geral, contém três importantes dimensões: ética, estética e política. O cuidado de si que trouxe para

uma reflexão é tanto ético e estético quanto político, pois trata-se de fazer de sua vida uma obra de arte e tornar-se um ser mais belo tanto quanto trata-se de cuidar de si para saber relacionar-se com os outros, resumindo: governo de si e governo do outro. Articulação que estava presente na ascese grega, como ele observa, mas que se perdeu na cristã.

E é pensando como práticas de liberdade que retoma o cuidado de si grego, o estóico tanto quanto o cínico<sup>1</sup>. O primeiro tem um movimento mais harmônico, uma ética da ordem e disciplina, pondo a vida para testar a verdade, e pergunta-se se a existência pode ser regulada por princípios verdadeiros, ao passo que os cínicos, em um movimento de ruptura e escândalo, põem a verdade para testar a vida, fazendo desta a manifestação intolerável da primeira, perguntando-se até que ponto tais verdades suportam ser vividas. Ou, diria-se, até que ponto tais verdades se sustentam como verdades, como se o cínico não fosse capaz de crer em uma verdade. Há muito a filosofia, como outras áreas, se ocupa da relação do homem com a verdade, e Foucault trouxe, da história do homem ocidental, dois modos distintos de lidar com ela, mas nem por isso, para ele, modos excludentes. O fato é que era a relação com a verdade e possíveis práticas de liberdade para a contemporaneidade que inquietava Foucault. É em busca de uma verdade, supostamente escondida nas escuras frestas do homem do século XVIII, que este e seu corpo serão abertos, radiografados, observados de perto e a todo momento vigiados, enfim, toda uma tecnologia para desvendá-los, arrancar-lhes sua verdade. A maior parte da obra foucaultiana é atravessada pela preocupação da relação sujeito-verdade, os efeitos do modo como o ser lida com a verdade na sua própria vida, um certo modo de dizer a verdade. Foucault buscou pensar uma prática da verdade que fosse prática de si ética, estética e política.

Fala-se frequentemente no corpo excluído e oprimido pelo capitalismo em prol da necessária força de trabalho, ou no sujeito perdido e deprimido, sob o imperativo de consumir sem parar. Pensar nesses termos não esgota uma análise mais detalhada, a mecânica do poder moderno não é de ordem essencialmente repressiva. É preciso tentar investigar a forma de poder exercido, os jogos de

---

<sup>1</sup> Foucault diferencia práticas de liberação e práticas de liberdade: a liberação é, em estados de dominação, uma primeira etapa necessária, mas de modo algum suficiente, não garante formas práticas de liberdade, uma prática refletida da liberdade. Conferir BECKER; FARNET-BETANCOURT; GÓMEZ-MÜLLER (1984/2004).

verdade envolvidos, de que maneira específica organizou-se certo modo de subjetivação do homem, e como pensar espaços de liberdade. Como já se ressaltou, Foucault busca analisar “as problematizações através das quais o ser se apresenta como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais elas se formam” (1983/2004d, p. 199); como diferentes formas de sujeito se constituem através de certo número de práticas, a partir de algumas regras, estilos, convenções que encontra no seu meio cultural e que lhe são propostas, sugeridas, impostas; práticas de sujeição ou, de modo mais autônomo, práticas de liberdade. Deste modo, “não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito” (entrevista para FONTANA, 1984/2004, p. 291).

É pertinente ressaltar que o problema não é tomar o eu como problematização, mas realizar uma “hermenêutica” do eu, uma busca obstinada de seus desejos, pensamentos, motivações, um escrutínio de seu ser, de sua suposta verdade obscura. Diferentemente das práticas de si dos gregos antigos, que eram práticas de subjetivação da verdade, as práticas cristãs são uma hermenêutica, um descobrir a verdade. Nos gregos tinha-se a intensificação da subjetivação com uma dimensão de ação, ao passo que nos cristãos o cuidado de si torna-se uma renúncia à subjetivação, sendo mesmo um paradoxo. O que a era cristã inaugura é uma problematização moral que descamba no código, na confissão, na obrigação de verdade e, conseqüentemente, na punição. Corbin (2008a) aponta que os sermões tinham forte penetração psicológica, difundiam práticas de exame e atenção às pulsões do corpo, principalmente entre a população feminina, difundiam uma teologia moral com distinções precisas entre o pecado ocasional, o pecado de recaída, o pecado habitual, e o pecado mortal e venial. O jejum, por exemplo, além de favorecer o recolhimento, atestava o domínio dos próprios impulsos. Sente-se até hoje os efeitos dessa conjuntura da confissão da verdade oculta, do pecado.

A preocupação de Foucault é, principalmente, atual, visto que se formou no modelo moderno de humanidade uma ideia normativa do homem, tomada como evidente e universal. E, sobretudo, porque a segunda metade do século XX é um momento importante de abertura e busca por uma ética, o que torna indispensável refletir estas questões. Foi essa a contribuição que buscou dar, especialmente quando recorreu primeiro à época cristã e depois ao modo de subjetivação na Grécia antiga: “Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série

de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu” (entrevista para FONTANA, 1984/2004, p. 290). Desse modo, buscava tomar a problematização da ética grega para, a partir dela, pensar como se pode hoje problematizar sem “abrir mão” da possibilidade de múltiplas subjetivações, questões como o que é possível inventar hoje; de que espaço de liberdade dispõe-se; que mudanças ainda se pode efetuar; como formular uma ética no mundo contemporâneo. Eis que há enganos, observa, pensando que toda a moral se resumia às interdições, e que, uma vez suspensas, teria-se resolvida por si só a questão da ética. No presente momento, diante dessa desilusão, o homem “se formulou novamente o problema de uma ética como forma a ser dada à sua conduta e à sua vida” (entrevista para EWALD, 1984/2004, p. 247). Daí que não há um “retorno” aos gregos, nem estes foram tomados como modelo, o que lhe interessou foram problemas atuais como as drogas ou as prisões.

Para esse pensador, na modernidade o poder exercido sobre o corpo e o sexo, exercido sobre o homem, não tem forma de lei nem efeitos de interdição, no sentido de fixar fronteiras. Longe disso, o poder provoca as diversas formas seguindo-as por linhas de penetração infinitas, um poder que não exclui, “mas inclui no corpo a guisa de modo de especificação dos indivíduos” (FOUCAULT, 2005, p. 47). A burguesia do século XIX, com a necessidade de controlar os corpos, alcança os comportamentos privados pelo gerenciamento das mulheres, das crianças e da sexualidade não-reprodutiva, um gerenciamento de tudo que estava além da sexualidade ordinária: onanismo, doenças venéreas, aberrações sexuais. Marcado pela proliferação dos discursos sobre os sexos e a sexualidade e pelas intervenções médicas nos corpos (devido aos avanços científicos), o século XX é fruto direto desse modo de gerenciamento que ao invés de tolher, impedir, excluir, ele estimula, instiga cada vez mais, daí a proliferação sobre o sexo e o corpo.

O beijo na boca, observa Sohn (2008), que em 1881 era crime de atentado ao pudor, na década de 1920 já era a expressão obrigatória da paixão amorosa; o flerte constitui desde meados do século XX a cultura jovem, e a masturbação, em três décadas, passa da categoria de vício perigoso<sup>2</sup> a um hábito de adolescente sem

---

<sup>2</sup> Não que as classes populares tivessem realmente levado muito a sério as ameaças quanto a esse assunto, mesmo assim bastava dar uma passada no museu de cera do doutor Bertrand dedicado às

graves consequências, que deve ser naturalizado para que a criança não sinta demasiada vergonha e culpa. Falar, e mesmo publicamente, de sexualidade, de desentendimento sexual, do seu corpo e da masturbação, de posições sexuais, e outros, é a partir de agora não só lícito como incentivado; também se propõe a todos um novo objetivo, o orgasmo, que agora é condição de boa saúde e de equilíbrio mental, ter orgasmo se tornará, gradativamente, obrigatório. Assim se segue com relação à sexualidade oral, anal e demais particularidades. Partes do corpo ou os gestos não são mais representantes visíveis de um interior que é sinônimo de impudor, como a boca que na Idade Média deveria estar fechada para não revelar esse interior somente delatado a seu confessor, ou as partes de cima como as nobres em detrimento das de baixo. Com um interior sem o peso do pecado e vindo à tona, o corpo deixa de ter esse “mapeamento” e passa a ter um investimento massivo (VIGARELLO, 2006). Como se observa, no começo do século XX a mulher, inclusive a brasileira, recebe conselhos para ouvir o próprio corpo, conhecendo a si de modo prazeroso. Mudam os critérios de apreciação, “a moral já não se põe a proibir gestos durante muito tempo considerados como a ‘última obscenidade’. Eles são de ora em diante avaliados em conformidade com o prazer, a dor ou a repugnância física” (SOHN, 2008, p. 135). Incluindo os muitos programas, radiofônicos ou televisivos, que exploram desde essa época esse filão (SOHN, 2008). Conselhos e incentivos são vários, põe-se as pessoas a falar de seus prazeres, sua sexualidade, seu comportamento, sua intimidade, seu corpo.

A provocação das sexualidades múltiplas (da criança, do invertido, do fetichista, da relação médico-paciente, pedagogo-aluno, a do lar, da escola e da prisão, para citar alguns exemplos) é, então, efeito de certo tipo de poder nos corpos e seus prazeres, é um “efeito-instrumento” (FOUCAULT, 2005, p. 48), pois também agencia uma majoração do poder, já que cada uma dessas sexualidades regionais origina um novo campo de intervenção específico. Outro caso curioso desse poder mais sutil e refinado que não proíbe nem interdita, mas provoca as diversas formas, é o advento das férias remuneradas. Como foi citado, por um lado isso levou à afirmação de um individualismo que se estende em escala populacional — um tempo para si mesmo que leva a uma posse de si

---

monstruosidades causadas pela masturbação.

mesmo — mas também fazia parte de uma renovação do trabalho sobre si mesmo, fato acompanhado de perto, agenciado pela classe dominante que surgia: o corpo bronzeado e livre, a posse de si, o individualismo, fazem parte do “corpo” da burguesia, um “corpo” de classe, como se verá. Importante para nós, seja com a sexualidade seja com o caso das férias remuneradas, é que não se trata de um poder que opõe barreiras, mas que se infiltra e se fortalece organizando lugares de máxima saturação, poder que produz e fixa. São múltiplos os dispositivos de poder que, entre outras, solicita, instala, isola, intensifica; as relações de poder se multiplicam, medem o corpo, penetram nas condutas.

O indivíduo medieval era autenticado pela referência aos outros, pela manifestação de seu vínculo (família, lealdade, proteção), enquanto o indivíduo moderno é autenticado pelo discurso de verdade que é capaz/obrigado a proferir sobre si mesmo: “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 2005, p. 58). Tal confissão caracteriza-se por uma disseminação dos procedimentos, extorsão múltipla e insistente, localização variada de sua coerção, e extensão do seu domínio. E é tal essa disseminação, essa multiplicidade que já “não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage” (FOUCAULT, 2005, p. 59). A sociedade burguesa instaura um imenso aparelho para produzir a verdade. Descortina-se então o prazer específico da produção do discurso verdadeiro sobre o prazer, “o prazer da verdade do prazer” (FOUCAULT, 2005, p. 69), prazer de sabê-la, exibi-la, descobri-la, capturar os outros através dela. Na íntima relação poder-prazer, o primeiro cerca e difunde o segundo e este reforça o primeiro: de um lado o prazer em exercer um poder que questiona e fiscaliza, ou prazer em ter que escapar a esse poder, enganá-lo; no outro lado, um poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue, tanto quanto um poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir (FOUCAULT, 2005). Assim, começa a formar-se toda a ciência do sujeito tal como se conhece, e que gravita em torno da questão do sexo e do corpo em geral. Ciência amparada por dispositivos que: induzem prazeres, multiplicam discursos, produzem saber e geram poderes (2005, p. 71).

A sexualidade, elaboração final deste próprio dispositivo de poder, torna-se onipresente. Não tanto como pecado original, mas como natureza singular do homem. Encravada nos corpos, introduzida nas condutas, torna-se princípio de classificação e de inteligibilidade. O homem moderno é um ser sexual. Na análise

crítica foucaultiana essa sexualidade é:

um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder (2005, p. 98); Um dispositivo histórico [...] à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (2005, p. 100); o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa (2005, p. 120); ponto imaginário [...] que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade [...], à totalidade de seu corpo [...], à sua identidade [...] (2005, p. 145).

Trata-se, pois, do que o autor denominou de dispositivo de sexualidade, no qual se estrutura a modernidade e com o qual se pode fazer um contraponto ao anterior, mas não desaparecido de todo, dispositivo de aliança. Contraponto, dir-se-ia, didático, pois na intrincada relação entre ambos o da sexualidade nasce apoiando-se em uma técnica de poder centrada na aliança. Já no século XVIII é ele, o da sexualidade, que vai sustentar os velhos sistemas de aliança, dar corpo e vida às velhas regras de aliança, saturando-as de desejo.

O dispositivo de aliança, típico da nobreza, é caracterizado: por um sistema de regras (permitido/proibido); pelo objetivo de produzir a trama de relações e manter a lei; pelo vínculo entre parceiros com *status* definido; pela articulação com a economia no papel de transmissão ou circulação das riquezas; e tem como momento decisivo a reprodução, buscando manter a homeostase do corpo social (daí seu vínculo com o direito). Já o dispositivo de sexualidade tem técnicas de poder móveis, polimorfos e conjunturais; engendra uma extensão permanente dos domínios e formas de controle, tem como pertinente as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões; tem articulações numerosas e sutis com a economia, sendo uma das principais o corpo que produz e consome; e prima não por uma homeostase, mas por proliferar, anexar, inventar, buscando penetrar nos corpos detalhadamente e controlar as populações globalmente. No século XVI a tecnologia da “carne” aplicava, à carne, uma armação jurídica, uma lei de interdição, e dois séculos mais tarde o aparato técnico que se formava realiza a produção da sexualidade com técnicas médicas (FOUCAULT, 2005, p. 101, 104).

Avançando um pouco nos desdobramentos é possível ver esses dispositivos

no deslocamento dos limites entre o público e o privado e a substituição deste último pelo íntimo. A antiga conceituação do privado era unida a do público, o privado tornava-se público apenas por transgressão escandalosa ou por disposições jurídicas estudadas e negociadas, característico do dispositivo de aliança, “quando o privado começa a ser pensado sob a categoria do íntimo, perde suas fronteiras” (MICHAUD, 2008, p. 557). Agora, esse íntimo ou se esconde (caso se queira, quando se consegue) ou se exhibe, e quando se exhibe é de um espetáculo que se trata, espetáculo encurralado pelos meios de visão onipresentes e onipotentes. No final do século XX a estética triunfa, o belo assume a regência, e ao mesmo tempo a intimidade se exhibe até com uma tranquila despreocupação. Assim, em 1987 o artista norte-americano Jeff Koons expõe, em *Made em Heaven*, uma série de painéis fotográficos e esculturas que o mostram com sua mulher, a ex-estrela do cinema pornô italiano e ativista política, Cicciolina, fazendo sexo. No paraíso que ele escolheu para cenário, “a pornografia ganha um caráter tanto estético como sentimental e obsceno” (MICHAUD, 2008, p. 558).

Ao acompanhar Foucault chega-se em quatro temas gerais da experiência humana: relação com o corpo, com o outro sexo, com o próprio sexo e com a verdade, uma “quadritêmica” que se encontra desde os gregos, passando pela “carne” cristã, até a modernidade (1983/2004d, p. 208). É certo, todavia, que não foram problematizados do mesmo modo, sob os mesmos jogos de saber e poder. E são justamente as condições nas quais o homem problematiza o que ele é, o que faz e o mundo em que vive. Quanto à família burguesa, Foucault vai assinalar que ela articula-se intimamente com o corpo e seus prazeres, valorizados como objeto de saber e elementos nas relações de poder;

Longe de acreditar ser de seu dever amputar o corpo de um sexo inútil, desgastante e perigoso, já que não estava voltado exclusivamente para a reprodução, pode-se dizer ao contrário, que a classe que se tornava hegemônica no século XVIII se atribuiu um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos (...) e isso outorgando-se, entre outros meios, uma tecnologia do sexo. (...) A ele (o sexo) identificou ou pelo menos submeteu seu próprio corpo, emprestando-lhe (ao sexo) um poder misterioso e indefinido sobre ele (corpo). (...) Não imaginemos a burguesia se castrando, simbolicamente, para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e usá-lo a seu bel-prazer. Deve-se, ao contrário, vê-la, a partir da metade do século XVIII, empenhada em se atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo de ‘classe’ com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: autosexualização do seu próprio corpo... (FOUCAULT, 2005, p. 117).

Assim, enquanto a nobreza afirmava seu corpo pelo sangue, pela

ascendência e pelas alianças, a burguesia o fará pela descendência. Ao sangue azul a burguesia opôs sexo sadio e organismo saudável. Mais tarde a tecnologia da família burguesa é estendida às classes pobres, com as devidas mudanças e criação de aparatos, com fins de sujeição (FOUCAULT, 2005, p. 120). Tratava-se não de um valor mercantil da força de trabalho, “e sim pelo que podia representar política, econômica e, também, historicamente, para o presente e para o futuro da burguesia, a ‘cultura’ de seu próprio corpo” (FOUCAULT, 2005, p. 118). Tratava-se de deslocamentos sucessivos e transposições para “efeitos de classe específicos”, a classe burguesa (FOUCAULT, 2005, p. 120).

Então, faz-se outra operação. Num primeiro momento a burguesia atribui-se um corpo em oposição ao sangue nobre, a diferença sexual se dá pela qualidade “sexual” do corpo. Num segundo momento, fim do século XIX, por ocasião da extensão de sua tecnologia à classe pobre, extensão autoritária, a burguesia redefine a especificidade de sua sexualidade, a diferença passa a ser feita pela maneira e grau com que se impõe o agenciamento coercitivo. A burguesia compensa a generalização do dispositivo com uma análise diferencial do jogo das coerções, de acordo com a classe social. Enquanto à burguesia é permitido pôr em discurso o desejo incestuoso, a classe pobre é alvo de um estreito esquadramento administrativo e judiciário, no campo e em certos meios urbanos (FOUCAULT, 2005).

Quando se tenta trazer o interior obscuro do corpo à luz, quando, no século XVIII, se inverte o princípio da masmorra e a luz e o olhar de um vigia captam melhor do que o escuro, que mais protegia, delineia-se uma ideia exemplar: o *panopticon*. O filósofo e legislador inglês Jeremy Bentham colocou em prática um modo de distribuir os corpos seja na prisão, na escola, no exército, nos hospitais, nos manicômios, nas fábricas. Um modelo similar de visibilidade dos corpos, muito antes de Bentham, existia na escola militar de Paris, e foi seu irmão que, visitando o local, falou-lhe do *panopticon*. O que Bentham idealizou foi o que os médicos, penalistas, industriais, educadores procuravam, a saber, uma tecnologia de poder própria para resolver os problemas de vigilância, tratava-se de um edifício em forma de anel, em cujo centro havia uma torre. O edifício dividia-se em pequenas celas, onde estaria a criança aprendendo, o operário, o padre em recolhimento, o doente se curando, o prisioneiro, o louco; e na torre havia o(s) vigilante(s), que observava através de uma espécie de persiana ou postigo, de

modo a ver mas não ser visto. A pessoa da pequena cela nunca tinha certeza se naquele exato momento estava sendo observada: “funcionamento em que o poder poderá se exercer pelo simples fato de que as coisas serão sabidas e de as pessoas serão vistas por um tipo de olhar imediato, coletivo e anônimo... um poder exercendo-se por transparência” (FOUCAULT, 2002, p. 216), transparência de cada canto escuro do homem moderno. Sabe-se bem onde a ideia do homem observado o tempo todo chega, não só em uma vigilância constante e anônima quanto em um sujeito que se torna, não só suspeito a priori, como, também ele, cada vez mais anônimo, apenas uma silhueta no vídeo da câmera de vigilância da rua (MICHAUD, 2008).

Em um sistema como o *panopticon* o custo é relativamente baixo, inclusive o custo político, sem uma violência extensiva diminuem as revoltas. Os mecanismos de poder da monarquia, mesmo uma desenvolvida, tinham muitas brechas, era um sistema lacunar, aleatório, global, focando pouco nos detalhes e praticando o método do exemplo, ou seja, a justiça prendia uma proporção irrisória e lhe aplicava penalidades descomedidas para servir de exemplo ao todo, a punição tinha que ser espetacular para que todos tivessem medo, era pela violência do poder que se buscava funções de continuidade. A intervenção era descontínua — permitindo nos intervalos o desenvolvimento das desobediências e resistências — e a violência grande — aumentando o risco de revoltas. O poder tinha pouca capacidade de resolução sem ter como fazer uma análise individualizante e exaustiva do corpo social, como nos diz Foucault (1974/1975/2001). Com as mudanças econômicas do século XVIII, é preciso fazer circular os efeitos do poder, “por canais cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos. Que o poder, mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir, seja tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só” (FOUCAULT, 2002, p. 214). Teóricos do século XIX dirão que o poder monárquico era muito oneroso e com poucos resultados, muita violência com pouco valor de exemplo, sendo-se obrigado a multiplicar a violência o que levava às revoltas, e assim por diante.

O olhar do *panopticon*, por sua vez, dá pouca despesa, sem falar que, cada um sentido-se observado continuamente, passa a ser seu próprio vigia. Com o poder moderno se queria não apenas impedir que a pessoa cometesse o mal, mas quase impedir que desejasse cometê-lo, e sequer pensar nele. A escolha da palavra

*panopticon* por Bentham, como observa Foucault (2002), não é ao acaso, ela designa um princípio de conjunto, pois nessa nova tecnologia o poder não era, de modo algum, encarnado por uma pessoa, com direito de nascença de exercer o poder, de ser o poder. Não era uma pessoa isolada exercendo poder sobre os demais, a máquina moderna circunscreve a todos, quem exerce e quem se submete, é uma característica da sociedade que se instaura a partir do século XVIII (FOUCAULT, 2002). O poder é uma maquinaria de que ninguém é titular, ninguém ocupa o mesmo lugar, alguns são preponderantes e garantem um efeito de supremacia, uma dominação de classe e não um domínio individual, é o lugar que é determinante e não a natureza da pessoa. A burguesia compreendeu que apenas uma nova legislação não seria suficiente para garantir sua hegemonia, tinha que inventar uma nova tecnologia que assegurasse os efeitos do poder por todo o corpo social, em cada pequeno pedaço dele, e um poder contínuo, sem lacunas; “e foi assim que a burguesia fez não somente uma revolução política; ela soube instaurar uma hegemonia que nunca mais perdeu” (FOUCAULT, 2002, p. 218).

Há, portanto, todo um importante dispositivo, uma grande tecnologia no século XVIII e XIX, o bio-poder. Diferente do poder nobre — poder soberano que era um confisco, um poder de apreensão (de coisas, corpos, vidas) — o poder burguês é um poder sobre a vida, com a tarefa de gerir a vida, produzir, administrar, ordenar forças. O bio-poder começou a organizar-se desde o século XVII, com duas vertentes de desenvolvimento altamente interligadas a anátomo-política dos corpos, que se concentra nas técnicas disciplinares do corpo, em uma espécie de “microfísica” sobre o corpo, sendo este o corpo máquina. Refere-se a: adestramentos, ampliação de aptidões, integração de sistemas de controle eficaz e econômico. É onde se pode situar instituições, como o exército ou a escola (FOUCAULT, 2005, p. 131). A segunda vertente é a bio-política das populações, que se concentra nos procedimentos reguladores da população, do corpo-espécie. Refere-se a: processos biológicos, taxas de nascimentos e mortes, nível de saúde, estimativa de recursos por habitante, demografia (FOUCAULT, 2005, p. 136-137).

De um lado a vida do corpo e a “disciplina”, do outro a vida da espécie e a “regulação”. Assim, a tecnologia corresponderia a táticas diversas que combinam a disciplina do corpo (visando efeitos de disciplina) ou a medicalização minuciosa

de seus corpos, com a regulação das populações. Todavia, “não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente” (FOUCAULT, 2005, p. 134). A fome, por exemplo, assola em um mundo de incomensuráveis avanços técnicos e os riscos biológicos são mais graves que antes da microbiologia. Trata-se não só de controle, mas que os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e saber, nas palavras do autor, que “a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas” (FOUCAULT, 2005, p. 134).

No decorrer do século XVII, o corpo do monarca não era uma metáfora, a presença física do rei era necessária para o funcionamento da monarquia. No entanto, no século XIX o corpo da sociedade se torna o novo princípio, um corpo que será preciso proteger e cuidar, não com os rituais destinados ao corpo do monarca e, sim, com um modo quase médico: receitas, terapêuticas, eliminação dos doentes, controle dos contagiosos, exclusão dos delinquentes; “a eliminação pelo suplício é, assim, substituída por métodos de assepsia: a criminologia, a eugenia, a exclusão dos ‘degenerados’” (FOUCAULT, 2002, p. 145). Esse corpo social moderno surge a partir da materialização do poder exercido sobre o corpo próprio de cada indivíduo, não tem nada a ver com uma universalização das vontades. Foucault (2002) ainda alerta que até começo do século XX, ainda se acreditava que o investimento no corpo necessário à sociedade capitalista tinha de ser um poder denso, rígido, constante, meticuloso, por isso encontra-se terríveis regimes disciplinares nas escolas, nos hospitais, nas oficinas, nas famílias. Só depois se percebe com clareza que esse poder tão rígido não é tão indispensável, as sociedades industriais floresceriam em um poder muito mais tênue sobre o corpo. Se esse poder é forte é porque não se dá por censura e impedimento, é forte devido a seus efeitos positivos no nível do desejo e também do saber. Esse poder produz saber, só foi possível um saber sobre o corpo, acrescenta Foucault (2002), devido ao conjunto de disciplinas militares e escolares, um saber fisiológico e orgânico devido a um poder sobre o corpo.

Certamente, houve resistência desde sempre. Michelle Perrot (1995) dá alguns exemplos, como a repugnância dos trabalhadores em morar nas vilas para operários, por um bom tempo as cidades operárias foram um fracasso; a repartição do tempo, a fábrica com seus horários enfrentaram uma resistência passiva por parte dos operários no ato de simplesmente faltar ao trabalho; outro exemplo é a

vigilância e esquadramento que se desenvolveu primeiro nos setores que utilizavam mulheres e crianças, historicamente habituados a obedecer, enquanto em setores como a metalurgia encontrou forte resistência, o patronato não consegue instalar seu sistema de vigilância durante a primeira metade do século XIX, eles têm de se relacionar com a equipe de operários através de seu chefe, geralmente um operário mais antigo e experiente ou mais qualificado, essa resistência só se ameniza quando o patronato mecaniza esses setores.

Foucault situa, ainda, três grandes consequências do bio-poder: duas citadas acima — a sujeição anátomo-política e a regulação bio-política — e, por fim, uma sociedade normalizadora. Entra-se, então, em uma fase de regressão jurídica, de uma atuação, cada vez maior, da norma às expensas do sistema jurídico da lei. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2005, p. 135). Assim o século XVII foi o do permitido *versus* proibido e o século XIX o do bio-poder, com um sujeito pleno (da burguesia), mas autenticado pelo discurso de verdade que profere sobre sua sexualidade e seu corpo; ou como nos diz Ehrenberg (1998), um sujeito de conflito, porém um conflito organizador. Na segunda metade do século XX, o sujeito moderno encontra-se em crise, perdendo suas referências, inclusive o conflito que o organizava. O sujeito adentra na modernidade tardia perdido, e, para Ehrenberg (1998), doente.

Dessa forma, o que Foucault objetivou com sua investigação foi “mostrar de que modo se articulam dispositivos de poder diretamente ao corpo a corpo, a funções, a processos fisiológicos, sensações, prazeres” (2005, p. 142), pensar o corpo e o modo de subjetivação contemporâneos, como o poder organizou suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres (FOUCAULT, 2005).

Falando de disciplina e de corpo máquina, um exemplo que vale retomar é o esporte nas primeiras décadas do século XX, já sob efeito de toda uma pedagogia do final do século XVIII, portanto regulação da população, além de uma “microfísica” sobre o corpo, cada um vigiará sua própria *performance*. O esporte queria promover a competição e ao mesmo tempo o respeito ao outro, auto-afirmação e solidariedade universal, e as pessoas estavam convencidas de conciliarem elementos como o declínio da religião, a força do coletivo, o triunfo do indivíduo. De início buscava uma eficácia medindo o corpo a partir de uma

tabela numérica, depois eficácia de cada movimento, e por fim dizia respeito à *performance* do indivíduo. O treino ganha ares de verdadeira ideologia, treinar já era alcançar o até então inalcançável, o objetivo do treino era permitir ao corpo esforços impossíveis normalmente, “projeto imenso, que instala mais que nunca a *performance* como um índice de aperfeiçoamento” (VIGARELLO, 2008b). Parece um processo que se retroalimenta: se com o treino e a vontade de treinar o impossível era alcançado, instala-se no coração a obrigação da vontade de treinar cada vez mais, buscando *performances* máximas, recordes a serem batidos. Não ter essa vontade inquestionável de buscar tais desempenhos, de buscar a perfeição, o sucesso, era quase como uma negação da condição humana. Isso tudo converge com uma sociedade cada vez mais competitiva, e segue uma linha que dará em uma literatura com tons psicológicos que no início promete auto-confiança, como tornar-se mais forte, como abrir seu próprio caminho, ter sucesso, e logo depois aventura-se no terreno das técnicas mentais para obter tais resultados;

Todas essas psicologias práticas inventam uma nova arte de pôr à prova a vontade interior, mesmo que elementar, discreta se não marginal. Elas difundem também uma nova representação do corpo, mais refinada, mais interiorizada, centrada na mentalização: “escutar” as sensações para melhor poder controlá-las, imaginar as formas físicas para melhor adquiri-las. (VIGARELLO, 2008b, p. 221).

Essa nova representação do corpo, um corpo “psicologizado”, pauta um trabalho sobre o íntimo de cada um, mas que se tornará uma prática de massa, uma aventura disponível a todos. Não tarda ao treino beirar o risco, brincar com o limite e com o ilícito. A presença quase escancarada do doping no esporte traduz uma prática que pretende estabelecer o “desvio” como coisa normal (VIGARELLO, 2008b, p. 248). O indivíduo racional, soberano e autônomo da modernidade recorre ao doping para alcançar as *performances* almejadas: treinar é dar a si mesmo os meios que “naturalmente” não se impõe, seja de modo lícito ou não. Há uma convicção compartilhada de poder agir indefinidamente sobre seu corpo, explorar limites, aumentar sem fim o registro das emoções, de poder até mesmo escapar de seu enraizamento físico, inventando para si um organismo de possibilidades ainda imprevisíveis, como o velocista da África do Sul, Oscar Pistorius, que causou polêmica por querer disputar a Olimpíada com suas duas pernas mecânicas, suspeitava-se de que as próteses lhe dariam uma vantagem sobre os corredores com as pernas normais. Novas façanhas, novas experiências a

partir do corpo que permitem ao homem buscar seu potencial próprio e estender o território de si mesmo, o fascínio pela não-limitação é inerente à sociedade contemporânea. Ideias, valores, representações se remanejam combinadas com o advento de uma tecnologia ímpar; o homem contemporâneo vive isso, no esporte como nos outros setores de sua vida. Estabelece-se, enfim, um jogo com o corpo em um mundo que se desarticula, “fascínio do extremo com suas impressões multiplicadas, essa busca incessante totalmente física agora cultura das multidões” (VIGARELLO, 2008b, p. 250).

Um caso clássico de bio-política das populações, utilizando o corpo e o sexo, é o desenvolvimento do programa eugenista, na Europa e América, do fim do século XIX até os anos 1940. O termo aparece em 1883 em decorrência do medo da degenerescência da raça; Francis Galton foi seu fundador e um discípulo seu resume numa fórmula brutal: um programa para livrar-se dos indesejáveis e multiplicar os desejáveis. Era um programa médico e político, e com ele se reinventa uma teratologia; tomando o corpo como referência nascerão novos monstros, multiplicar-se-ão: “o quadro das anomalias e das perdas corporais retoma, inconscientemente, as categorias antigas das monstruosidades ‘por excesso’ ou ‘por falta’” (COURTINE, 2008b, p. 308). O programa visava tanto estimular a seleção e criação de elementos racialmente sadios quanto combater o envenenamento do sangue pela segregação sexual e esterilização em massa. Para tanto as pesquisas médicas e genéticas eram abundantes. Assim, quando a família Ovitz, composta por sete irmãos que sofriam de nanismo, depois de uma turnê musical pela Europa, é capturada e enviada para o campo de concentração de Auschwitz. O Dr. Mengele, prevenido sobre os novos prisioneiros, vai ao encontro deles e, conforme testemunhos unânimes, exclama que dessa vez teria trabalho para vinte anos (COURTINE, 2008b). Auschwitz era o maior laboratório de genética do mundo, todos os dias abastecido com cobaias humanas e dirigido pelo Dr. Mengele, obcecado pela hereditariedade e transmissão de deformidades corporais, laboratório para uso bio-político de regulação das populações. E, como se observou acima, não se tratava de mero controle, simplesmente opressão, mas de considerar os processos da vida nos procedimentos de poder e saber (Foucault, 2005).

O alvorecer do século XX, para Barbedette (1982/2004), vive um mundo empobrecido pelas instituições, com uma organização social que limita a

possibilidade de relações variadas, o que é mais fácil de administrar e controlar que um mundo relacional rico e variado. Então, fazer uma resistência, como espaço de liberdade, é possível com o corpo e os prazeres, mas não com a sexualidade, já que esta é construção do próprio mecanismo de poder. Deve-se lutar, continua Barbedette (1982/2004), por uma cultura no “sentido amplo”, ou seja, que possibilite a invenção e expressão de diferentes modos de subjetivação, diferentes “modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de trocas entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem se sobreponham às formas culturais gerais.” (BARBEDETTE, 1982/2004, p. 122).

Villaça (2007) observa que na época da industrialização as oposições eram claras e mais radicais, organizadas em torno da lógica do trabalho, nos partidos, nos sindicatos e nas fábricas, ao passo que agora, em nossa sociedade contemporânea, as questões sociais se disseminam e aumentam: os desempregados, as ocupações alternativas, e o trânsito entre o campo da inclusão e o da exclusão. O grande exemplo é o movimento “funk” principalmente na cidade do Rio de Janeiro, que já foi associado às brigas violentas entre grupos, além do tráfico, das drogas e da indústria pornô, atualmente ele sai das favelas e periferias ditando moda entre a classe média e alta. Tomado hoje como manifestação cultural, esse movimento abriu novas possibilidades para o jovem pobre da favela, possibilidades

fora do paradigma hegemônico ligado à etnia, à classe social e padrões de beleza da elite (...) o ‘funk’ questiona os tabus da sociedade e foi o responsável por transformar a vida de seus representantes... São milhares de jovens que estão reinventando seus papéis, tornando-se visíveis dentro e fora da comunidade. (VILLAÇA, 2007, p. 07).

Acredita-se indiscutivelmente que a análise foucaultiana nos alcança hoje na crise em que se vive e tenta superar. O tempo contemporâneo é marcado por uma ênfase no presente, o prazer e o gozo não estão mais prometidos para o amanhã, devem ser conquistados agora, o sentido da ação humana não está mais em uma meta distante e ideal. É também próprio da contemporaneidade que os corpos sejam um *locus* primordial de investimento e sua aparência um capital precioso e uma moeda de troca de grande valor (VILHENA; NOVAES, 2009). Isso somado a uma pulverização nas referências, um sincretismo religioso, e ainda um grande

valor à dimensão da imagem, do visual.

Para Ehrenberg (1998) vive-se uma mudança no modo de subjetivação cujo resultado ainda não se pode prever. A contrapartida desse sujeito que busca seu gozo “aqui e agora” é um sujeito perdido, deprimido, compulsivo, sofrendo as consequências de uma “desconflitualização” (EHRENBURG, 1998, p. 232). Nos séculos XVIII e XIX se tinha o sujeito pleno e racional cujo oposto era o louco e já no fim do século XIX, via-se um sujeito de conflito, dividido e caracterizado pela culpa, cujo oposto era o neurótico, culminando na “crise crônica da identidade” (EHRENBURG, 1998, p. 52, 238) que marca o século XX. Todavia, atualmente não se lida com o sujeito pleno e racional nem com o sujeito dividido e, sim, com o “indivíduo emancipado” (EHRENBURG, 1998, p. 52, 238), cujo avesso é o deprimido e o dependente. Emancipado, porém marcado pela insuficiência.

Quando o século XX se abria para nós, Freud (1916/1917/1996, p. 292) colocava o sujeito no centro das discussões, mas um sujeito dividido que é onde não se sabe, e determinado por um desejo desconhecido. Cada vez mais, observam Medeiros e Vilhena (2006), o sujeito se reconhece menos no cogito cartesiano, no modelo moderno de homem racional e centrado. Um século depois lidava-se com a onipresença da mídia, uma avalanche de imagens, silhuetas, da vida real ou não, “que termina por asfixiar o próprio registro do Imaginário” (MEDEIROS; VILHENA, 2006, p. 160). Ao invés de criar e interpretar o sujeito tem apenas que escolher o que já foi montado, desenhado, colorido, editado, interpretado. Não só isso, há uma inundação de imagens de *reality shows*, ou de câmeras de segurança, vídeos caseiros com circulação pública e ilimitada, e se apresentadas *on line* melhor ainda, enfim, imagens que dão “à narrativa midiática um *status* de Verdade. Assim, a mídia se candidata ao lugar deixado vago pelo Mito, pela Religião e pela Ciência. Entretanto, o lugar da Verdade não é fácil: não há *efeito especial* que o sustente” (MEDEIROS; VILHENA, 2006, p. 160). Em programas de *reality shows*, ressaltam os autores, o cenário é transformado em um verdadeiro *panopticon* de Bentham, podendo ser observado a qualquer momento e sem saber por quem, as pessoas sacrificam suas intimidades oferecendo-as a esse “deus-verdade” cultuado pela mídia: “são as paixões do homem que a banalização da mídia pretende devorar” (MEDEIROS; VILHENA, 2006, p. 161), um devorador voraz e insaciável.

Assim sendo, se no auge da modernidade a luta era pela liberdade, posteriormente o mote é a iniciativa própria, o agir. Isso acarretou, em um nível individual, um sentimento de insuficiência que levou à depressão ou à compulsão, as duas faces do Janus contemporâneo, pontua Ehrenberg (1998). O indivíduo que está liberto, porém angustiado e curvado sob o peso dessa soberania, acuado ante uma liberdade ímpar e tantas exigências a agir. Mas acuado, também, por estar despossuído de referências para uma ordenação subjetiva. O homem não se reconhece mais no cogito cartesiano e não colocou nada ainda no lugar, assim, “transitamos entre imagens e objetos, e como estéticas e mercadorias procuramos nos subjetivar” (MEDEIROS; VILHENA, 2006, p. 161).

Seguindo a análise foucaultiana do “dispositivo de sexualidade”, Ehrenberg (1998) observa que enquanto os séculos XVI e XVII foram do permitido *versus* proibido (com um sujeito obrigado a renunciar a si, sujeito de obediência que funciona nos termos do direito) o XX é o do possível *versus* impossível, com um indivíduo que deve ser auto-suficiente e de iniciativa, funcionando nos termos da capacidade. Deste modo, ele frisa que o homem está passando por um processo de “desconflitualização” (1998, p. 232). O conflito o estruturava em dois níveis: no social, oferecia-se uma cena ao conflito lhe dando seu sentido com as linhas de confrontos e acordos entre os atores sociais e, assim, possibilitava-se uma unidade à sociedade sem ser preciso recorrer a um terceiro, um soberano que decidiria por todos como no período medieval; no nível individual estruturava-se uma relação de si para consigo mesmo em que os elementos estariam em conflito e, por isso, em relação. Tratava-se na modernidade de um conflito organizador da unidade social e individual, diferente do que virá depois quando isso começa a desarticular-se abrindo uma nova dinâmica do espaço social, cujo acento não é mais os interesses contraditórios a serem conciliados, não é mais resolver conflitos, mas fabricar autonomia (EHRENBERG, 1998, p. 242). Ou talvez saber o que fazer com a autonomia conquistada.

Viu-se o início dessa individualização na segunda metade do século XVIII, por exemplo, na valorização de uma beleza individual. No século seguinte, a beleza já é a revelação de si mesmo, o indivíduo abre-se sobre si próprio, inventa a si próprio. Assim, da obediência chega-se à ação, da disciplina à autonomia. A combinação de um foco na iniciativa pessoal, de uma liberação inédita dos costumes bem como de uma liberação psíquica (nada de culpa ou conflitos), e de

uma multiplicação de referências levou à produção de uma individualidade que age por ela mesma e se modifica apoiada apenas em seus próprios recursos internos. Todavia, diante da indeterminação e múltiplas referências, o homem mostra-se menos dividido do que esvaziado. Parece que, diante dessa multiplicidade de possibilidades, que não é necessariamente algo ruim, o indivíduo, inarticulado e vazio que está, não consegue ou não sabe escolher. A emancipação e uma coação a agir levaram ao aumento de certa responsabilidade individual e da consciência de ser somente si. Liberado do Deus medieval, abandonada a moral moderna e desiludido com o racionalismo, o que resta ao homem além dele mesmo? Tendo que agir por si mesmo a todo momento e se modificar apoiado em suas próprias molas internas, sem as tradicionais referências impostas de fora que lhe davam um norte, é chamado a responsabilizar-se pelo que é, por suas capacidades ou incapacidades. Ehrenberg pontua que “produzindo individualidade espera-se produzir simultaneamente a sociedade” (1998, p. 241, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Outro ponto a ser levado em conta é impulso ao consumo ilimitado. Observou-se que se transita entre imagens e objetos, mas o que faz o indivíduo consumir sem parar aquilo que não precisa? Investigando essa questão, Medeiros e Vilhena (2006) trabalham a ideia de que a estética é parte da sobrevivência do sistema capitalista dos dias atuais; só resta ao indivíduo sua aparência, não é mais sua força-de-trabalho mas sua estética que cria sua mais-valia, em outras palavras, a indústria da estética está tomando o lugar da indústria bélica como forte motor econômico. Essa ideia, ressalta-se, fala do mesmo fenômeno que a exploração econômica da erotização de que falou Foucault (2002), uma contra-resposta do poder à revolta do corpo, mas do qual voltar-se-á a falar.

Outro ponto a considerar é o desejo do homem de ter o falo. Tratar-se-á melhor desse conceito, por hora entende-se como um objeto único que completaria o homem na parte em que lhe falta algo, deixando-o poderoso, em posição privilegiada com relação aos demais que ainda não conseguiram esse falo. Os autores observam que o primeiro termo, “ter”, permanece invariável e o segundo, “falo”, pode ser representado por uma série de objetos, produtos, bens e serviços; observam ainda que é a interdição relativa que torna as coisas fálicas.

---

<sup>3</sup> En produisant de l'individualité, on espère produire simultanément de la société.

Bom, a multiplicidade de objetos disponíveis consubstancia o desejo de ter, o delírio de ser alguém que não é castrado, que não está em falta (MEDEIROS; VILHENA, 2006). Por outro lado, a enorme multiplicidade, a troca excessiva entre os objetos aponta para uma não interdição, não se está sob o primado do permitido/proibido mas do possível/impossível, e, devido à tecnologia, muita coisa tem se tornado possível, assim, parece que a interdição perdeu força e, portanto, a qualidade fálica dos objetos também. O resultado é um consumo que jorra entre uma série de objetos infinitos e descartáveis. Outro resultado é uma identidade bastante instável, fluida, já que está desarticulada de referências minimamente estáveis; a sociedade atual é caracterizada por um individualismo exacerbado, consumo exagerado e relações transitórias e efêmeras. Novaes (2007) dá como exemplo as diversas comunidades no Orkut, onde seus membros coexistem em diversos espaços sem que haja um comprometimento, “onde a palavra de ordem é navegar, ou seja, não fixar residência em ponto algum” (NOVAES, 2007, p. 138).

Referenciado ao limite possível-impossível, na era da cultura da *performance*, o homem contemporâneo não se pergunta até onde pode ir, mas até onde é capaz de ir: “se tudo é possível, então tudo é normal e permitido? Essas questões são políticas no sentido em que se referem aos princípios fundadores de uma sociedade [...] o indivíduo soberano está ao mesmo tempo deprimido e dependente” (EHRENBERG, 1998, p. 236, tradução nossa)<sup>4</sup>. O indivíduo soberano encontra-se sob o peso dessa autonomia e responsabilidade, submetido a normas de *performance* e a iniciativas constantes para manter-se na sociedade.

Não se trata, todavia, apenas de depressão e dependência, a vida contemporânea também tem agregação e celebração, com uma agitação constante, particular e ao mesmo tempo coletiva. Basta lembrar o fenômeno dos jovens, e dos adultos também, de formarem as tribos urbanas, com toda sua efervescência festiva bem como viscosidade com o outro (MAFFESOLI, 2004). São caracterizadas por um hedonismo que comumente descamba no excesso, tudo isso dirigindo mais do que sendo dirigido pela pessoa. Mesmo em tempos mais austeros foi evidente a necessidade desses momentos de efervescência, grandes

---

<sup>4</sup> Si tout est possible, tout est-il normal et tout est-il permis? Ces questions sont polemiques au sens c'est-à-dire à l'horizon d'un monde commun [...] L'individu souverain est à la fois déprime et dépendant.

aglomerações como as bacantes femininas na antiga Grécia ou os carnavais medievais, ou, em dias contemporâneos, o jogo em torno da televisão do bar, para não falar nos estádios de futebol, *raves*, cultos religiosos que formam verdadeiras tribos, entre outros. Há aí uma intensidade, uma excitação que parece ter de ser vivida. O homem contemporâneo parece tomado de assalto por um duplo de si mesmo, estranho e descomedido, intenso e, não raro, violento, algo transborda. Excessos afetivos ou mesmo obscura crueldade, esse transbordamento sugere algo absolutamente atual, dir-se-ia mesmo que é algo incentivado.

Certamente que o festivo pode ser necessário para ultrapassar um encerramento identitário, buscar outro modo de vínculo social, outro modo de subjetivar-se; certamente esse festivo, as diversas tribos modernas e seus rituais, suas formas e cores, o brilho das coisas, os diversos cultos ao corpo, a profusão de imagens, ruídos e atividades, enfim, toda essa vivência dionisíaca da qual pode ser difícil escapar, pode ter para alguns teóricos um acento positivo — a “expressão de um desejo irreprimível de viver que atormenta o corpo social e que nunca se consegue silenciar” (MAFFESOLI, 2004, p. 72) — mas isso, justamente por ser excessivo, parece denunciar um ponto de dificuldade do homem contemporâneo. No fim não se trata de um corpo lúdico, mas daquele que é palco do que transborda, do duplo de si estranho e excessivo, um excessivo que não é festivo, mas beira o mortífero.

O contemporâneo é também imagético, tudo deve dar-se a ver. O corpo parece ser apenas uma imagem a modificar-se, enquadrando-se num padrão de beleza — caso das cirurgias plásticas e toda sorte de regimes e métodos para modificar — ou em diferentes formas contra o padrão de beleza, caso da *extreme body modification* dos grandes centros urbanos cuja lista inclui: tatuagens (desde que sejam incomuns e de preferência junto com outras modificações para não ficar “convencional”); *piercings* em locais incomuns (especialmente nos genitais); escarificações (marcas feitas com queimaduras e cortes); implantes subcutâneos; alargadores de septo e orelhas; membros e partes do corpo amputados e alterados na forma, na cor e textura; e rituais de suspensão (com ganchos fincados na pele). O fato em si não é nenhuma novidade, tribos antigas já marcavam e ornavam de modo extremo o corpo ou imprimiam-lhe voluntariamente um sofrimento, no ocidente medieval, por exemplo, a flagelação é inseparável da meditação e do jejum para inúmeros religiosos. Ocorre que, ingenuamente, associa-se tais práticas

extremas a um estágio ainda não racional da evolução do homem. E quando se insere essas práticas na atual modernidade, acima de tudo imagética, vê-se que a situação pode ser um tanto dramática. Novaes nos dá a pista:

nos grandes centros urbanos, a visibilidade, reconhecidamente, assumiu um lugar de prestígio na obtenção do reconhecimento. Chegando ao ponto de podermos afirmar que este reconhecimento legitima/reitera para o sujeito a confirmação de sua existência, tirando-o, dessa forma, do anonimato da metrópole. (NOVAES, 2006b, p. 18).

Sohn (2008) observa que uma mudança radical pode situar-se no nível mais epidérmico, por exemplo, a volta, com o avançar da segunda metade do século XX, das tatuagens e perfurações do corpo. Meios específicos como os marinheiros conservaram a prática da tatuagem, e o único tipo de perfuração reconhecido, até mesmo ritualizado, era o furo das orelhas das mulheres, mas de modo geral não se legitimava no ocidente moderno tais práticas. É por volta da década de 1970, nas sociedades anglo-saxônicas, que se dá um retorno: a primeira loja consagrada ao *piercing* é aberta em 1975, a primeira revista especializada, *Piercing Fans International Quarterly*, começa a circular cinco anos depois, o primeiro congresso dos adeptos da tatuagem ocorre em Houston em 1976, e logo depois, 1982, a primeira grande exposição sobre o tema. Assim, “a saída do gueto se mede economicamente pela multiplicação das lojas especializadas que muitas vezes associam as coisas: na França, o seu número passa de uma quinzena em 1982; vinte anos depois, passa de quatrocentos” (SOHN, 2008, p. 176). A prática da tatuagem difundiu-se basicamente a partir dos EUA e desembocou em uma prática que aspira o reconhecimento de arte plástica de pleno direito. Já o *piercing*, associado no início ao movimento *punk*, foi tomado como provocação agressiva contra a cultura e a moral estabelecidas, mas não demorou a ser absorvido pelas redes habituais da moda. Ambos, tatuagem e *piercing*, não demoraram a ter outro fôlego, agora associado a um conjunto de práticas mais extremas.

Movimentos da arte contemporânea, como a já citada *body art*, o *happening* e o *Aktionismus* não ficam atrás, tomam o corpo como foco, seja o do próprio artista ou não. Viu-se o corpo do próprio cineasta entrando em cena, só que agora o corpo é tomado em sua propriedade sangrenta, visceral, pútrida, mortal, enfim na dimensão de carne viva; para uns o corpo se torna o resultado final da arte,

para outros a arte é sobretudo o próprio processo, a *performance*, uma arte efêmera que só deixa marcas: cicatrizes, vídeos, fotos, entre outras. Do mesmo modo que no pano de fundo do avanço científico está a luta contra a deterioração e a finitude do corpo, portanto uma ideia de natureza corporal obsoleta, para alguns desses artistas o corpo também é obsoleto, lento demais para o ritmo atual, insuficiente e despreparado, e para outros artistas é, acima de tudo, matéria de intervenção, matéria-prima para questionar, refletir, denunciar diversos temas, como Orlan, que põe em foco a hipocrisia social e a condição da mulher, como ela mesma aponta em muitas entrevistas.

Talvez se possa identificar uma diferença no que se refere ao corpo obsoleto como pano de fundo no campo da ciência e no campo da arte. Na ciência, há quase uma negação total da condição humana, não se trata só de um corpo obsoleto para os dias atuais, mas de uma luta para vencer a própria condição humana, seu envelhecer, sua dor e doenças, sua finitude, seu mal-estar, é quase uma ojeriza e uma negação de tudo que caracteriza a própria condição humana. Já no campo da arte o corpo é tomado como obsoleto para nossos dias, há uma crítica e uma denúncia dessa obsolescência mas, como observa Couy (2009), o corpo é também tomado como um vivo que deve sangrar, causar asco e repulsa para levar a um movimento de resistência e reflexão, para lembrar de um corpo que ainda pulsa; é o caso de Hermann Nitsch ou Günther Brus, ambos do *Aktionismus*. Mesmo assim há um risco grave espreitando esse movimento da arte, o corpo pode ter seu estatuto modificado, nas palavras de Novaes, “a visão do corpo como objeto de design e não mais de desejo, o faz obsoleto, tal qual os bens de consumo que são marcados pela obsolescência típica da sociedade em que vivemos” (NOVAES, 2007, p. 139); modificar ou mesmo brincar assim com o corpo e sua imagem, alerta a autora, só é uma brincadeira quando se está ancorado em um ponto razoavelmente seguro. E não é o que se encontra para a maioria das pessoas na contemporaneidade.

Esse teste contínuo do corpo, na sua plasticidade, forma, cor, aparência, que essa arte contemporânea não cansa de realizar, parece indicar também a busca de alguma resposta. Aqui as perguntas de Vilhena e Novaes orientam: “quantas pessoas têm em cada corpo? De quantas partes é feita uma pessoa? Alguém vive ali? O que está faltando na pessoa?” (2009, p. 128). Como observa Couy (2009), Orlan parece querer executar, testar ao máximo, o tema que a inspirou: a divisão

do sujeito. Textos são lidos durante as *performances*-cirúrgicas, refletindo sobre uma incompatibilidade entre o que se é e o corpo que se tem. De fato, basta se lembrar que a artista concentrou as intervenções cirúrgicas no rosto, modificando radicalmente talvez o último baluarte da noção de identidade. Nas apresentações Orlan costuma afirmar: “este é meu corpo, este é meu *software*” (ORLAN *apud* COUY, 2009). Buscando colocar em xeque ideologias acerca da identidade, ela faz uma colagem de referências de figuras mitológicas, deuses, quadros, também questiona o desejo mimético de “se parecer com”, desejo de uma multidão anestesiada. Mas parece, sobretudo, estar tentando tomar posse do seu corpo, contudo um corpo que escapa o tempo todo, esburacado, um interior e exterior que se confundem, “eu sou uma mulher que mostra seu sangue e suas aberturas” (ORLAN *apud* COUY, 2009), cortes na carne que buscam uma resposta que não encontra sossego nesse corpo, quem sou? Que mulher sou? As reações do público são diversas, mas em geral fecham os olhos num movimento de repulsa, a artista parece querer nesse movimento que o público possa verdadeiramente abrir os olhos pela provocação do impulso de ver, fazer o sujeito abrir o olhos em outra direção: mas será possível? “meu trabalho se situa entre a loucura de ver e a impossibilidade de ver” (ORLAN *apud* COUY, 2009). Quando morrer, Orlan quer que seu corpo seja mumificado, ou coisa parecida, depois doado a um museu e virar uma instalação vídeo-interativa.

Tal como Orlan, Günther Brus, integrante do *Aktionismus* vienense, também realiza sua arte com o próprio corpo, utilizando pintura e automutilação, para expressar sua indignação com o modelo sociocultural em que vive. Em uma de suas “ações” cortou-se com lâmina de barbear em diferentes partes do corpo, colocou várias vezes sua vida em risco além de muitos escândalos com atitudes sexuais e escatológicas. Hermann Nitsch, outro componente do mesmo movimento, utiliza fartamente sangue (de animal ou de seus modelos), sêmen, fezes, vísceras de animais. No caso de Orlan, ela comercializa sua obra, efêmera e esculpida no seu corpo, através de desenhos feitos com seu sangue e gordura, além da carne retirada durante as cirurgias, vendida como relicário, ataduras manchadas de sangue e anti-sépticos, fotos, entre outros. O importante é se observar que nesses artistas o corpo não deixa de ser tomado, mais do que como coisa, como um resto, um detrito, uma rebarba, e ao mesmo tempo fazer esse resto sangrar é dizer que ainda há um resto, asqueroso talvez, abominável, mas ainda

vivo. Faz lembrar o monstro que circulava nos shows de entra-e-sai, tão disforme, tão longe da forma humana que só podia ser um resto, uma rebarba, contudo um resto vivo, que ali estava. E o resto não prende também nosso olhar?

Na *extreme body modification*, o discurso é de libertação, ir contra o padrão reinante de beleza, um movimento de negação dos valores coercitivos modernos que eles estampam no corpo, mas também parece o de construção de uma identidade e do atravessamento de um forte individualismo (BRAZ, 2005). É um movimento de negação de valores reinantes ou é a mostra do que acontece quando o sujeito está sem referências estabelecidas? Aqui se encontra um sujeito em festa, celebrando seu corpo e sua autonomia ou um sujeito perdido sob o peso de uma absoluta liberdade desorientadora? Questões que valem também para as infinitas cirurgias estéticas que se faz em busca do corpo perfeito, da malhação excessiva e metódica esculpindo o corpo, manipulações para *performances* artísticas, ou usos como o do *extreme body modification*. Villaça e Góes (1998) pensaram na combinação de uma cultura marcada por um consumo exacerbado e por uma ética de trabalho protestante, mas que fornecem importantes dicas. Eles identificam uma combinação, aparentemente paradoxal, entre disciplina e ascetismo, de um lado, e hedonismo e narcisismo por outro; aparentemente paradoxal porque os muitos cuidados (cirurgias reparadoras e estéticas, malhação, implantes, etc) e manipulações (perfurações, escarificações, tatuagens, etc) têm em seu seio o desprazer e o sofrimento para alcançar uma determinada forma e aparência. Assim, nas palavras de Villaça e Góes:

No movimento histórico que conduziu uma sociedade puritana à era do consumo de massa não se encontra, como por vezes se supõe, nem uma estratégia puramente repressiva, nem um hedonismo totalmente novo. Daí, a dificuldade que verificamos, na análise da cultura contemporânea do corpo, em discernir disciplina e prazer no horizonte da cultura de caráter individualista, na qual a promoção pessoal e a busca de sucesso substituirão os valores morais. A ambiguidade do *body building* reflete também a fragilização do indivíduo na cidade moderna. (1998, p.62).

Parece interessante também a necessidade de fazer uma marca neste corpo, que se imagina desse modo possuir, assim como os artistas acima citados parecem possuir o corpo à medida que o manipulam, cortam, sangram. Só imaginam, porque algo desse corpo, como se entende, sempre escapa de qualquer apreensão. Mas, desse modo, os adeptos da *extreme body modification* pensam singularizar-se, destacar-se da massa e apoderar-se do seu corpo, tanto que há uma busca

constante por práticas que se diferenciem do “convencional”, cada vez mais extremas, “*hard*” — também há aí um padrão a ser seguido. Decerto, encontra-se um certo gozo escópico em exhibir-se, o que fica evidente nas feiras, eventos e boates onde se realiza o ritual da suspensão. Mas essas práticas, inseridas num momento de pulverização das referências, podem ser lidas como tentativas de constituir-se a partir de intervenções no corpo. Nas palavras de Vigarello, “o ‘desenvolvimento’ do corpo se tornou de fato para muitos, hoje, o coração de uma experiência íntima: o exemplo privilegiado de uma exploração da identidade” (2008b, p. 250). Ou mesmo de uma construção de alguma identidade, contudo é uma ilusão, uma consistência ilusória, desarticulada de outras referências necessárias.

Talvez seja possível se enxergar algum atravessador comum nas variadas modificações que se faz no corpo contemporâneo, desde a dietética, o *body building*, *body-arte*, *extreme body modification*, toda a engenharia biotecnológica e as manipulações da medicina, na reprodução, nos transplantes de órgãos e nos implantes de próteses e de pedaços do corpo, na mudança de sexo, o amplo campo das cirurgias plásticas e da genética, com as clonagens, as células-tronco, os diagnósticos e intervenções já nos embriões, as *performances* esportivas e o *doping* ou o uso de drogas para uma *performance* na vida pessoal ou no trabalho. Enfim, a lista é infinita, e não se diz isso metaforicamente porque ela seria enorme uma vez detalhada, mas infinita porque hoje não se arrisca dizer qual o limite de tais intervenções, até onde elas irão. O fato é que se continua a modificar, testar limites, sangrar, cortar, misturar; vendo assim parece que ao invés de se impor a razão ao corpo, como no século XVIII, impõe-se uma ficção científica, que é sem limites como toda ficção. Diante de tantas mudanças vê-se o aparecimento de um homem mutante, herdeiro de suas próprias escolhas, mas não se sabe ao certo se ele está mais para um inumano por desumanização ou para um super-herói que ultrapassa a humanidade levando-a mais longe rumo à uma espécie de plenitude. Mesmo sem precisar cair na ficção científica,

sentimos que nossos corpos não têm mais exatamente os mesmos contornos que antigamente. Já não sabemos muito bem quais são os seus limites, o que é possível ou lícito, o que pode ser mudado no corpo sem que mudemos de identidade ou não... o homem mecânico dos anos 1930 parece estar de volta — mas sob formas e para tempos em que a norma de eficiência esportiva ou administrativa desapareceu, e onde só impera a lógica do espetáculo ou do fantasma individual. O montruoso se

torna a manifestação dessa perfeição sem norma. (MICHAUD, 2008, p. 552-553).

Apoiando-se em Ehrenberg (1998) entende-se que fenômenos como a *extreme body modification* e as manipulações excessivas do corpo por diferentes técnicas plásticas/cirúrgicas para torná-lo mais belo e/ou eficiente, demonstram onde o sujeito vacila quando não consegue dar conta do que lhe é exigido atualmente. Freud observou, em 1920, que para muitas pessoas pode ser difícil “renunciar à crença de que no ser humano habita uma pulsão de aperfeiçoamento que o levou até seu nível atual de desempenho espiritual e de sublimação ética, e que, é lícito esperá-lo, velará pela transformação do homem em super-homem” (1920/2006, p. 41, tradução nossa)<sup>5</sup>. Assim, parece que essa crença de vir a ser um super-homem não foi abandonada nos dias atuais, com o adendo de que, agora, o homem possui recursos técnicos para ir mais longe nessa ideia embalada há tanto tempo, o que lhe dá uma sensação de estar próximo do sonho de ser super-homem. Entretanto, o que se encontra é esse sujeito curvado sob o peso dessa autonomia.

Fato é que em uma sociedade onde o eixo é a capacidade de agir por si mesmo, a ação de entrar em pane é seu distúrbio por excelência. Kehl frisa que “não é de estranhar que a depressão seja o sintoma predominante do sofrimento psíquico no fim do século XX e início do XXI, como fora a histeria no final do XIX” (2005, p. 08). O que Ehrenberg aponta é que a impregnação recente de nossa sociedade pela depressão mostra justamente esse processo de declínio do sujeito, “declínio de uma experiência do mundo que colocava o conflito no centro da condição humana” (1998, p. 234, tradução nossa)<sup>6</sup>; não se encontra mais o conflito no interior do indivíduo, mas um “êxtase” (1998, p. 246). O final do século XX assiste o encontro entre a ideia de possibilidades ilimitadas (a década do cérebro, do mapeamento genético, da clonagem) e o peso desse possível sem fronteiras. De fato, uma mudança no processo de subjetivação. Por um lado um indivíduo emancipado e impelido a *performances*, em contrapartida aquele que não consegue responder a isso, acaba parando seja pela drogadição ou pela depressão. Drogadição e depressão, nos diz Ehrenberg, “são os dois lados de uma

<sup>5</sup> Renunciar a la creencia de que em el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo há llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y que, es lícito esperarlo, velará por la transformación del hombre en superhombre.

<sup>6</sup> Le déclin de la névrose est celui d'une expérience du monde qui mettait le conflit au centre de la condition humaine et lui donnait sons sens.

mesma patologia da insuficiência” (1998, p. 238, tradução nossa)<sup>7</sup>, ambas, “mais que uma miséria afetiva é uma forma de viver” (1998, p. 247, tradução nossa)<sup>8</sup>, ou ainda nas palavras do autor, “são como a frente e o verso do indivíduo soberano, do homem que acredita ser o autor de sua própria história [...] à implosão depressiva responde a explosão aditiva, à falta de sensações do deprimido responde a busca de sensações do drogado” (1998, p. 249-250, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Do ponto de vista dessa crise contemporânea talvez se possa equivaler a drogadição e a obesidade mórbida, ações compulsivas onde o sujeito não deixa de pôr-se em suspenso. Uma equivalência já percebida pelo saber popular, visto que os obesos mórbidos são apelidados de “*heavy users*”, “consumidores pesados”, mesma expressão há muito usada para usuários de drogas pesadas. É também uma comparação utilizada pelos serviços médicos, eis um fragmento exemplar:

Do mesmo modo que parece sensato que uma família em que há alguém com dependência alcoólica não abasteça sua casa com bebidas; outra em que há obesos não recheie sua despensa com guloseimas. O que há de tão errado em considerar o alimento uma droga? [...] O lar age no sentido contrário da resolução do problema, aumenta a ansiedade, oferece fartura calórica com pobreza nutritiva [...] Seria como plantar maconha em lar de viciado na erva ou montar um bar na casa de um bêbado. (SOCIEDADE BRASILEIRA DE CIRURGIA BARIÁTRICA E METABÓLICA..., 2008).

Assim, o sujeito contemporâneo padece sob o peso da ilusão que tudo é possível. Para Ehrenberg (1998), está-se no momento em que o continente do possível progressivamente instala-se sobre os velhos sistemas morais já em declínio. Assim, nesse espaço transgressões são vividas sem interditos, escolhas que não requerem renúncias, anormalidades sem patologias. A droga que aumenta as capacidades, que anima, eleva a alma, que acaba com a angústia, leva ao êxtase e ao paraíso, seria o prêmio sem o esforço. Uma cilada. Depressão e dependência nos “lembram muito concretamente que ser proprietário de si não significa que tudo é possível” (EHRENBERG, 1998, p. 249, tradução nossa)<sup>10</sup>.

A dependência, ao longo dos anos de 1960, expande-se nos Estados Unidos e Europa em nome de um direito de dispor de si mesmo que havia sido usurpado pela moral burguesa, pelo capitalismo e pelo condicionamento generalizado de

<sup>7</sup> sont comme l’endroit et l’envers d’une même pathologie de l’insuffisance.

<sup>8</sup> Plus qu’une misere affective, elle est une façon de vivre.

<sup>9</sup> sont comme l’avvers et l’envers de l’individu souverain, de l’homme qui croit être l’auteur de sa propre vie [...] À l’implosion dépressive répond l’explosion addictive, au manque de sensations du déprimé répond La recherche de sensations du drogué.

consumo. Poder-se-ia dizer que se dá um enaltecimento do drogado, como houvera também da loucura. O termo dependência, no início associado à droga, somente depois designará uma relação patológica independente de seu objeto, se um produto, uma atividade, uma pessoa. Mesmo ainda havendo quem veja o drogado como aquele que rompe fronteiras, que possui uma liberdade sem limites, radicalizando a figura do sujeito soberano, em verdade trata-se de uma forma de escravidão: “ela é, com a loucura, a segunda maneira de dizer o que se passa quando parte da liberdade vacila no seio do sujeito [...] Se a loucura é reveladora da face sombria do nascimento do sujeito moderno, a dependência traz massivamente à luz seu declínio” (EHRENBERG, 1998, p. 237, tradução nossa)<sup>11</sup>. Como bem pontua o autor, a dependência representa para a liberação psíquica e a iniciativa individual o que a loucura representou para a razão moderna e a lei (1998, p. 273). Assim, na depressão e na dependência o homem encontra-se sem nenhuma de suas antigas referências, só restou ele próprio. Algumas vezes, a dependência de uma droga começou pela ação intencionada do uso para aumentar uma capacidade pessoal, a concentração, a imaginação, o prazer; a droga como meio para atingir-se tais objetivos de maximização. Soma-se o complicador das novas drogas que, de tão poucos efeitos colaterais, já pouco se assemelham a uma droga. Mas quando o homem se vê na insuficiência para atender às exigências atuais a dependência se torna um padecimento por excelência.

Vê-se que, por volta da década de 1950, enquanto Brigitte Bardot desfilava de biquíni por Búzios, deitar-se ao sol estava referido à ideia da soberania sobre si, controlar seu corpo era provar uma vontade íntima, provar seu valor. A obesidade mórbida termina como contraponto radical a toda essa pedagogia, o obeso fica sob suspeita, não se controla e não tem como provar seu valor, fica, assim, em uma ambivalente posição de inclusão, dentro e fora ao mesmo tempo dessa sociedade, nas palavras de Goffman (1963) um desviante endogrupal. A isso veio somar-se uma contemporaneidade marcada pelo excesso de um gozo hoje e agora, a obesidade se encaixa muito bem nesta série: comer com prazer agora e máximo. A obesidade é também paradigmática numa cultura da

---

<sup>10</sup> rappelle fort concrètement qu’être propriétaire de soi ne signifie pas que tout est possible.

<sup>11</sup> Elle est avec la folie la deuxième manière de dire ce qui se passe quand la part du sujet vacille au sein d’une personne [...] Si la première est révélatrice de la face sombre de la naissance du sujet moderne, la seconde met massivement en lumière celle de son déclin.

*performance* e da ação, obcecada por fabricar autonomia, o obeso põe-se em um descontrole ao comer e com o tempo põe-se em suspenso, pois vai estancando sua vida aos poucos à medida que engorda. Ele não traz só a marca da falta de autonomia, traz também o inverso oposto do culto ao corpo, da valorização estética, da agilidade. Em uma sociedade como essa, cujas referências tradicionais estão desarticuladas, onde o máximo de valorização social não reside na conquista de ideologias e utopias mas sim na realização de projetos individuais, “nada mais antipático e que desperte menos solidariedade do que um indivíduo incapaz de empenhar-se no projeto pessoal da boa aparência” (NOVAES; VILHENA, 2003, p. 21). Ou seja, o próprio obeso mórbido.

Ele desarticula toda uma verdade de beleza e autonomia veiculada pela mídia, embora esta passe com frequência, atualmente, programas dedicados aos obesos que se dedicaram a fazer cirurgias e tratamentos para se curar da obesidade, enfocando, claro, a beleza e felicidade da nova vida. O obeso não faz frente ao fenômeno de asfixia do registro do Imaginário (MEDEIROS; VILHENA, 2006), padece sob esse mandato. Não se trata de uma leitura romântica entendendo a obesidade como movimento de resistência ante tais exigências contemporâneas. Como apontou Ehrenberg (1998), trata-se mais de uma forma de escravidão, quando a liberdade vacila no seio do sujeito. A obesidade está inserida neste contexto e causa extremo sofrimento ao sujeito, ao qual restam outros modos de protestar que não adoecendo.

Nessa reflexão, questiona-se pela obesidade mórbida e pela cirurgia bariátrica. É quando a obesidade é considerada doença que a medicina é convocada a curá-la, e isto tem pouco tempo. É quando, também, a “doença obesidade” parece já não ter quase causalidade psíquica oriunda do próprio sujeito, um sujeito que não se implica no seu adoecer e nem é convocado a isso, mais preocupado que está em retirar de si a essência de todo conflito. Essa medicina, atendendo à convocação de curar e atravessada pela tecnologia disponível, parece esquecer gradativamente que sempre foi pela linguagem que o doente comunicou seus males. Isso faz com que, enquanto subjetividade, o doente seja gradativamente excluído do processo de adoecimento. Não só sua anomalia, as singularidades do corpo, mas ele próprio. É principalmente a partir do século XIX que se irá condicionar, modelar, controlar o corpo em direção a um aperfeiçoamento graças ao avanço científico. Na modernidade, o corpo torna-se

lugar privilegiado para o controle social, sua sexualidade, sua forma, suas funções vitais. No que tange às tentativas de controle do sujeito e seu corpo, Foucault aponta o perigo de se crer em uma universalidade das vontades, que a ginástica e o esporte, a nudez, a exaltação do belo corpo, tudo isso aponta para “um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio” (FOUCAULT, 2002, p. 146). Mas isto teve uma contrapartida:

a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. (...) O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra-efeito desta ofensiva. Como o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: “Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzado!”. (2002, p. 146-147).

Atualmente, uma das principais opções cirúrgicas para o tratamento da obesidade mórbida, a cirurgia bariátrica, é considerada uma técnica eficiente porque faz emagrecer, alcança seu objetivo: “vislumbrar a cura da obesidade mórbida e suas consequências” (SOCIEDADE BRASILEIRA DE CIRURGIA BARIÁTRICA E METABÓLICA..., 2008), é disso que se trata para a maioria das pessoas envolvidas, médicos, paciente e familiares, mas outros fatores tem que ser levados em conta. Ela pode ter uma indicação acertada, e a equipe costuma cercar-se de cuidados para indicá-la, mas não se deve contentar-se em justificar sua recomendação para “minimizar os riscos de mortalidade precoce” (SOCIEDADE BRASILEIRA DE CIRURGIA BARIÁTRICA E METABÓLICA..., 2008) e porque o paciente já tentou outras opções. Desse modo, perde-se de vista as particularidades do sujeito, propriamente falando, sua dimensão psíquica. O mórbido pesa, mas não é justificativa para não se problematizar adequadamente a questão, sem falar que a cirurgia não funciona para todos. Algumas pessoas, como já citado, desenvolvem após a cirurgia outros problemas tão sérios quanto.

Há relatos muito antigos descrevendo pessoas obesas, suas complicações bem como as tentativas de fazê-las perder peso. De acordo com Novaes (2006) pode-se encontrar tais relatos na China de 2000 a.C., no período greco-romano, relatos de Hipócrates, e mesmo relatos feitos no período de 300 a.C. a 500 a.C. no Talmud. Neste, há um relato de uma cirurgia feita no rabino Eleazar Bem Simeon

para corrigir sua obesidade. Não é dito se o rabino sobreviveu, mas ele foi levado a uma casa com paredes de mármore branco, onde lhe ministraram uma porção soporífera e abriram-lhe a ampla barriga retirando grande quantidade de gordura que era posta em cestos. Como aponta Novaes (2006), esse relato é provavelmente o primeiro registro de uma cirurgia como terapêutica da obesidade. Mas foi com a convocação da medicina moderna que a obesidade é definida como uma doença com sérias consequências, com diferentes graus, com aumento gradativo nas populações de países desenvolvidos ou com algum desenvolvimento e que requer intervenções médicas.

Foi sublinhado quando o poder leva em conta a vida em suas estratégias, o bio-poder. Esse é um ponto a partir do qual se reflete a terapêutica ofertada pela medicina, até onde opções como as cirúrgicas não se inserem em uma microfísica sobre o corpo, modelando e até mesmo adestrando esse apetite voraz, esse excesso que o gordo encarna, uma disciplina “operada”. É também bio-política já que os números são sempre populacionais, bem como as políticas públicas envolvidas. Contudo, como alertou Foucault (2005), a vida não se deixa integrar exhaustivamente em tais técnicas, ela escapa continuamente. Desse modo, depois de um procedimento radical e quando se acreditava não ter jeito senão parar de comer em excesso e emagrecer, eis que a equipe médica se surpreende com alguns resultados, os paciente continuam infelizes, emagrecem mas não se reconhecem e querem voltar atrás, ou simplesmente emagrecem de modo inexpressivo.

Um bom exemplo dessa resistência da vida é a história da Síndrome de Dumping, uma espécie de efeito colateral da cirurgia bariátrica. Devido ao encurtamento do intestino, após beber ou comer alimentos doces e gordurosos, muitos pacientes sentem taquicardia, sudorese, tontura, queda da pressão arterial e diarreia, a combinação dos sintomas e a gravidade dependem do alimento ingerido. Só que se percebe que esse efeito pode ser utilizado como um impedidor a mais auxiliando no objetivo almejado, principalmente nos casos em que os pacientes burlavam a restrição mecânica ingerindo alimentos pastosos e calóricos em grande quantidade, impedindo a perda de peso. Mas o duelo ainda não terminou. Os pacientes perceberam um modo de burlar mais esse impedidor, consumindo os alimentos em uma posição mais horizontal o efeito Dumping era consideravelmente suavizado, bastava tomar o leite condensado deitado de canudinho. A informação é passada com rapidez dos mais experientes para os

recém-operados.

Viu-se com Goffman (1963) que a questão não era mais saber se uma pessoa teve uma experiência de estar fora do padrão, mas da intensidade dessa experiência, pois todos passavam por ela. E com Courtine (2008b) que na formação das sociedades de massa houve a “instauração de uma norma corporal bruta” (2008b, p. 333) que teve no monstruoso seu contra-modelo necessário que a legitimava, mas é o próprio avanço dessa sociedade que dilui o monstruoso, viu-se alguns fatores. Então, com o avançar da organização dessa sociedade, esse aspecto brutal não se torna mais necessário, e se dá uma tentativa de apagamento desse monstruoso, dessa deformidade inquestionável. Ora, se todo mundo tem algum desvio, então se enfraquece bastante as diferenças entre normais e anormais pondo-se, pois, novos limites, e, certamente, que essa nova dimensão contemporânea entre esses limites tem grandes efeitos no campo do olhar lançado sobre o corpo; além disso, tem-se um movimento que tenta apagar no nível simbólico, no nível da linguagem, a deformidade, a alteração. Nas palavras do autor:

O aprofundamento do seu caráter democrático tende a reduzir os desvios do normativo, apagar as hierarquias somáticas (...) estas (interações sociais) são cada vez mais nitidamente marcadas por um esforço de desatenção calculada, pelas formas de uma *não-atenção polida* que visa reduzir os contatos oculares, multiplicar os afastamentos, aliviar o peso dos modos e dos tempos de observação do corpo de outrem. (COURTINE, 2008b, p. 334).

Parece que o corpo (de início aquele cuja imagem incomoda, mas nada garante que fique só nesse) vai desaparecendo dos encontros entre as pessoas; um fenômeno talvez pertencente a um outro desaparecimento do corpo, aquele cada vez mais desencarnado, bidimensional (VILHENA; NOVAES, 2009), fruto do traço imagético da contemporaneidade, e ainda aquele fruto da tecnologia, o corpo higt-tech. Courtine (2008b) observou que é parte da modernidade um afastamento cada vez maior do corpo, desde uma tentativa de controle com a ginásticas ortopédica, até a ciência de modelá-lo, então parece-nos que esse movimento culmina, na contemporaneidade com um quase desaparecimento do corpo.

Assim, nesse movimento de uma não-atenção polida que pretendia praticamente transformar o corpo anormal em ordinário, em um formato extremo há tanto uma correção do olhar, quase a deixar cego para o corpo do outro e suas alterações, bem como uma proibição de certas palavras,

que manda falar através de eufemismos e bane da linguagem qualquer traço de discriminação verbal. A norma exige, nos dias de hoje, que o olhar renuncie a se demorar sobre a anomalia física, que o termo “monstro” já não se aplique mais a não ser metaforicamente a uma pessoa, que o anão principie uma segunda existência linguística, recebendo agora a denominação de “pessoa de baixa estatura”: onde quer que se pouse o olhar, a deformidade deve passar despercebida. (COURTINE, 2008b, p. 335).

Já foi visto com Goffman (1963) quando, na relação com estigmatizados, as palavras usuais da vida cotidiana são repentinamente convertidas em tabu. Viu-se, também, que, desde o auge do comércio dos monstros, havia tentativas de lidar com essa alteridade radical, tentativas de simbolizar algo que convocava com muita força o basbaque, mas agora é diferente, não é tentativa de simbolizar ou entender mas de diluir, apagar. Poder-se-ia arriscar dizendo que, uma vez que não foi possível essa simbolização, tenta-se então extingui-la. Assim, toda a paixão da readaptação que já foi vista, o avanço inabalável das tecnologias médicas de restauração, a multiplicação dos serviços especializados e mesmo o arsenal de regulamentos e leis, tudo isso busca um apagamento da deformação; foi necessário para isso

que a razão velasse o olhar e que a anomalia do corpo, despojada da estranheza que a tinha durante tão longo tempo mantido na exclusão, viesse disseminar-se no arquipélago infinito das “diferenças”. Pois é precisamente este o termo escolhido, nas sociedades democráticas, para proclamar — com a razão deliberadamente recalando o olhar — *a igualdade entre os corpos...* Mas é verdade também no que tange à confusão ao mesmo tempo visual e semântica que se instala às vezes no seio dos discursos que são, entretanto, formulados em seu nome... Nossas sociedades, dado o seu caráter democrático, pedem igualdade; sendo, no entanto, sociedades de massa, buscam a uniformidade. Essa é a tensão que hoje perpassa as percepções, as representações, a experiência vivida do corpo anormal. (COURTINE, 2008b, p. 336-337).

Então, só o que se tem conseguido é “uma eliminação paradoxal do estigma corporal, simultaneamente percebido e apagado, lembrado e negado, reconhecido e recalado” (COURTINE, 2008b, p. 335). Crê-se que a obesidade não escapa a essa reflexão sobre o destino do estigma na contemporaneidade. Tenta-se aqui também de um recalque da alteração, tanto no nível da linguagem — cada vez mais se vê programas sobre o sofrimento dos gordos vítimas do preconceito — quanto no nível do corpo e por conseguinte do visual. Talvez por ter sido difícil, desde a experiência dos basbaques, fazer a pessoa não ver aquele enorme corpo cheio de bolsas de gordura, tendo sido insuficiente essa operação no olhar de

quem vê, direcionou-se para o objeto visto, operou-se seu corpo. Assim, pôr um carimbo de doença é inserir, e diluir, nesse arquipélago infinito dos diagnósticos médicos e com isso justificar o tratamento cirúrgico, que, por sua vez, também pode e deve ser pensado criticamente nesse contexto de apagamento da obesidade. Mas aqui, como já foi observado, o projeto não escapa de ser paradoxal e encontrar resistências. Muitas vezes, a cirurgia só atinge o corpo gordo e visível, outras questões permanecem.

Apesar de tudo, os obesos querem muito essa cirurgia, é o que dizem e o que se percebe quando se vê o quanto eles se esforçam na dieta obrigatória antes da cirurgia, na bateria exaustiva de exames e consultas, nos sacrifícios da própria cirurgia e seu pós-operatório, a dieta líquida rigorosa, as dores, possíveis complicações e riscos implicados em todo procedimento cirúrgico, enfim, eles querem muito essa cirurgia e fazem muito sacrifício por ela, mas a boicotam, por quê? Por que o duelo? Que raízes tão fortes tem esse comer do obeso? É o que se tentará esclarecer um pouco mais, a seguir.