

DO CORPO DE TODOS NÓS AO CORPO DO (EU): EFEITOS DE SUBJETIVIDADE NA SINGULARIDADE CORPÓREA

Sandro Braga

Universidade Federal de Santa Catarina

Patrícia da Silva Meneghel

Universidade do Sul de Santa Catarina

Resumo: Toma-se neste ensaio o corpo como instância da emergência do sujeito. Para isso, parte-se de como historicamente o corpo foi/é alvo de olhares que de algum modo e sob várias perspectivas buscam revelá-lo, compreendê-lo, controlá-lo, castigá-lo ou até mesmo docilizá-lo. Nesse intento, parte-se de uma perspectiva de que na constituição do corpo atuam duas forças que se absorvem mutuamente; uma de ordem física e biológica e outra discursiva. Aqui não se imputa uma relação hierárquica entre essas esferas. O objetivo é mostrar como a materialidade da carne está atrelada a sua própria inflexão dadas as possibilidades de emergência de posições subjetivas. Ao duo corpo e subjetividade está se chamando de subjetividade corpórea.

Palavras-chave: Corpo; sujeito; singularidade.

Resumen: Del cuerpo de nosotros al cuerpo del (yo): efectos de subjetividad en la singularidad del cuerpo. El cuerpo en este ensayo es comprendido como instancia de la emergencia del sujeto. Para eso, se parte de como históricamente el cuerpo fue/es objetivo de miradas que de algún modo y bajo diversas perspectivas buscan revelarlo, comprenderlo, controlarlo, castigarlo o hasta mismo volverlo dócil. En eso intento, se parte de una perspectiva de que en la constitución del cuerpo actúan dos fuerzas que se absorben mutuamente; una del orden física y biológica y otra discursiva. Aquí no se imputa una relación jerárquica entre esas esferas. El objetivo es mostrar como la materialidad de la carne está vinculado a su propia inflexión dadas las posibilidades de emergencia de posiciones subjetivas. Al dúo cuerpo y subjetividad se está llamando subjetividad del cuerpo.

Palabras clave: cuerpo; sujeto; singularidad.

No início era um corpo

No primeiro capítulo de *Vigiar e punir* – “O corpo dos condenados” (FOUCAULT, 1977) observa-se como, historicamente, o corpo foi/é alvo de poder e saber. Foucault abre a seção com uma citação do suplício de Damiens, este, acusado e condenado por tentativa de assassinato ao Rei.

[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado, nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio,

queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (*Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens, 1757, t. III p. 372-374 apud FOUCAULT, 1977, p. 11*).

Foucault vai mostrar como, num certo período da história, o suplício, como castigo, mantém relação direta com a dominação/poder do corpo. O suplício é posto em cena pública, é espetacularizado. Seus executores, com a conivência da platéia, constituem-se como protagonistas de outro crime (nesse caso, um assassinato real e não uma intenção de matar) sem, no entanto, sofrer qualquer penalidade. O autor compara esse fato com os acontecimentos de outra época, quando surge o regulamento redigido por Léon Faucher para a “Casa dos Jovens Detentos” (1838), no qual se descreve o horário da rotina carcerária dos apenados, desde a hora de levantar, orar, lavar-se, trabalhar, comer, estudar e dormir.

Nesse segundo momento, o corpo não é mais tangenciado por forças físicas, mas controlado por elas. “O desaparecimento dos suplícios é pois o espetáculo que se elimina; mas é também o domínio sobre o corpo que se extingue” (FOUCAULT, 1977, p. 15). Trata-se de não tocar mais o corpo, ou o mínimo possível. A finalidade é atingir nele algo que não é da ordem do corpo propriamente dito. As condenações à prisão, aos trabalhos forçados, são penas físicas, referem-se diretamente ao corpo, mas a relação castigo-corpo não é idêntica àquela dos suplícios.

O corpo entra aí em posição de instrumento ou de intermediário: qualquer intervenção sobre ele pelo enclausuramento, pelo trabalho obrigatório visa privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem. Segundo essa penalidade, o corpo é colocado num sistema de coação e de

privação, de obrigações e de interdições (1977, p. 16).

A formulação de Foucault questiona se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? “Pois não mais o corpo, é a alma” (1977, p. 20). Ao invés de atuar sobre o corpo, o castigo é aplicado, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. “Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo” (G. de MABLY, 1789 *apud* FOUCAULT, 1977, p. 21).

O filósofo aponta que a questão do suplício está relacionada apenas ao corpo, sendo que a alma só entra em cena quando mudadas as formas de penalidade. Ao invés de atuar direto no corpo sentenciado, incidirá sobre a suspensão dos seus direitos. Ou seja, o castigo aplicado à alma.

Um exemplo inverso da implicação corpo x alma pode ser observado em uma determinada cultura indígena da Oceania; trata-se de uma parábola que se tornou famosa na antropologia. Entre os anos 20 e 30, o missionário protestante e antropólogo Maurice Leenhardt, no final de suas pesquisas entre os Canaques, na Melanésia, comenta com o chefe do grupo que o longo convívio com os missionários ocidentais havia ensinado aos canaques que eles teriam uma alma, a que o chefe contesta dizendo que eles já sabiam que tinham uma alma, no entanto, o que foi de fato aprendido é que teriam um corpo. Isso porque até a chegada dos missionários e dos outros ocidentais, os canaques não possuíam palavra para designar corpo. Conforme Maluf (2000, p. 8), “foi aprendendo com os missionários ocidentais a noção de que eles tinham um corpo, singular, único e delimitado (com fronteiras - ou seja, margens - definidas) que se abre um caminho para o que Leenhardt chamou processo de individuação”.

Seguindo a fórmula foucaultiana, busco apontar para a constituição do sujeito a partir dos múltiplos métodos de transformação no processo de metamorfose do corpo sob a perspectiva de uma tecnologia política desse corpo, em que se poderia ler uma história das relações de saber modificando as relações de

poder e que possa incidir diretamente na produção do corpo-sujeito.

Nesse sentido, não elejo uma subordinação do corpo à alma ou vice-versa, mas proponho pensar como aquilo que é da ordem do espectro (imaterial) constituído pelo imaginário coletivizado que cingir-se com a materialidade corpórea produzindo um efeito de real definido como sendo um corpo único. Assim, quando trago a ideia de matéria-corpo não restrinjo somente àquilo que poderíamos entender como sendo de carne e osso no invólucro da pele humana, mas como tudo aquilo que adjunto à pele reveste a carne imprimindo a marca significativa constitutiva de significado e que possa atuar na trama da significação do sujeito. Para isso, é preciso pensar como que historicamente tudo o que se junta ao corpo-carne forma com ele o que se entende como corpo-sujeito. Desse modo, obesidade, magreza, ornamentos, roupas, véus, cores, tatuagens, silicone, hormônios, implantes, vitaminas, remédios, cirurgias, chapéus, bonés, sapato, chibata (castigo), cicatriz, bronzamento, e tantos outros dispositivos de significar o corpo entram em cena na produção de sentido ao corpo e à subjetividade.

Como dito, busca-se observar a sutileza de pequenas (ou grandes) mudanças corpóreas como técnica de produção de corpo-sujeito. E assim, compreender ao mesmo tempo como o sujeito – a alma e o corpo – e aqui prefiro os termos – o corpo e a subjetividade – estabelece uma relação de metonímia: ao se falar de uma coisa, está se falando da outra, visto que estão sempre imbricadas. O que importa ressaltar é como a forma desse corpo material vai sendo moldada por dispositivos nem sempre tangíveis. A relação com o corpo e o incorpóreo está presente desde o início.

O corpo assim como o sujeito está sempre sendo fabricado. Corpo produtivo. Uma produção que pode ser calculada, tecnicamente pensada,

[...] quer dizer pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a

tecnologia política do corpo (FOUCAULT, 1977, p. 28).

Quando se fala em corpo político trata-se de um conjunto de elementos materiais e das técnicas de vias de comunicação, de sedução e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem o corpo humano, submetendo-o e fazendo dele objeto de produção de si.

Parafraseando Foucault, diria que o desdobramento do corpo em corpo (ou em outro corpo) suscitou-o em outro deslocamento, o de um incorpóreo, de uma “alma”. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno da superfície interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce. A realidade histórica dessa alma, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo. O corpo, sim, poderá ser adequado/moldado a

[...] esta alma real e incorpórea (que) não é absolutamente substância, é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos do poder [...] A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 1977, p. 30-31).

O exposto até este ponto serve para inscrever este trabalho numa reflexão acerca do corpo no campo discursivo. Por esse motivo o corpo predeterminado biologicamente serve apenas como ponto de partida, porém não para representar o sujeito em todas as suas dimensões. Dessa forma, o corpo é visto como linguagem. O homem só se torna sujeito quando esse corpo emana um dizer e quando desse corpo se pode dizer algo. Em outras palavras, o corpo-sujeito é um corpo do devir da fala. Em tempo, esse dizer é sempre cambiável, possível de se tornar outro, assim, o corpo também entra no jogo inexorável da plasticidade da pele e da subjetividade, resultante dos processos históricos das possibilidades de dizer e ser.

A identificação do corpo e do sujeito

Qual seria a relação entre corpo e identidade? O corpo apontaria para uma identificação do sujeito? De que modo? O sujeito estaria fadado a identificar-se a partir de uma estrutura corpórea concebida no momento de seu nascimento? Ou as inflexões do corpo estariam atreladas inexoravelmente a uma incessante busca por uma identidade? Não apenas uma identidade outra, mas uma identidade verdadeira? Existiria uma identidade verdadeira?

Disso, proponho outra questão: haveria a que se chamar de corpo se não o considerássemos como uma metamorfose constante pela qual passa o sujeito? Nessa perspectiva, há de ser pensar que o corpo-sujeito investe de modo consciente e inconscientemente no trabalho de produzir corpo a si. E, assim, materialidade corpórea e subjetividade podem ser vistas como artefatos e ao mesmo tempo resultado do processo de fabricação de si. O binômio corpo-sujeito serve tanto para identificar uma subjetividade que se molda ao corpo, como o corpo assujeitado a infligir a própria subjetividade.

Numa perspectiva da sociologia, a identidade passa por sistemas de identificação naquilo que de algum modo apresenta pontos em comum, nesse sentido, a identidade estaria para a ordem da homogeneização. Mesmo quando Hall (1997) afirma que as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até então visto como um sujeito unificado, ainda assim trata-se de modos de organizar formas outras de representação social – eu diria, coletivizados – em diferentes momentos históricos. O autor aponta também que a chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que sustentavam os indivíduos num lugar fixo no mundo social. Nisso insisto, a mudança surge como tentativa de manter inalteradas as relações congruentes de formação de identidade. Hall aponta que o sujeito assume

identidades diferentes em diferentes momentos, não unificando as identidades ao redor de um eu coerente, pois há dentro de nós identidades contraditórias, empurrando em direções diferentes, de tal modo que elas estão sendo continuamente deslocadas.¹ O sociólogo defende que as transformações culturais estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sujeito per si” ele chama de deslocamento ou descentração do sujeito moderno.

Concordo com Hall de que a identidade torna-se algo móvel, formada e transformada continuamente em relação às forças pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. “É definida historicamente e não biologicamente.” (HALL, 1997, p. 13). No entanto, a perspectiva de identidade que desejamos assumir aqui não é a de pontos *em comum* na orientação da organização social e sim de pontos *incomum* na direção limites na ordem do individual que emerge nos contornos do social. Nesse sentido, a identidade não estaria no escopo apenas da intersecção com o outro para assim inscrever-se – ainda na relação com outro – mas naquilo em o que ao mesmo tempo estabelece ligação a partir do *continuum* que liga o eu ao outro, mas também identifica um limite no liame das extremidades.

Nesse sentido, a identidade pode ser compreendida como uma forma corpo-sujeito que faz refletir tanto aquilo que pode ser identificado como igual e/ou diferente em processos comparativos a ponto de um reconhecimento. No primeiro plano ressaltam os elementos da similitude – só podemos iniciar o reconhecimento e identificar aquilo que é de nosso conhecimento, há uma memória que estabelece conexões entre o já visto e o visto e, ainda o que pode ser visto como possibilidade de um devir. E segundo, como aquilo que aparece como diferente ao ponto de marcar traços singulares capaz de

¹ Em seu livro *Identities culturais na pós-modernidade*, Stuart Hall congrega a ideia dos teóricos que defendem que falar da possibilidade de uma identidade móvel dentro de um sistema cultural é contemplar a perspectiva da pós-modernidade

reconhecer também tudo o que não é. Numa alusão ao Hamlet, de William Shakespeare, proponho a identidade não calcada na estagnação do sintagma *ser ou não ser, eis a questão*, mas investida no jogo entre ser e não ser; em que para ser é preciso deixar de ser outras tantas possibilidades.

A dialética do igual e o diferente – o repetido e o inédito – traz consigo parte do reconhecimento e abre espaço para o surgimento do novo e é nesse processo que se instaura o “ser outra coisa” que adentrando no mesmo jogo e mantém a sistemática de reconhecimento de construção de uma nova identidade inexoravelmente.

O desejo do/pelo corpo

Falo da construção de um corpo não biológico, mas também não artificial – e de uma alma não transcendental, mas também não imanente. Desse modo, corpo e alma são marcados sincronicamente na emersão de uma subjetividade, mas pode-se observar, no conjunto desses pontos sincrônicos, a diacronia da construção do eu, ou seja, o processo histórico de formação desse sujeito.

Foucault destacou quatro elementos quando se dedicou a estudar a ética como prática de si mesmo, os quais Rajchman (1989) propõe como uma maneira de conceber a própria prática do pensamento de Foucault.²

Primeiro: a substância.

O sujeito não é uma substância. É uma forma e essa forma não é sempre, nem em todas partes, idênticas a si mesma..., o que me interessa é precisamente a constituição histórica dessas formas diferentes do sujeito em relação com o jogo da verdade (FOUCAULT, 1984, *apud* RAJCHMAN, 1989, p. 5-6).

Nesta prática, o que há de ser transformado é a evidência das formas em virtude das quais o sujeito pensa em identificar-se com a verdade que pode representá-lo; não é a

natureza do sujeito o que está em jogo, mas é sua “segunda natureza”; não o que está dado, mas aquilo que deixa ao sujeito a possibilidade de dar-se. A substância é o que, no ser do sujeito, está aberto a uma transformação histórica.

O trabalho de Foucault, na medida em que todo trabalho filosófico implica um exercício de si mesmo, isto é, uma ética, poderia, pois, resumir-se da seguinte maneira: em nome de uma liberdade prática, relativamente àquilo que se dá como formas de experiências possíveis, desenvolve uma análise crítica nominalista como forma de resistência à dominação. Assim, através de Foucault, podemos estabelecer uma relação entre o corpo e a identidade, que neste ensaio chamo de “subjetividade corpórea”.

Poderíamos pensar, em princípio, o corpo como uma determinação biológica à qual muitas vezes o eu oferece uma forma de resistência. Mas não estaria dada pela própria plasticidade corpórea já a possibilidades de resistir? Ou melhor, não estaria nessa materialidade constituída de células vivas posta em um constante círculo de transformação da vida à morte uma pista de que não podemos permanecer de um só modo, em uma única forma (ou forma-sujeito)? Desse modo, resta ao eu, conseqüentemente, inscrever-se desde sempre em uma subjetividade que seria constituída a partir de um duplo do corpo. A(s) interferência(s) física(s) no corpo produz o que identifico como ressonâncias subjetivas e que, por conseguinte, possibilita a construção e a transformação da própria subjetividade.

Visto desse modo, o corpo não é constitutivo de uma problematização, pelo contrário, é a problematização que questiona o corpo e transforma sua concepção. Nesse sentido, trata-se menos de achar soluções definitivas aos problemas, do que de saber fazê-los entrar no que se dá como o campo de relações entre as políticas do corpo, identidade e subjetividade.

Rajchman mostra que a filosofia de Foucault versa sobre o que se pode pensar e o que se pode mudar no que se pensa. “O nexo entre o possível e o pensável se remonta a Kant” (1989, p. 8). Conforme o autor, Foucault quis introduzir o acontecimento ou o

² Rajchman cita Foucault em *L'ethique du souci de soi comme une pratique de la liberté*, Concórdia: Internationale Zeitschrift für Philosophie, nº 6, 1984.

sucesso da filosofia crítica e arriscar uma história crítica do pensamento – pois se a experiência é possível pelas categorias e se as categorias mudam, as possibilidades mudam, igualmente. A tarefa da crítica se converte, pois, na tarefa de inserir os acontecimentos no que se dá como evidência, esses acontecimentos que fazem concebíveis as coisas. Daí que, em *Arqueologia do saber*, Foucault fale de um *a priori* histórico, um *a priori*, não das fronteiras legítimas, mas das possibilidades históricas da experiência. Para Foucault, como para Kant, a liberdade não é uma possibilidade ética entre outras; é a possibilidade mesma da ética. Ou seja, a ética é a forma deliberada que toma a liberdade. No entanto, contrariamente a Kant, para Foucault esta liberdade não é suprassensível, mas histórica. Não procede de uma república racional de sujeitos autônomos, mas procede de um questionamento incessante dos fatos históricos da identidade. Foucault queria fazer uma história, não só do que é verdadeiro ou falso, mas do que pode sê-lo, não do que se tem de fazer, mas do que se pode fazer; não das maneiras de viver, mas das possibilidades de vida. Na perspectiva das possibilidades históricas do saber, da ação e da identidade subjetiva, o saber se delimita, segundo Foucault, pela ciência, o poder pela política e a ética pela moral; e nesta perspectiva das relações entre os saberes, os poderes e os modos de ser nunca estão dados, mas sempre temos de buscá-los; nunca são essenciais ou necessários, mas sempre são históricos e transformáveis.

Foucault (1979), em *Nietzsche, a genealogia e a história*, nos fala da relação entre o corpo e a genealogia:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia [...] está [...] no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (1979, p. 22).

[...] Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que

ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos - alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais, simultaneamente; ele cria resistências (1979, p. 27).

Foucault, nesse momento, demarca suas questões de método, sua concepção de história e de corpo. Aplica sua crítica ao postulado de uma instância unificadora da subjetividade (eu, sujeito, indivíduo), e ainda deixa entrever como aquilo que tem o estatuto de inscrição dos acontecimentos está atravessado e investido por forças que são, de forma sintética, as condições de possibilidade de sua constituição.

É nesse ponto também que duas ordens, ao que parece – duas ordens mutuamente independentes – encontram sua conexão: a ética sob forma de política do corpo é aplicada a uma superfície viva que transforma o eu, o individual. Essa ordem política que se inicia estabelece um acordo social entre o eu e o Outro. Mas não é condição suficiente nem resultado necessário à ética. Esta consiste na relação estabelecida entre o eu e a força desejante do devir. É nesse sentido, também, que é selado o contrato social com o outro, que corresponde ao desejo do corpo mutante, atribuindo sentido ao corpo-potência, ou seja, o outro é aquele que pode ser seduzido pela potência da ação ricocheteante do corpo em permanente produção, uma derivada de corpo. A correspondência criada pelo corpo-movência dá-se entre a política do corpo e a ética de uma identidade. A partir desse duo, outra questão impera: a responsabilidade de e em ser. O princípio da responsabilidade consiste no modo de ver ético em relação ao que se constrói para si, ou melhor, no que se constrói de si. É justamente nessa construção que aqui entendo como o desejo de/do ser. A subjetividade leva a uma política aplicada ao corpo, que consiste em transformar contínua e meticulosamente a materialidade significativa e o insere no campo de produção de novos significados (para si e para o outro) no *continuum* fazer-se subjetividade corpórea.

Do corpo ao rosto

Em forma de poema Clarice Lispector registra “ninguém me ama a ponto de ser eu, de me ser” a que mesmo prematuramente poder-se-ia apontar para a difícil e, sobretudo, necessária separação do liame entre o eu e o outro. Mas o que define (e separa) o eu do outro, se o eu se constituiu na instância do outro e a partir daí estará marcado pela dobra com/do Outro (agora com letras maiúsculas)? Disso, quais os limites entre o corpo do eu e o do outro?

Em volta dessa seara, outra questão surge: o que se pretende semantizar com a expressão “tomar corpo”? Sem intenção de resposta, pode-se dizer que de forma mais geral inculca a ideia de unidade; tomada de consistência; ou ainda, o principiar de visos de verdade.

Semelhante à questão da identidade, um corpo só pode assim ser denominado se reconhecido como tal, independente de qual acepção estejamos tomando. Porém, quando pensamos em corpo-sujeito, como se processa tal reconhecimento, quais as verdades imputadas a esse corpo? Um caminho possível para se perscrutar a subjetividade do corpo pode estar nas formulações de Deleuze (1995) e Agamben (2011) acerca da proposição de rosticidade. Chamo atenção, a princípio, para o que Agamben vislumbra como a diferença entre o rosto e a face.

O rosto não coincide com a face. Por toda parte em que algo alcança a exposição e tenta tomar o próprio ser exposto – por toda a parte em que um ser aparece afundado na aparência e deve, desde o início, retornar a ela –, tem-se um rosto. [...] Olho alguém nos olhos: estes se abaixam – é a vergonha, que é vergonha do rosto que há atrás do olhar –, ou me olham, por sua vez (AGAMBEN, 2011, p. 75).

Desse modo, proponho pensarmos no corpo-físico e no que emerge desse corpo, mas que ao mesmo tempo o ultrapassa. O corpo posto numa relação de subjetividade corpórea passa a assumir uma posição-sujeito no momento em que revela seu rosto, em que se desnuda da face e, interpelado pela

efetuação do discurso, se revela em sujeito de um rosto, de uma rosticidade.

Segundo Agamben (2011), tem-se nesse processo de desvelar, ou poderíamos dizer revelar o rosto, a comunicabilidade do abismo que se encontra em si, a expressão daquilo que era silencioso na face e emerge para a abertura do explícito, sobre o rosto em que todos os traços expressivos e ativos são capazes de brilhar.

O rosto é justamente o conjunto das muitas verdades que constituem o sujeito, das verdades mais profundas e ocultas, que emergem para a superfície quando o indivíduo ocupa uma posição-sujeito numa formação discursiva dada. É no atravessamento da forma-sujeito que o indivíduo se revela, se desnuda, se descola da face e faz transcender seu próprio rosto.

Não adentrarei às implicações que a(s) noção(ões) de formação discursiva ganha(m) no campo da análise do discurso. Assim, adiro à noção de Foucault (2002), à qual é justamente marcada a partir de certas regularidades que não podem ser observadas de uma forma descritiva quantitativa, mas que são constituintes das condições de produção do discurso, ou seja, diz respeito ao espaço social e à história, num movimento ininterrupto e descontínuo do tempo. Contudo, é oportuno lembrar as transformações a que estão sujeitas as formações discursivas; porém, mesmo sendo dinâmicas nesse sentido, elas mantêm as suas regularidades de forma substantiva. Nas palavras do autor:

Formação discursiva não desempenha o papel de uma figura que pára o tempo e o enregela por décadas ou séculos; ela determina uma regularidade própria a processos temporais; coloca princípios de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outra série de acontecimentos, de transformações, de mutações e de processos. Não há uma forma intemporal, mas um esquema de correspondência entre diversas séries temporais (FOUCAULT, 2002, p. 90).

Cabe explicitar que tipo de regularidade é essa que caracteriza tão fortemente uma formação discursiva. Para Foucault, no caso

em que se pudesse descrever semelhanças no sistema de dispersão – entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas – se poderia definir uma regularidade – e por convenção, chamar-se-ia de formação discursiva, para desse modo evitar-se palavras sobrecarregadas de conseqüências, e até mesmo inadequadas, como “ciência” ou “ideologia”. “Chamar-se-á *regras de formação* às condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição” (FOUCAULT, 2002, p. 51).

Nesse sentido, proponho que as transformações do corpo-físico sejam compreendidas de modo que elas signifiquem registros enunciativos de experiências subjetivas.

Não é o fato de se poder ver o corpo para que os rostos estejam, *a priori*, desnudos, revelados, pois, como aponta Agamben, “o rosto não coincide com a face”. (2011, p. 75). É preciso que o sujeito se revele, através da linguagem, para que se conheça seu rosto, para que se desvendem os efeitos de sentido que o atravessam e o constituem por detrás da sua face.

Na mesma perspectiva teórica, Deleuze entende o rosto não como um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou sente. “A forma do significante na linguagem, suas próprias unidades continuariam indeterminadas se o eventual ouvinte não guiasse suas escolhas pelo rosto daquele que fala (“veja, ele parece irritado...”, “ele não poderia ter dito isso...”)” (DELEUZE, 1995, p. 32). A posição que assume uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor primário, um policial, faz com que esses sujeitos não falem uma língua em geral, mas articulem sua fala ao dizer, cujos traços significantes são indexados aos traços de rusticidade específicos. Segue o autor afirmando que os rostos não são primeiramente individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações. Dessa forma, proponho pensarmos na iminência de uma arquivindivualidade.

A partir disso, procuro pontuar as imbricações entre corpo e rosto, rosto e

subjetividade, e assim, marcar que os rostos derivam, primeiramente, de determinadas formações discursivas, coincidindo com as posições que os sujeitos ocupam nessas formações.

Trazemos uma citação de Deleuze que, embora extensa, parece nos servir para evidenciar o vínculo intrínseco entre corpo e rosto de modo que a rusticidade poderia até ser entendida como o que afeta todo o corpo espalhando-se inclusive para fora da pura face na emergência da subjetivação. E nesse sentido pode-se dizer que o rosto é puro corpo.

[...] do mesmo modo, a forma da subjetividade consciência ou paixão, permaneceria absolutamente vazia se os rostos não formassem lugares de ressonância que selecionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme a uma realidade dominante. [...] O rosto constrói o muro do qual o significante necessita para ricochetear, constitui o muro do significante, o quadro ou a tela. O rosto escava o buraco de que a subjetivação necessita para atravessar, constitui o buraco negro da subjetividade como consciência ou paixão [...] (DELEUZE, 1995, p. 32).

Se cairmos na armadilha de compreendermos o corpo como mero sustentáculo do indivíduo, suporte físico em que a subjetividade repousa, ou seja, “se os rostos não formassem lugares de ressonância” (DELEUZE, 1995, p. 32) do corpo, a subjetividade perderia abertura para a comunicabilidade. Esta já tomada por efeitos de sentido advindos do eu e que vão adensar os as relações de significação do/para o outro ao entrar em zonas que faz “ricochetear” e escavar o buraco negro de onde emergem subjetividades produzidas pelos sentidos nas relações de interlocução. Na impossibilidade de o corpo dizer do sujeito, esse (corpo), por consequência, se volta à pura face.

Entendo ser difícil marcar um ponto possível entre o eu e o outro em que já não esteja de algum modo investido por gestos de interpretação de um sobre o outro, para que seja possível falar apenas de face. Mas, por outro lado, é plausível a explicação de que as

relações interpessoais se dão de formas plurais, e que dependendo do modo como essas relações são estabelecidas, ou seja, o modo como esses contados são efetuados, pode-se marcar intensidades maior ou menos no enlace dos corpos.

Assim, no contexto de um mesmo espaço físico, o corpo-face – “invólucro exterior àquele que fala” (DELEUZE, 1995, p. 32), permanecerá tal qual se não houver um revelar-se ou um abrir-se – um rosto – em ressonância para o significante ter significado em qualquer modalidade de inter-relação.

O rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando pára de ser codificada pelo corpo, quando ela mesma pára de ter um código corporal polívoco multidimensional – quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificado e deve ser sobrecodificado por algo que denominaremos Rosto (DELEUZE, 1995, p. 35).

O fato é que, nas situações mais cotidianas da vida, o indivíduo é detentor de habilidades inerentes ao seu corpo que, mesmo em ação, não significam uma revelação daquilo que aqui se considera como rosticidade. Ao se adotar o pensamento deleuzeano, a cabeça e seus elementos não serão rostificados sem que o corpo inteiro não possa também ser, em um processo inevitável. “A boca, o nariz, e antes de tudo os olhos, não se tornam uma superfície esburacada sem convocar todos os outros volumes e todas as outras cavidades do corpo.” (Deleuze, 1995, p. 35). Segue o autor dizendo que a rostificação não opera por semelhança, mas por ordem de razões. Trata-se de uma operação muito mais inconsciente e maquínica que faz passar todo o corpo pela superfície esburacada, e desse modo, o rosto não tem o papel de modelo ou de imagem, mas o de sobrecodificação para todas as partes descodificadas.

A habilidade de olhar o outro e ver nele o seu rosto não é intrínseca àquele que observa, mas é, sobretudo, um desnudar-se daquele é visto: não se vê o rosto de quem só se permite conhecer-se pela própria face. O olhar do outro passa a ver o rosto que lhe é permitido contemplar.

Esse fundamento teórico é oportuno para se compreender que o eu-rosto pode ser/estar tão velado na presença quanto na ausência do outro. Por mais que sejam marcadas significativas diferenças entre estar presente e/ou ausente o corpo do eu perante o corpo do outro, as duas instâncias assemelham-se pelo fato de que nenhuma garante ou impede a subjetividade corpórea. O estar presente significa permitir ao corpo – real e simbólico e ao mesmo tempo simbólico e real – se submeter ao preenchimento de um lugar espacial, mas não, necessariamente, dinamizar esse lugar ao ponto de marcar uma posição e produzir subjetivação, ou seja, a rosticidade desse corpo. Nesse sentido, o corpo-sujeito é sempre um efeito de real, pois é tomado enquanto corpo simbólico em que atuam o processo de significação no âmbito das formações discursivas.

O rosto por detrás dos olhos é sempre marcado pela posição-sujeito e, como tal, se filia em determinadas formações que produzem o seu dizer, os quais emergem inscritos em uma formação discursiva. Mas para isso acontecer é preciso que a face dê lugar ao rosto.

Cabe pontuar, assim como o corpo é revestido de plasticidade cambiante/mutante, o rosto também o é. No percurso diário, o sujeito assume diferentes posições, que marcam acontecimentos discursivos múltiplos, sem os quais não se poderia definir o que Deleuze chama de instância paradoxal³.

Deleuze (1995, p. 33) afirma que há uma “máquina abstrata da rosticidade que produz o rosto ao mesmo tempo em que dá ao significante seu muro branco, à sua subjetividade seu buraco negro.” Ou seja, há uma máquina abstrata que liberta o sujeito para os deslizamentos possíveis, que não o aprisiona numa determinada formação (muro branco), mas que permite que ele assuma diferentes posições, se revelando, se construindo (buraco negro) em outras formas-sujeito.

O sujeito se constrói no momento em que assume essa liberdade e também as posições

³ Conceito definido por Deleuze (2009) para determinar as sucessões de acontecimentos definidos na estrutura.

que essa máquina o permite ocupar. Ele se apropria dos significantes que determinam as potências de determinada formação, para construir sua rosticidade (muro branco) e sua própria instância paradoxal, que configura sua subjetividade (buraco negro).

Volto às palavras de Deleuze (1995) para ratificar que a rostificação não opera por semelhança, mas por ordem de razões. Trata-se de uma operação muito mais inconsciente e maquínica pela qual passa todo o corpo. “É precisamente porque o rosto depende de uma máquina abstrata que ele não se contentará em recobrir a cabeça, mas afetará as outras partes do corpo, e mesmo, se necessário, outros objetos sem semelhança.” (DELEUZE 1995, p. 35). Resta saber, então, em circunstâncias essa máquina é desencadeada, produzindo rosto e rostificação.

O devir rosto

Do exposto até este ponto, compreende-se que se o rosto é construído por um devir, por um vir a ser, ele não é parte do corpo como a cabeça o é. O rosto é, portanto, “absolutamente inumano” (DELEUZE, 1995, p. 36).

O devir, para Deleuze (1995, p. 19), é um rizoma, que estabelece redes e conexões que se espalham, mas que não mantêm uma hierarquia determinada. Por isso, afirma que o devir não é imitar, nem identificar-se, nem regredir-progredir, produzir uma filiação ou produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência, não se reduz a uma falta, não conduz a uma aparência, a um estado ou equivalência, nem mesmo a uma produção atual ou futura.

É um processo que está associado à desterritorialização e, portanto, provoca uma fuga, um deslocamento para atingir uma zona de vizinhança e provocar um deslizamento para a efetuação de uma posição-sujeito. O devir é, por assim dizer, contrário a noção do imóvel, do estagnado, e permite mover-se, transformar-se, num contínuo incessante.

Atentamos à formulação de Deleuze e Guattari (1992, p. 144 e 145):

Quando Foucault admira Kant por ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao eterno, mas remetendo ao Agora, ele quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais: um devir-revolucionário que, segundo o próprio Kant, não se confunde com o passado, o presente nem o porvir das revoluções. Um devir-democrático que não se confunde com o que são os Estados de direito, ou mesmo um devir-grego que não se confunde com o que foram os gregos. Diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, “médico da civilização” ou inventor de novos modos de existência imanentes. A filosofia eterna, mas também a história da filosofia, cedem lugar a um devir-filosófico. Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provêm, ou antes, que só vêm dela para dela sair?

Por estar associado à desterritorialização, pode-se considerar que o devir está sempre entre dois termos, como entre o casulo e a borboleta, entre a infância e o adulto; entre a vizinhança que se move e se atualiza em outros devires. Seguem os autores, um devir não é uma correspondência de relações, porém também não é semelhança, uma intimação e, em última instância, uma identificação. E, sobretudo, devir não se faz na/da imaginação. Os devires não são fantasias ou espectros. Eles são perfeitamente reais. “Mas de que realidade se trata? [...] O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 291). O devir não produz outra coisa senão a si próprio.

Nesse contexto, a desterritorialização da face para outro termo será sempre um devir de rosticidade, se efetuado numa posição-sujeito.

Assim, as formações discursivas têm papel preponderante para desencadear essa máquina que constrói a rosticidade humana, por meio das posições do sujeito, ou seja, elas são, por natureza, desencadeadoras dos rostos.

Importante destacar que, na passagem do corpo-cabeça para o sistema rosto, há uma máquina abstrata operando, mas não um

estado genético agindo de modo que esse efeito seja produzido.

O rosto, segundo Deleuze (1995), representa uma desterritorialização do corpo, no sentido de permitir que a cabeça saia de organismo (corpo biológico) e deslize, por intermédio de uma máquina abstrata, para outras dimensões como os da significância (muro branco) ou de subjetivação (buraco negro).

Por exemplo, a mão apreensora implica uma desterritorialização relativa não apenas da pata anterior, mas da mão locomotora. Ela mesma possui um correlato, que é o objeto de uso ou ferramenta: o bastão como galho desterritorializado. O seio da mulher em postura vertical indica uma desterritorialização da glândula mamária animal; a boca da criança, dotada de lábios por arregaçamento da mucosa para o exterior, marca uma desterritorialização da goela ou da boca animais. E lábios-seios, cada um serve de correlato ao outro (DELEUZE, 1995, p. 37).

Assim, Deleuze (1995, p. 40) propõe quatro teoremas que chama de Teoremas da Desterritorialização ou Proposições Maquínicas:

No primeiro teorema as desterritorializações sempre ocorrem com dois termos, que, ao passarem pela máquina abstrata, se reterritorializam um sobre o outro (mão-objeto). Ou seja, no momento em que um sujeito vai pegar um objeto (uma tesoura, por exemplo), a mão se reterritorializa para o ato de pegar, assim como o objeto também é deslocado do seu estado para um outro, se reterritorializando da mesma forma, para alguma finalidade (cortar algo, por exemplo);

O segundo teorema propõe para os dois movimentos de desterritorialização (no caso mão-objeto), o mais rápido (a mão pegar o objeto ou o objeto deslocar-se de função) não é forçosamente o mais intenso, o mais desterritorializado: ambos compartilham suas intensidades ao mesmo tempo, trabalhando um sobre o outro;

O terceiro teorema aponta que do teorema anterior, podemos inferir que o menos desterritorializado se reterritorializa sobre o

mais desterritorializado (a mão movimentada a tesoura para um determinado fim).

No quarto teorema tem-se que a máquina abstrata não se efetua somente em rostos, mas em objetos quaisquer, que também podem e são rostificados.

Considerando-se o proposto nos quatro teoremas, volta-se a pergunta quando e de que forma essa máquina abstrata é desencadeada? A que o próprio Deleuze aventa uma resposta. Ela (a máquina) é desencadeada em função de agenciamentos de poder. Trata-se de agenciamentos de poder muito particulares que impõe a significância e a subjetivação como sua forma de expressão determinada, em pressuposição recíproca com novos conteúdos: “não há significância sem um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou sujeitos. (DELEUZE, 1995, p. 48).

Nessa trilha, Deleuze justifica que é por isso que não cessamos de considerar dois problemas exclusivamente: a relação do rosto com a máquina abstrata que o produz; a relação do rosto com os agenciamentos de poder que necessitam dessa produção social. E assim entende o rosto como uma política, ao que eu diria, uma política do corpo-sujeito.

Além disso, há diferenças também marcadas pelo que Deleuze (1995, p. 61) conceitua como rizoma, isto é, traços liberados da rusticidade. Desse modo, não se trata de uma coleção de objetos parciais, uma conexão de hastes na qual os traços de um rosto entram em uma multiplicidade real, um diagrama.

O rizoma não é irreversível, pelo contrário, ele se readequa às novas hastes numa multiplicidade de aberturas, como um mapa desmontável, que se desdobra em várias outras dimensões incontroláveis.

E nesse ponto, há que se considerar o que afirma Deleuze (1995, p. 56)

Desfazer o rosto não é uma coisa à toa. [...] O rosto é uma organização forte. Pode-se dizer que o rosto assume em seu retângulo ou em seu círculo todo um conjunto de traços, *traços de rusticidade*,

que ele irá subsumir e colocar a serviço da significância e da subjetivação.[...] Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro do significante, sair do buraco negro da subjetividade.

Os traços de rusticidade vão se fazendo e se abrindo para outros traços, numa configuração contínua e incessante. O processo de desterritorialização (o devir) é que permite que um traço se complemente em outro, e em tantos outros quantos forem atualizados em posições-sujeito, através de aberturas sucessivas (ao devir).

A possibilidade de vislumbrar novas desterritorializações tende a desacomodar o sujeito e leva a um desconforto que, naturalmente, causa resistência, afinal, o esforço será necessário, justamente a “medida das nossas submissões, de nossas sujeições [...]”. Não no sentido de um momento necessário, mas no sentido de um instrumento para o qual é preciso inventar um novo uso.” (DELEUZE, 1995, p. 59) e, ao mesmo tempo, mais livre e aberto às novas rostificações.

Nessa perspectiva, pode-se inferir que o processo de desterritorialização encontra aberturas para mover-se a novos devires, de forma que o movimento dinâmico das hastes se constitui em novos traços de rusticidade. Em outros termos, também não há homogeneidade nos processos de desterritorialização, justamente porque os atravessamentos que deslizam e interpelam os sujeitos são diferenciados e se efetuam em enunciados únicos e irrepetíveis.

Há uma máquina abstrata heterogênea, que provoca a abertura para novas hastes do rizoma, “abre-se um processo rizomático, operando uma pontecialização do possível, contra o possível arborescente que marcava um fechamento, uma impotência”, (DELEUZE, 1995, p. 61). Há uma luta de impotência agindo contra a potência; há sempre uma luta do ser em si próprio, contra seus próprios limites, suas dúvidas, inseguranças e incertezas, cada qual a seu tempo, em seu ritmo.

Contudo, o desafio está em abrir-se a um devir-incorpóreo. A questão está no modo como o sujeito faz valer a máquina abstrata que desterritorializa e reterritorializa,

constituindo rizomas vivos e intensos, que buscam no processo de (re)construção de si as singularidades para as atualizações da sua própria subjetividade corpórea, possibilitando ao indivíduo-face transpor-se ao sujeito-rosto.

Finalizando (o corpo)

Neste ensaio o corpo vem sendo tomado não como materialidade significativa sob a qual uma subjetividade repousa, mas como lugar de inscrição do sujeito. Assim, nota-se como historicamente o corpo tem sido alvo constata de diversos interesses: ora para agregar-lhe valores estéticos e enaltecê-lo no jogo da emergência da aparência; ora para puni-lo ao ponto de fazer do castigo um instrumento de cerceamento à liberdade.

Nesse intento, a perspectiva assumida é de que na constituição do corpo atuam duas forças que se absorvem mutuamente; uma de ordem física e biológica e outra discursiva, sob as quais não se imputa uma relação hierárquica. Desse modo, buscou-se mostrar como a materialidade da carne está atrelada a sua própria inflexão dadas as possibilidades de emergência de posições subjetivas. Ao duo corpo e subjetividade está se chamando de subjetividade corpórea.

No entanto, uma questão é imperativa: quando o corpo torna-se sujeito? Quando dadas as condições de produção de um e outro atuam na produção de certas singularidades. Singularidades estas que, a partir de Agamben (2011) e Deleuze (1995), pontuamos como aspectos de rusticidade – atributo de subjetividade ao corpo-físico na passagem para corpo-sujeito.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O rosto**. Acessível em <http://www.oestrangeiro.net/politica/163-traducao-qo-rostoq-de-giorgio-agamben>. Acessado em 29/03/2011.

DELEUZE, Gilles. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. 3 v. (Coleção trans) ISBN 85-85490-49-.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. O que é Filosofia? Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo, SP. Editora: 34. 1992.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HALL, S. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

MALUF, S. W. **Corpo e desejo**: tudo sobre minha mãe e o gênero nas margens. Mesa-redonda: Corpo, cultura e textualidade. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 4, Florianópolis, 2000. Mimeo.

RAJCHMAN, J. **Foucault**: a ética e a obra. Texto apresentado no Colóquio Rencontre Internationale. Michel Foucault Philosophe. Paris, 9,10, 11, janvier. Paris, Seuil, 1989. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art02.html>>. Acesso em: 26 mar. 2006.

Recebido em: 13 de maio de 2013

Aceito em: 05 de julho de 2013.