



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Pedro Henrique Lucas Costa

**O Corpo-lixo: do dejeto à potência nas produções culturais
contemporâneas**

UBERLÂNDIA

2015



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



Pedro Henrique Lucas Costa

**O Corpo-lixo: do dejeto à potência nas produções culturais
contemporâneas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador: Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

UBERLÂNDIA

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C837c Costa, Pedro Henrique Lucas, 1988-
2015 O corpo-lixo : do dejeto à potência nas produções culturais
contemporâneas / Pedro Henrique Lucas Costa. - 2015.
138 f. : il.

Orientador: Caio César Souza Camargo Próchno.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia - Teses. 2. Corpo Humano - Aspectos Sociais - Teses.
3. Subjetividade - Aspectos Sociais - Teses. 4. Lixo - Teses. I. Próchno,
Caio César Souza Camargo. II. Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.9



Pedro Henrique Lucas Costa

**O Corpo-lixo: do dejeto à potência nas produções culturais
contemporâneas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicanálise e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

Banca Examinadora

Uberlândia, 14 de agosto de 2015.

Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Profª. Drª. Georgia Cristina Amitrano (Examinadora)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Profª. Drª. Sonia Regina Vargas Mansano (Examinadora)
Pontifícia Estadual de Londrina – Londrina, PR

Profª. Drª Silvia Maria Cintra Da Silva (Examinadora Suplente)
Universidade Federal de Uberlândia – Uberlândia, MG

Prof. Dr. Sergio Kodato (Examinador Suplente)
Universidade de São Paulo – Ribeirão Preto, SP
UBERLÂNDIA

2015

*Para existir basta abandonar-se ao ser
mas para viver
é preciso ser alguém
e para ser alguém
é preciso ter um OSSO,
é preciso não ter medo de mostrar o osso
e arriscar-se a perder a carne.*

-Antonin Artaud

A GRADECIMENTOS

E se uma noite ou um dia um anjo surgisse envolto de luz e pompa em tua mais povoada multidão e te dissesse: “Esses valores, todos eles, exatamente como você os conhece e aprecia, terás que invertê-los radicalmente e diametralmente, de forma intransigente e definitiva: terá que manufaturar artimanhas mentais, justificativas, argumentos, retóricas e as terminologias que lhes forem convenientes e convincentes para defendê-las de maneira férrea, além de oferecer gratidão a elas. Terás que se destituir de tudo o que sempre acreditou, daquilo que firmava os alicerces de sua volátil identidade. O inexorável espelho do ser será para sempre invertido, e tu com ele, estilhacinho do estilhaço”. Não te lançarias ao chão de joelhos, com as mãos postas e abençoaria o anjo que te falasses assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: "Tu és o diabo e nunca ouvi nada mais profano!" Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse: a pergunta diante de tudo e de cada coisa: “Como serei, sendo absolutamente outro?”

Assim, AGRADECERIA, antes de tudo, tal anjo por me possibilitar ser o que sou, não sendo eu mesmo.

PASSO A AGRADECER À DESEDUCAÇÃO, quando educar é adestrar.

AGRADEÇO À VIOLÊNCIA E AGRESSIVIDADE, quando a não-violência significa passividade, inércia e submissão.

AGRADEÇO À FALTA DE SAÚDE, quando saúde significa higienização, esterilização da própria existência e mortificação do corpo.

AGRADEÇO AO DESAMOR, quando amar é drenar do outro a vida por completo, de modo exclusivo e excludente, deixando apenas decrepitude e órfãos.

AGRADEÇO À DESUMANIZAÇÃO, quando ser humano é agir com uma profunda destrutividade anti-produtiva, banal e perversa.

AGRADEÇO À ABOLIÇÃO DOS LIMITES, quando limitar é apenas cercear as múltiplas possibilidades de viver uma vida plena e potente ou quando é privar o homem daquilo que a ele é o mais básico.

AGRADEÇO À DESIGUALDADE, quando essa denota diferença e quando igualdade passa a ser sinônimo de uma tediosa homogeneidade.

AGRADEÇO AO MAL, quando o bem é aceitar completamente a servidão, a complacência e a misericórdia egoísta disfarçada de altruísmo.

AGRADEÇO AO SILENCIO, quando falar é emitir palavra vazia e se calar é fazer ecoar da alma um grito ensurdecedor.

AGRADEÇO À MORTE, quando viver é se apegar a si mesmo custe o que custar.

Não poderia ser leviano e deixar de agradecer à SOLITUDE, pois mesmo em meu caminhar muitas vezes solitário, fui povoado e acompanhado por incontáveis pessoas. Agradeço então aos meus amigos de música e poesia, meus amigos de trabalho e estudos, meus amigos de luta e resistência, minha mãe, irmã e minha noiva, pois tais são as mulheres que me alimentam. A meus mestres do passado que me guiaram ao longo da graduação (Andréia Attiê e Sálua Cecílio) e especialmente meus mestres do presente (Anamaria, João e principalmente Caio) que souberam dar o apoio na justa medida entre a autonomia e o amparo, gerando este e outros trabalhos como frutos. Deixo um especial agradecimento também aos professores que tão prontamente se dispuseram a prosear, guerrear e compor com meu trabalho, sendo eles os examinadores de minha escrita, esforço, fracassos e sucessos nesta empreitada.

RESUMO

Tendo como pressuposto uma concepção histórico-cultural do corpo no qual se entende que ele é efeito de jogos de poderes e saberes historicamente situados, assim como os processos de subjetivação adjacentes a tal corporeidade, fomos provocados pela questão de como o corpo é explorado e exaurido ao ponto de se tornar um dejeto. Tomamos por Corpo-Lixo o conceito do qual partirmos para a jornada investigativa e que foi o combustível deste trabalho de pesquisa. Calcados nas premissas da pesquisa cartográfica, procuramos acompanhar o processo de “dejetificação” do corpo, mergulhando e sendo afetados pelas produções culturais contemporâneas, conforme representado nas manifestações midiáticas (sejam elas de cunho jornalístico, publicitário ou voltadas para o entretenimento) e nas artes (dentre elas o cinema, a literatura e o teatro). Adotamos a esquizoanálise como principal referencial teórico e por esse motivo, além de nos debruçarmos nas obras de Gilles Deleuze e Felix Guattari, compomos e decompomos com constructos teóricos de diversas áreas como a psicologia, a história, a sociologia e a própria filosofia, tendo também Michel Foucault como um importante companheiro de viagem. Reconhecendo o corpo como um processo histórico metamorfoseante e não meramente uma entidade biológica imutável, realizamos um apanhado histórico de como os exercícios de poder atravessaram os corpos ao longo dos tempos, visando evidenciar o percurso pelo qual se consolidaram as formas atuais de se abordar o corpo e que por ventura o leva à sua dejetificação. O aspecto mais relevante deste trabalho cartográfico foi a busca por possibilidades inventivas a partir da suposta condição abjeta, evidenciando a potência e as composições de forças que levam o corpo-lixo à condição de corpo-potente.

Palavras-chave: corpo, lixo, potência, subjetivação, esquizoanálise

ABSTRACT

Taking for granted the cultural-historical conception of the body in which it is understood that it is the effect of games of powers and knowledge historically situated, as well the subjectiveness processes adjacent to such embodiment, we were troubled by the question of how the body is explored and exhausted to the point of becoming a waste product. We take for Trash-Body the concept from where we departed for the investigative journey and it was the fuel of this research. Grounded in the premises of cartographic research, we try to follow the process of "wastefication" of the body, dipping and being affected by contemporary cultural productions, as depicted in media events (whether of journalistic nature, advertising or upside entertainment) and the arts (among them the cinema, literature and the theater). We adopted schizoanalysis as the main theoretical framework and for that reason we are able to lay down the eyes in the works of Gilles Deleuze and Felix Guattari, and furthermore compose and decompose with theoretical constructs of various areas such as psychology, history, sociology and philosophy itself, also taking Michel Foucault as an important travel companion. Recognizing the body as a changeable historical process and not merely an immutable biological entity, we conducted a historical overview of how the exercises of power affect the bodies over time, aiming to demonstrate the route by which it reached the current ways of experiencing the body that can lead to its "wastefication". The most relevant aspect of this cartographic work was the search for inventive possibilities from the alleged abject condition, showing the power and compositions of forces that lead the trash-body to the potent-body condition.

Key-words: body, trash, potency, subjectiveness, schizoanalysis

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Star Models – You are not a Sketch.

Figura 2: Nagg e Nell – Fim de Partida.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

CsO– Corpo-sem-órgãos.

TICs – Tecnologias da Informação e comunicação

UFU – Universidade Federal de Uberlândia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: UM PRÓLOGO AO DESCARTE.....	12
1. HÓDOS-MÉTA: CARTÓGRAFO-CATADOR EM DERIVA METODOLÓGICA.20	
1.1. Cartografia, Esquizoanálise e a produção de (não) saber....	21
1.2. (Des)conhecendo o território: corpo, lixo, mídia, arte e potência.....	30
2. O CORPO DA HISTÓRIA: O CORPO QUE RESTA E O QUE RESTA DO CORPO.....	40
2.1. Vários corpos, várias histórias.....	42
2.2. As abordagens histórico-culturais do corpo.....	45
2.3. A história do corpo na psicanálise: possibilidades e limites.....	59
2.4. Deleuze e Guattari: por um encontro corpo-a-corpo.....	61
3. MÍDIA, ARTE E A DEJETIFICAÇÃO DO CORPO NA CULTURA	64
3.1. Mundo do trabalho e a dejetificação social	68
3.2. Padronização estética, espetáculo e a produção do corpo-lixo.....	87
3.3. A última dança do corpo na era do lixo.....	97
4. DESEJO E PRODUÇÃO: DO CORPO-LIXO À POTÊNCIA.....	106
4.1. Corpo-lixo/corpo-máquina: corpo-sem-órgãos.....	111
4.2. A pura diferença e os seus odores artísticos.....	118
4.3. Outros corpos são possíveis.....	121
RECICLAR OU SUCATEAR? ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES.....	125
REFERÊNCIAS	128
Referências Bibliográficas.....	128
Referências de Sites eletrônicos.....	133
Referências Filmográficas.....	135

INTRODUÇÃO: UM PRÓLOGO AO DESCARTE

Uma menina de 5 anos foi encontrada ferida, no sábado, dia 29, no jardim de um prédio na zona norte de São Paulo. Segundo os bombeiros, ela chegou a ser socorrida e levada para o Pronto-Socorro da Santa Casa, mas não resistiu aos ferimentos e morreu por volta da 0h (Caso Nardoni - Portal Terra, 2008).

O corpo despенca e em plena queda livre se fragmenta em incontáveis partes, antes mesmo de tocar o solo rigoroso, áspero e intransigente do estado de coisas. No momento do fatídico encontro, ele se condensa em amontoados de retalhos, reintegrando-se de modo sintético e adequado àquele leito que agora passa a “e-ditar” (partindo da virtualidade ao acontecimento, atravessado intensidades compostas por velocidades imensuráveis) a sua forma, organizando-se em órgãos – organismo – recebendo uma ‘alma’ no processo. Um estado instável e transitório de forma, pois o corpo – e a subjetividade adjacente a ele – se reforma em ação no mundo e pela ação do mundo: uma constante “reforma(t)ação”. Tal formatação corporal é atravessada por um emaranhado de estratégias de exercício de poder a partir de discursos – saberes – historicamente situados. Desse modo não são apenas Corpos, enquanto substância orgânica predefinida de modo apriorístico, mas “corporificandos”. Trata-se de processos e não meros objetos. O corpo é um acontecimento.

De imediato surge a questão: De que outra forma, se não da própria queda, poderia ser constituído o corpo? Queda esta não apenas enquanto caminho ou trilha vertical e descendente, mas enquanto decrepitude, derrocada, deterioração e fatalidade. Não seria a partir de suas ruínas, de sua mais inexorável desolação que surgiria um campo de possibilidades que tenderiam ao infinito? Se não é de seu esfacelamento enquanto substância de que outra fonte poderia se fazer advir certas forças, ainda sem nome ou circunscrição, que virão a ser os embriões para a criação do novo?

Hitchcock (1958) fez o corpo cair, sem esboçar a mínima preocupação em nos precaver ou nos isentar de uma insistente vertigem. Na clássica abertura de Um Corpo que Cai, o policial e no final, Madeleine, ao caírem, fazem ruir qualquer referência e sustentação identitária, promovendo a ruptura do Eu, mas, concomitantemente, dando argumento e fertilidade à história do filme, abrindo possibilidade para uma poderosa narrativa ao mesmo tempo em que provoca o incômodo no espectador. O corpo cai e com ele a provisória e inconveniente comprovada fragilidade do ego. A pequena Isabella Nardoni, ao ser atirada do alto do prédio para a sua terrível morte, também provoca uma profunda e vertiginosa desestabilização, desta vez não apenas naquilo concernente ao âmbito individual, mas também em alguns princípios sociais básicos, especialmente nos valores morais e familiares difundidos na classe média (como por exemplo, no princípio de que o infanticídio é condenável e deve ser fortemente proscrito e que os genitores devem zelar a todo custo pelo bem estar de sua prole), fazendo, a partir desse evento, abalar determinados aspectos do *status quo*. Com esse solavanco, fomentaram-se discussões, a sociedade brasileira se comoveu, como raras vezes em sua história, tornando o fato um fenômeno midiático. Assim como na história de Hitchcock, em que uma queda abre espaço para uma narrativa, a queda de Isabella também produz movimento. A partir dessas metáforas da vida cotidiana ou da ficção, eis então o fenômeno motivador deste trabalho: a morte que produz vida, o fim que produz o novo. O corpo que desaba, vai à condição de lixo e retorna de lá insuflado de potência.

Adotar essa perspectiva sobre o corpo pressupõe afirmar que ele é o próprio vestígio dos movimentos da história e não uma dimensão biológica estática. Tal postulado possibilita considerar o corpo como o campo de batalha no qual os embates das forças que permeiam a realidade e a história se inscrevem, se sedimentam e se evidenciam, sendo o próprio embate um fator crucial para a sua constituição. Não se pode pretender buscar os meandros do corpo tornado lixo sem primeiramente o reconhecer enquanto fenômeno histórico, produto dos

fluxos e afluxos das forças que se afirmam, superam e são superadas ao longo dos tempos e enquanto dimensão humana demarcada por essa intensiva e extensiva digladiação. Por esse motivo, este trabalho parte de uma concepção histórico-cultural do corpo, alicerçando-se em vários autores dentre eles, Georges Vigarello, Jean-Jacques Courtine, Alain Corbin, David Le Breton e especialmente Michel Foucault e sua difundida análise sobre as artimanhas do exercício de poder. Estabelecer uma abordagem histórica do corpo é crucial para se pensar como o poder se exerce no mesmo, como o marca, o define e como dele também se faz emanar técnicas de exercício de poder. Essa perspectiva foi essencial para discutir o processo que aqui chamamos de “dejetificação” do corpo que se dá, preponderantemente, em meio a uma microfísica do poder.

Reconhecendo a necessidade de se debruçar sobre a temática a partir de uma abordagem histórica ou até mesmo trans-histórica, destacamos que o principal referencial teórico que sustenta este trabalho é o pensamento de Deleuze e Guattari, especialmente ao que se denomina como Esquizoanálise, e os diversos pensadores que intercruzam suas produções, como Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza, David Lapoujade, Peter Pál Pelbart e o próprio Michel Foucault. Inicialmente, adotar essa maneira muito particular de contemplar e vivenciar o mundo cria condições para se engendrar um campo e uma abordagem transdisciplinar e intertextual, relacionando várias camadas do conhecimento humano de modo altamente inventivo. Posto isso, neste trabalho os limites entre filosofia, ciência e arte foram constantemente reinventados, redefinidos e remodelados, em busca de novas formas de produzir saberes sobre a condição da corporeidade e sua dejetificação. O estabelecimento de interlocuções entre os conceitos de Corpo, Lixo, Resto, Dejeto, Potência, Indústria Cultural, Diferença e muitos outros, possibilitaram um trânsito entre saberes distintos – Filosofia, Sociologia, História, Psicanálise e a própria Esquizoanálise – borboleteando sorrateiramente entre os vários autores, buscando auxílio na criação de novos sentidos para o fenômeno em

questão. Tentar articular conceitos de perspectivas teóricas diferentes – e até certo ponto divergentes – pode exigir um grande esforço e pouca garantia de sucesso. No entanto, tal exercício pode ser por si só produtor de saber, pois é na passagem, no passeio, mesmo que ardiloso, que é possível a construção e a desconstrução de sentidos para um conceito, sendo então, um promissor ato filosófico. A exemplo de Deleuze e Guattari, para os quais filosofia é a arte de criar conceitos, passeando por eles – conceitos enquanto passagem de sentidos – “roubamos” e procuramos ser *bricoleurs*, transformando e transmutando. Ou, conforme Baremblitt (2010) apresenta a postura de Deleuze em Diálogos, onde afirma que o seu método de criação teórica é um aproximar-se sigilosamente de um autor, pelas costas, e fazer-lhe um filho monstruoso, em que ele não se reconheceria. Não no sentido pejorativo do não reconhecimento, mas no seu sentido surpreendente em relação à forma impensável e maravilhosa criada a partir de um conceito.

Destarte, definido este ponto de partida teórico, esta pesquisa procura trazer como problema fundamental a questão do corpo – a partir do reconhecimento de que ele remete à uma dimensão humana mórfica e produzida de modo imanente ao âmago das relações com o mundo, nunca fora dele – enquanto processo que é explorado e exaurido ao seu limite, ao ponto de se tornar, segundo um sistema de valores predefinido, dejeto, resto ou lixo. Dito de outro modo, o mote central desta pesquisa circunda a questão de como a sociedade contemporânea exaure a potência do corpo e o transforma em dejeto (produto consumido, tornado mercadoria, que utilizado, esgota-se e produz restos inúteis ao modo de produção capitalista e à indústria cultural ou que se torna lixo em um processo de seleção e exclusão). Será importante balizar como tal esgotamento está articulado com a abnegação e renegação de aspectos ligados à produção desejante. Mais que simplesmente compreender os motivos a partir dos quais se originam tal fato, o objetivo da pesquisa é acompanhar o processo de acontecimento da “dejetificação” do corpo na contemporaneidade a partir das expressões

culturais atuais que expõem e (de)compõem este processo e também por meio de situações cotidianas de deterioração produzidas no cerne das relações de produção da vida material. Além disso, tateando atentamente nos amontoados do corpo tornado lixo, procuramos encontrar reminiscências de potência e de vida que jazem imperceptíveis e que são constantemente e cuidadosamente escamoteadas.

Este trabalho acadêmico se justifica e se sustenta enquanto produção de saber de interesse da psicologia ao considerarmos o corpo enquanto elemento crucial e reciprocamente constituinte do processo de subjetivação. Em conformidade com Guattari e Rolnik (1996) consideramos que a subjetividade é um produto social e oriundo do encontro com o outro (sendo esse outro qualquer força que produz efeito no corpo). Nesse aspecto, o que a psicologia e importante parcela do saber psicanalítico entendem como sujeito é colocado em xeque, visto que o sujeito perde a sua referência de condição análoga à uma suposta essência humana e passa a ser um mero efeito provisório de um processo. Além disso, tratamos o corpo enquanto privilegiada entidade cognoscente que gera pensamentos e determinações éticas oriundas dos afetos e não da consciência.

Não é nem um pouco acurado afirmar que esta pesquisa foi estritamente teórica ou bibliográfica. Apesar de não ter sido realizado um trabalho de campo em sua acepção tradicional e costumeira (contatos e entrevistas com sujeitos, por exemplo), adentramos e inventamos campos muito próprios de observação e afetação. Recorremos à cartografia, modalidade de pesquisa fortemente inspirada na Esquizoanálise, que tem por objetivo acompanhar processos e não meramente descrever estados de coisas. O cartógrafo, assim como em sua atuação na geografia, não se ocupa apenas de reconhecer fronteiras e delimitações, mas sim de criar tais bordas, transitando entre e por meio dos espaços e – de modo artesanal – remodelando as demarcações de modo totalmente particular, baseando-se em uma maneira muito própria de perceber o território ao qual desbrava. Ele cria o mapa,

reconhecendo que não é obrigatória e nem possível a completa coincidência entre o território e a carta por ele produzida, sendo assim, em certo sentido, o cartógrafo desterritorializa, desmonta o que supostamente se tem como o real, o objetivo e o estático. Como cartógrafos, criamos, povoamos e passeamos por campos nos quais os limites epistemológicos são redesenhados. No campo do referencial teórico, como já dito anteriormente, os limites entre as filosofias e as ciências foram flexibilizados.

Criamos também outro campo nesta pesquisa – talvez o principal – ao estabelecer uma intersecção entre a realidade concreta e a ficção, elegendo como maneira de acompanhar o processo de dejetificação do corpo as afetações produzidas pelas produções artístico-culturais recentes (ou nem tanto) e as manifestações midiáticas por meio de notícias que foram expressivas nos últimos anos. Procuramos cartografar e sermos afetados pelas expressões de nossa cultura que representam, replicam e produzem essa exaustão do corpo e os reflexos para os modos de subjetivação.

Podemos considerar um terceiro e último campo: o da escrita. Neste campo, a dissertação foi atravessada por elementos e recursos textuais de poesia, jornalismo e de literatura. Como é evidente, optamos por redigir o trabalho na primeira pessoa do plural, mesmo que esta dissertação tenha sido escrita em sua maior parte por apenas uma pessoa. Essa opção segue o exemplo de Deleuze e Guattari (1995/2011), na introdução de Mil Platôs, onde afirmam ter escrito o livro a dois, mas que cada um deles sendo vários, isso já denotaria muita gente. Trata-se de chegar ao ponto em que dizer ou não dizer EU já não importa, reconhecendo que fomos “ajudados, aspirados, multiplicados”. Escrevemos no plural, pois, além dos auxílios e orientações práticas, as mãos e a alma daquele que escreve é habitada por inúmeras outras mãos e almas que se manifestam, se efetuam e desaparecem constantemente na mesma medida em que aquele que redige esta linha já não é o mesmo que redigiu a linha anterior.

Sem dúvida, o maior desafio para a escrita deste trabalho foi encontrar um mínimo plano de organização, em meio a um plano de consistência permeado por afetações das mais diversas naturezas e intensidades. Dar uma forma legível e tangível a este trabalho custou o investimento de uma boa quantidade de energia e tempo, mas a partir deste esforço, conseguimos organizar os capítulos da seguinte forma:

No primeiro capítulo, discorremos sobre a maneira pela qual o trabalho de pesquisa foi realizado, apresentando o que chamamos de deriva metodológica por meio da cartografia e da produção dos afetos a partir do encontro com as produções artístico-culturais e midiáticas.

No segundo capítulo, tendo em vista o reconhecimento da dimensão histórica da temática, estabelecemos uma breve abordagem histórico-cultural do corpo, apresentando suas diversas perspectivas, indo desde as concepções filosóficas, religiosas, científicas, passando pela concepção psicanalítica até desaguarmos na visão esquizoanalítica, que deu o subsídio teórico para as afetações apresentadas no capítulo ulterior.

No terceiro capítulo, apresentamos e discutimos as produções artísticas e midiáticas com as quais nos encontramos ao longo da pesquisa e que serviram de disparadores e promotores de afetações, permitindo-nos acompanhar o que consideramos como processo de dejetificação do corpo.

No quarto capítulo, em meio ao lixo, ao dejeto, ao resto e a tudo aquilo que é renegado em nossa maneira de efetuação e que é atravessado pela cultura, adotamos uma postura de cartógrafos-catadores, buscando mapear as potencialidades, as singularidades, as diferenças puras, as linhas de fuga e as composições das forças que enriquecem a vida, nos tornam inventivos e potencializam nossos corpos, mas que jazem imperceptíveis na desolação de nossa decrepitude. Finalmente, no quinto e derradeiro capítulo realizamos algumas últimas e breves considerações sobre nosso trilhar neste trabalho e as possibilidades que dele surgem.

Um trabalho de pesquisa acadêmica de pós-graduação, tendo em vista o imenso esforço para a sua consolidação e conclusão e as diversas forças que se agenciam no processo, (como prazos, burocracias, critérios e inúmeras determinações) não pode chegar a cabo sem que haja alguma dejetificação de todos os envolvidos. Desse modo e em certo nível, este trabalho também foi uma profunda experiência empírica de como o corpo se decompõe e recompõe potencializado no processo de produção de saber. Para acompanhar o processo de acontecimento da “dejetificação” do corpo na contemporaneidade a partir das expressões culturais atuais, é necessário coragem, atenção e desprendimento para efetuar um mergulho nos locais fétidos, insalubres e sujos que o corpo, muitas vezes, é obrigado a habitar, enganado com a promessa de ser um convite ao paraíso. Observando por outra perspectiva, talvez de fato poderia devir como tal.

1. HÓDOS-MÉTA: CARTÓGRAFO-CATADOR EM DERIVA METODOLÓGICA

"Tenta. Fracassa. Não importa. Tenta outra vez. Fracassa de novo. Fracassa melhor."

- Samuel Beckett

Fracassamos. Caminhamos de modo errante e errático, percorrendo cada milímetro de pele, cada pequeno pelo, cada pedaço de carne, cada cavidade, poro, órgão e submergimos em cada fluido. Procuramos, perdemos e encontramos o começo e o fim do corpo, seus horizontes, seus vales, mares, montes e seus meios. Mapeando seus fluxos, seus cortes, seus afluentes e represas fomos, então, capazes de perceber que não se trata do *corpo*, mas sim de *corpos*, múltiplos, incontáveis e que se tocam, se sobrepõem, se destroem e se recompõem, como em uma bela dança mortal, um último tango: o corpo biológico, o corpo da dança, o corpo da religião, o corpo do cinema, o corpo das artes cênicas, o corpo do jornalismo, o corpo da psicanálise, o corpo da literatura, o corpo da internet, o corpo vivo, o corpo inútil, o cadáver, o corpo-lixo e etc. Várias camadas, regiões e correntes que se traduzem, consequentemente, em diversos mapas e abordagens (indo desde uma geologia do corpo, passando por uma climatologia do corpo até alcançar sua sismologia).

Nesta pesquisa, tivemos uma missão aparentemente clara (apesar de evidentemente árdua) que seria mapear uma determinada região do corpo e os fenômenos produzidos nessa região. Tal região, que chamamos de corpo-lixo (se referindo ao processo de dejetificação do corpo) seria penetrada o mais profundamente possível para que saíssemos de lá com um mapa grafado com nossas afetações. Qual estratégia adotar para iniciar a jornada foi o primeiro questionamento que pairou sobre a empreitada. Primeiramente, foi imprescindível reconhecer o mapa como um objeto transitório, parcial, modificável e longe de ser incorrigivelmente preciso, estando sujeito então à efemeridade e a volatilidade. Ele é, em certo sentido, uma

produção estética, uma expressão artística atravessada por todas as dimensões humanas, desde emoções e desejos até posicionamentos político-ideológicos.

Como nos ensina Deleuze e Guattari (1996),

(...) o mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação (p.22).

Isso permite dizer que o mapa é o meio, não é o início e nem o fim de uma viagem, tendo em vista que ele não pode jamais ser tomado como um *a priori* absoluto que determina de modo definitivo quais as condições e situações do território ao qual representa, estando, sobretudo, sempre sujeito a modificações *a posteriori*, na medida em que o território e o próprio cartógrafo se transformam. Desse modo, abster-se de definir uma estratégia antes de iniciar a incursão pode fazer supor o risco da completa deriva e desorganização que comprometeria a produção de conhecimento. De fato esses temores e riscos são o preço que se acaba sendo pago para uma abertura total do viajante para as contingências da experiência que o acomete e que, por sua vez, irá definir a estratégia ao longo de sua trilha, jamais antes dela. A caminhada que ensinará ao caminhante a melhor forma de caminhar, a partir dos encontros que acontecerem na jornada, sem se esquivar das possibilidades de experimentação, o que pode acontecer quando se escora na crença total em pressupostos e generalizações. O mapa promove o estabelecimento uma relação de imanência com o território.

1.1. Cartografia, Esquizoanálise e a produção de (não) saber

Antes de avançarmos no detalhamento da forma que utilizamos para realizarmos a pesquisa cartográfica e mapearmos o corpo tornado lixo, cabe ressaltar que, claramente, a Esquizoanálise e o método cartográfico – assim como a própria Psicanálise – não compartilham o estatuto científico com as chamadas ciências da natureza, o que em nada desqualifica o saber advindo de tais vertentes do pensamento humano. A discussão acerca da delimitação metodológica e epistemológica deste trabalho se justifica, pois atualmente as ciências (incluindo as ditas ciências exatas e naturais) estão inseridas em um contexto de profundas discussões e revisões paradigmáticas, inclusive sobre as suas repercussões socioculturais, econômicas e ambientais. Isso ocorre de modo mais evidente com as ciências humanas – em especial com a Psicologia – as quais passam a ter seus estatutos científicos colocados em pauta, situação que exige a reavaliação principalmente de suas metodologias de pesquisa.

Morin (1996) destaca que a crise da ciência clássica se dá quando os postulados de Newton e Descartes são colocados em dúvida, principalmente com os avanços da física e a constatação de que o universo é constituído por átomos e partículas complexas, instáveis e imprevisíveis. Esse foi o ponto crucial para se evidenciar as limitações da ciência clássica mecanicista que considerava a subjetividade um fator de equívoco, excluindo mutuamente o sujeito de seu objeto de observação. A crise paradigmática é produzida no âmago da Física Moderna que passa a relativizar as verdades sobre a realidade, abrindo espaço para uma ciência que reconhece e aceita as incertezas¹. Conforme afirma Kuhn (1975) há então, o surgimento de novos pressupostos e a emergência de um novo paradigma que passará a assentar toda comunidade científica.

¹ Para ilustrar de modo claro, cabe citar a teoria do Princípio de Incerteza de Heisenberg, sustentada pela Convenção de Copenhague que defende, dentre outros pontos, a influência do observador no comportamento das partículas a nível quântico. Além disso, outras áreas das ciências exatas e naturais como a Geometria Fractal das Singularidades Cosmológicas atestam a não linearidade e a relativa imprevisibilidade nas ciências contemporâneas.

O conceito de Novo Espírito Científico de Bachelard (1985) se refere à apreensão e reconhecimento da dialética no processo da construção da ciência com o intuito de superar as dicotomias e dar flexibilidade às perspectivas emergentes. O Novo Espírito Científico se alinha com as concepções atinentes ao paradigma da complexidade que preconiza, como afirma Morin (1977, p. 19),

[...] que se tenha um método capaz de articular aquilo que está separado e unir aquilo que está dissociado, capaz de detectar e não ocultar as ligações, as solidariedades, as implicações, as interdependências e as complexidades, recusando o discurso linear como ponto de partida e fim, e a simplificação abstrata.

Outrossim, essa reestruturação paradigmática mantém certa – mas não absoluta – coerência com as proposições de Paul Feyerabend, autor do livro *Contra o Método* (1974/2007), e sua concepção de ciência anárquica. Defendendo a ideia de que a ciência se sustenta a partir de uma base impura, mundana e até mesmo desonesta, o autor chama atenção à contra-indução – que seria o escoramento de ideias ditas absurdas (segundo um sistema de conhecimento hegemônico e fechado) em outras ideias absurdas, com o fim de reforçar a sua lógica interna (intencionalmente tautológica) e produzir um novo sistema de verdade – estratégia utilizada, segundo Feyerabend, por Galileu para desenvolver e difundir suas teorias.

Assim ele afirma,

[...] ficou claro que a ciência está cheia de lacunas e contradições, que a ignorância, a teimosia, o basear-se em preconceitos, a mentira, longe de impedirem o avanço do conhecimento, podem ser-lhe de auxílio, assim como as virtudes tradicionais de exatidão, consistência, 'honestidade', respeito pelos fatos, conhecimento máximo sob dadas circunstâncias, se praticadas com determinação, podem levá-lo a uma paralisação (Feyerabend, 2007, p.269).

Cria-se certa impressão que tal autor leva às últimas consequências a relativização das ciências, destituindo-as de seus pressupostos aceitos como verdade absoluta.

Deleuze e Guatarri (1980/2011), os autores que apresentaram a Esquizoanálise ao mundo, em Mil Platôs, também questionam tal forma unívoca (ou biunívoca) de sustentar o saber ao discutirem como os livros, com seus conteúdos e lógicas, partem de uma unidade inicial e se ramificam em duas ou mais e assim por diante, assumindo a afirmação primária como absoluta. Em suas palavras,

Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual. E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada (Deleuze & Guattari, 2011, p.20).

Nesse aspecto, o véu que mistificava a produção do conhecimento científico é retirado e se abre possibilidade de pensar que:

- 1) A ciência avança quando novos pressupostos são colocados à mesa, superando a ideia de que o saber legítimo apenas se edifica ou floresce a partir de um tronco único, aceito como verdade;
- 2) Além de não ser possível a dissociação imparcial entre o observador e o objeto observado, a produção de saber ocorre de modo altamente produtivo nessas circunstâncias.

Contudo, não basta realizar a desmistificação da vertente científica do conhecimento humano e sua superação paradigmática. É imprescindível, na mesma medida, retirar do limbo outras modalidades de saberes (muitas vezes consideradas não-saberes) que permeiam as formações sociais e também são imbuídas de inestimável riqueza. Amorin, Oliveira e

Bichuetti (2004) ressaltam que o processo de institucionalização do saber científico relegou à categoria do não-saber qualquer outra forma de alcançar o conhecimento. Passa a ocorrer uma cristalização estanque, uma barreira intransponível e segregatória do que é o saber e o que é o não-saber. Ocorre, por conseguinte, a marginalização e a desqualificação dos indivíduos e grupos que não estão inseridos e aderidos ao contexto e ao *modus operandi* científico. Tal marginalização acaba por legitimar o discurso de dominação, atestando como necessária a hegemonia de uma verdade superior (produzida por uma elite intelectual e econômica) em detrimento a um suposto pseudoconhecimento inferior (oriundo de uma classe pouco privilegiada materialmente e desprovida de inteligência, ou seja, incapaz de reger a própria vida). O dito senso comum, o conhecimento folclórico, a cultura popular, as experiências da vida cotidiana, as tradições da história oral e etc., todas essas formas de manifestações passam a ser caracterizadas por uma desvalia, suprida e suprimida, pelo “saber maior” que se interpõe para cuidar (leia-se, dominar) daqueles mais necessitados. Eis a função dos experts: dizer do outro o que ele já não sabe mais de si mesmo. Afinal,

*Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.*
-Fernando Pessoa em Tabacaria

Já bastante conhecida e difundida, a discussão de Foucault acerca da função instrumental do saber em relação às modalidades de exercícios de poder confirma tal proposição. Em *A ordem do Discurso*, Foucault (1970/2004) sustenta que o discurso que rege a sociedade sempre está atrelado àquele que está em posse do saber maior – a verdade – servindo-o incondicionalmente. Há uma hierarquização dos saberes de modo a autorizar ou proibir sua expressão em determinados contextos, classificando-os como pertinentes ou não.

Tal fato faz Foucault considerar que, “temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja.” (Foucault, 2004, p. 2).

Por meio de seus estratagemas para excluir os outros tipos de saberes e então se manter válida e exclusiva², a verdade (aquele que desempenha o papel hegemônico especialmente nos meios oficiais, corporativos e/ou estatais) sempre está em posição de servir ao controle e à regulação da sociedade. Fato que pode, muitas vezes, denotar completa submissão instrumental aos processos de exploração, dominação e mistificação ideológica.

A defesa do não-saber é uma ousadia necessária. Mais que isso, “o desmonte do não-saber é de fato um efeito instituinte” (Amorim et al, 2004, p.9). Contrariando algumas práticas discursivas da sociedade que supostamente detêm a autoridade para outorgar o estatuto de verdade, cabe ressaltar que não se trata de um “não-saber”, mas sim de um saber colocado em uma posição menor. É saber, pois há nele e parte dele modos de exercício de poder.

É necessário ter essa atitude que pode soar transgressora no meio acadêmico, há tempos entristecido por uma ciência cinza e que despreza o corpo. Da mesma maneira, é imprescindível abraçar o “lixo” do conhecimento humano para ser capaz de flertar com o lixo que se atualiza em (e por meio de) nossos corpos. No espectro do necessário, horizonta a revolucionária capacidade de produzir saberes por outras vias que já não se importam em serem condecoradas ou não com o estatuto de científico.

Colocada essa condição de crise da ciência clássica e adotando uma postura crítica perante as formas tradicionais de produção de conhecimento e sua insistente atitude de excluir violentamente aquilo que escapa de seu escopo de registro e controle, a estratégia de pesquisa

² Foucault (1970/2004) define algumas modalidades ou procedimentos para excluir os saberes indesejáveis, como a separação, rejeição e a interdição. Na interdição o tabu do objeto, o ritual de circunstância e o direito privilegiado constituem o freio na expressão de determinados saberes, por determinadas pessoas e em determinados contextos. Quanto à separação e a rejeição, tais procedimentos são observáveis na distinção entre loucura e razão a partir seus valores discursivos intrínsecos.

proposta para contemplar os objetivos deste trabalho se adequou à essa realidade paradigmática de incertezas, instabilidades e multiplicidades. Por esse motivo foram exigidas flexibilidade e revisão constante dos referenciais teóricos e das estratégias de pesquisa. O que não foi apenas uma necessidade, mas sim uma importante vantagem, tendo em vista o teor não menos impreciso do tema investigado.

Para elaborarmos os mapas do corpo tornado lixo e desenvolvermos a pesquisa que propomos, lançamos mão da cartografia (que provisoriamente consideraremos um método de pesquisa). Utilizando a terminologia e as delimitações mais tradicionais das ciências, podemos afirmar que neste trabalho foi utilizada a abordagem qualitativa, pois ela se apresenta como opção pertinente para apreender a questão colocada. Segundo Minayo (2007) a pesquisa qualitativa inclui uma grande variedade de dimensões humanas, sendo possível investigar fatores históricos, o desenvolvimento das representações sociais, crenças, percepções e opiniões. Essa abordagem permite aprofundar na complexidade dos fenômenos atrelados à existência do homem e do mundo.

Para entendermos como se desenvolve a cartografia, cabe recorrer novamente à Deleuze e Guattari, autores que nos forneceram os alicerces teóricos e concretos dessa prática. Para sintetizar as ideias de tais pensadores (e não fugirmos em demasia daquilo que no momento nos interessa discutir), especialmente a que recebe a denominação de Esquizoanálise, podemos afirmar que eles tendem ao mesmo paradigma de incertezas supracitado, no qual a ordem, o previsível e o controlável é uma exceção à regra do caos, que por sua vez é a condição preponderante e fecunda do universo. Baremblitt (1998/2010) em Introdução a Esquizoanálise apresenta de modo esquemático as ideias dos autores em questão, ressaltando a concepção de que a realidade é dividida em três superfícies: 1) Superfície de Produção, 2) a Superfície de Registro-Controle e a 3) Superfície de Consumação.

Resumidamente, a Superfície de Produção é a fonte de criação de tudo o que existe, é constituída por energias amórficas e não orientadas, potencialidades infinitas e intensidades puras. Cada um desses elementos são singularidades, ou seja, não se repetem e não fazem referência a qualquer parâmetro identificatório. Em outras palavras, a Superfície de Produção é um campo de múltiplas possibilidades a serem efetuadas no real. Já a Superfície de Registro-Controle é a forma condensada tomada pela Superfície de Produção ao ser submetida ao esquadrinhamento das entidades molares (instituições, discursos, leis, axiomas, valores morais e etc). Essa Superfície de Registro irá classificar e hierarquizar as intensidades com o intuito de organizá-las a partir de um sistema predefinido. Sua função é avaliar o que será aceito ou não na geração de novidades, ou seja, “selecionar, aceitar e capturar, ou bem reprimir e destruir a incoercível geração de novidades da Superfície de Produção Desejante” (Barembliitt, 2010, p.112). Por fim, na Superfície de Consumação o que foi admitido ou relegado pela Superfície de Registro-Controle se manifesta como inventividade.

As tarefas da Esquizoanálise, segundo Barembliitt, tem como base essa concepção da realidade.

A Esquizoanálise será um processo de investigação, de produção de conhecimentos e de aplicação dos mesmos, para transformar o Mundo (entendido no sentido tanto da organização social, como política, econômica, da subjetividade dos homens e ainda das máquinas que modificam por completo a relação homem-natureza). A Esquizoanálise, que não tem por que ser feita por especialistas e que, além disso, cada um faz à sua maneira, a partir da inserção social que tenha e da Causa em que esteja envolvido nas lutas do mundo (sexual, artística, política alternativa, industrial, militar, etc.). (Barembliitt, 2010, p.114).

Em suma, a Esquizoanálise de Deleuze e Guattari é regida por. “1) Uma radical afirmação da vida e pela vida, 2) Um desprezo pelas verdades gerais e absolutas, 3) Por uma desqualificação dos cânones da ciência oficial, 4) E por uma obstinada procura do novo, do insólito, do diferente” (Amorim et al, 2004, p.9). A prática esquizoanalítica define-se por uma

tarefa negativa que é a raspagem das entidades monolíticas e canônicas da Superfície de Registro-Controle que impedem a manifestação do novo e uma tarefa positiva que é agenciar encontros e catalisar a potência dos acontecimentos inéditos.

Em sua dimensão analítica, ela não se presta a generalizações, linearidades, interpretativas ou descrições identitárias de objetos, mas sim saber como o processo funciona, como se fomenta acontecimentos e como ocorrem as afetações no acontecimento. Então, o que se tem por metodologia científica não cabe nesta perspectiva, visto que o método pressupõe uma definição prévia do que vai ser feito além de exigir uma definição epistemológica coerente com os princípios positivistas da ciência. Podemos dizer que a Esquizoanálise, segundo Barembli (1992/1996, p. 94), não tem uma metodologia própria, mas sim um conjunto de princípios teóricos que permitem a invenção de metodologias totalmente singulares para cada circunstância.

Como estratégia eficiente, ao invés de rechaçarmos completamente, talvez devêssemos assumir o lugar de marginal, de “menor”, mas conforme o sentido presente em Deleuze e Guattari (1977) em *Kafka: por uma literatura menor* e *Mil Platôs*, como efeito de uma desterritorialização em meio a um espaço territorializado, segmentado e regulado pela ciência “maior”. Efetuar uma pragmática menor pode denotar o fomento de agenciamentos conectivos absolutamente inéditos, fazendo verter em potência e vida os aspectos que escapam da lógica do saber dominante. O conceito de desterritorializar e a evocação de tal desterritorialização imediatamente remete a um trabalho geográfico, sendo assim, chegamos ao ponto chave da estratégia de pesquisa em nosso trabalho, qual seja, cartografar o território do qual batizamos corpo-lixo, destruindo-o, desconstruindo-o, reconstruindo-o. Com um pensamento não-linear, rizomático, caminhamos pelo território cartografando suas alterações em seus intensivos relevos, linhas climáticas, marés e sismos, pois, o que se tem como parâmetro é

(...) a geografia e não a história, o meio e não o começo nem o fim, a grama que está no meio e que brota pelo meio, e não as árvores que tem um cume e raízes. Sempre a grama entre as pedras do calçamento. (Deleuze e Parnet, 1998, p.20)

Cartografar é ser capaz de abarcar essa exigência contextual, enquanto método descentralizado, exposto à vivência do acontecimento, ou seja, princípio "inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real" (Deleuze e Guattari, 2011, p.30).

Passos, Kastrup e Escóssia (2009) ao questionarem como um método acêntrico encontraria a direção metodológica, constaram que a própria etimologia da palavra método, *méta-hódos* implica em um caminho (*hódos*) predeterminado pelas metas da pesquisa, sendo então um conjunto de regras previamente estabelecidas. A cartografia seria uma reversão da lógica, um '*hódos-méta*',

um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude. Com isso não se abre mão do rigor, mas esse é ressignificado. O rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida ou da normatividade do vivo, de que fala Canguilhem. A precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção.

(Passos, Kastrup & Escóssia, 2009, pp.10-11)

Cartografar é acompanhar processos e não descrição de estado de coisas. Para tanto, procurar-se-á acompanhar os processos de manifestações midiáticas e artísticas que fazem referência a essa exaustão da representação corporal, produzindo afetações em nós espectadores/partícipes e em certo sentido nos dejeticando também.

1.2. (Des)conhecendo o território: corpo, lixo, mídia, arte e potência

Um estudo que se propõe prioritariamente teórico inevitavelmente encontraria dificuldade para seguir por essas vias que exigem uma não linearidade e o acompanhamento de processos. Então, como já ressaltado na introdução desta dissertação, a pesquisa foi de campo na medida em que afetações serão produzidas no contato com as formações culturais.

O campo/território foi constituído a partir do encontro com produções culturais e fenômenos com exposição relevante na mídia que decorreram ao longo do caminho percorrido no período do processo de pesquisa ou anteriormente. Adentramos no campo do cinema, da literatura, da ciência, da publicidade, do jornalismo e dos demais acontecimentos corriqueiros. Assim, pudemos estabelecer contato com o mundo humano e seus acontecimentos para além dos livros e artigos.

Uma questão que surgiu ao longo da pesquisa diz respeito o grau de possibilidade de se construir um saber sobre a realidade concreta por meio da ficção, seja ela do cinema, da literatura ou qualquer outra formação cultural de ordem ficcional. Para respondermos essa questão é pertinente que antes repensem e adotemos uma noção de realidade que desconstrua essa dicotomia, caminhando por três vias.

Na primeira via, podemos abordar a questão pelo aspecto da manifestação ideológica por meio das formações culturais e estéticas. A conceituação mais difundida da ideologia é a concepção desenvolvida por Engels e Marx (1845-46/2012), especialmente a partir do livro *A Ideologia Alemã*, que se refere a uma “falsa consciência” engendrada por discursos, fraseologias que procuram mascarar e mistificar a concretude da realidade material. É também nessa obra que surge o recorrente postulado de que a ideologia dominante é sempre a ideologia da classe dominante. Segundo as próprias palavras de Marx e Engels (1845-46/2012),

As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo, submetidas em média as ideias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual. As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal [ideell] das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto as ideias do seu domínio. Os indivíduos que constituem a classe dominante também têm, entre outras coisas, consciência, e daí que pensem; na medida, portanto, em que dominam como classe e determinam todo o conteúdo de uma época histórica, é evidente que o fazem em toda a sua extensão, e portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores de ideias, regulam a produção e a distribuição de ideias do seu tempo; que, portanto, as suas ideias são as ideias dominantes da época. Numa altura, por exemplo, e num país em que o poder real, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pelo domínio, em que, portanto o domínio está dividido, revela-se ideia dominante a doutrina da divisão dos poderes, que é agora declarada uma "lei eterna". (Engels e Marx, 1845-46/2012, p.47).

Em época bem posterior, mas em ressonância com as ideias de Engels e Marx, Althusser (1985) desenvolveu a conceituação de Aparelhos Ideológicos de Estado. Segundo ele, é por meio desses aparelhos que se torna possível o controle social por meio do discurso ideológico, diferentemente dos aparelhos repressivos de Estado, que se exercem por meio do monopólio da violência. A força da ideologia se faz manifesta a partir de instituições sedimentadas com a finalidade de organizar e perpetrar a ideologia da classe dominante. Dentre as instituições com essa finalidade temos os partidos, sindicatos, igreja, família, com especial destaque para a escola, como instituição que assumiu o papel principal para doutrinação ideológica. Atualmente podemos destacar os meios de comunicação de massa como um privilegiado dispositivo de propagação ideológica altamente eficiente, fato discutido exaustivamente pelos pensadores da Teoria Crítica da Sociedade da Escola de Frankfurt que

desenvolveram conceitos como Indústria Cultural e Cultura de Massa, que melhor abordaremos em momento mais oportuno. Nessa perspectiva, a relação entre a realidade concreta e as formações culturais (ficionais ou midiáticas) se evidencia a partir da manifestação ideológica em um contexto histórico que é regido por uma determinada classe dominante. Em outras palavras, o conteúdo e a forma das notícias divulgadas e das produções artísticas revelam as ideias de uma classe dominante ou, em certa medida, a tentativa de resistência em relação a essa dominação.

Tal fato nos leva a segunda via para se superar a dicotomia entre a realidade e a ficção. Trata-se dos processos de subjetivação disparados e disparadores das formações culturais. A subjetivação se origina por um jogo de forças. Bernardes e Hoenisch nos lembram que o que se tem por sujeito e subjetividade no pós-estruturalismo (especialmente em Foucault), não pode ser confundindo com indivíduo e identidade, pois essas últimas podem remeter a condições estáticas e imutáveis, sendo que a subjetivação é um processo permeado pelos discursos e práticas historicamente situados. Sendo assim, apreender a cultura contemporânea é uma maneira de se tecer um entendimento de como se dão os modos de subjetivação e dos exercícios de poder que produzem os sujeitos e os assujeitamentos atualmente.

Na terceira (e provavelmente a mais relevante para as discussões deste trabalho) via para justificar a escolha das artes e outras formações culturais enquanto campo de pesquisa cabe destacar as proposições de Deleuze e Guattari. Em *O que é filosofia?* Deleuze e Guattari (1992/2010) procuram fazer uma distinção entre Filosofia, Ciência e Arte por meio das diferentes relações que cada uma dessas formas de pensamento estabelece com o que eles chamam de acontecimento, real e virtual. O virtual, na acepção esquizoanalítica é a condição do caos enquanto campo de possibilidades infinitas não consolidadas e disparadoras de metamorfoses em altíssima velocidade e se faz real a partir daquilo que se tem por acontecimento. Conforme apontam os autores,

O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionado, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. (Deleuze & Guattari, 1992/2010, p. 59)

Enquanto a Ciência se debruça sobre o estado consolidado das coisas e procura dar forma ao caos oriundo do virtual, a partir de um plano de referência (função cartesiana para dar localidade tempo-espacial), a filosofia se preocupa em dar virtualidade ao estado de coisas pensando o Acontecimento, sendo este último nada mais do que o real do virtual dotado de consistência, ou seja, atualizado parcialmente, pois é um sobrevoo, uma passagem rápida por essa consistência. A filosofia cria conceitos, pois os mesmos são os tais pontos de sobrevoo que extraem acontecimentos a partir do virtual, ou seja, se interessa pela parte do virtual que resiste em se atualizar, mas que ainda sim é real. Já arte não atualiza o virtual transformando-o em estado de coisas como faz a ciência e nem extrai do estado de coisas o acontecimento e a sua parte não atualizável aos moldes da filosofia, mas cria um estado de coisas para tornar sensível o virtual referente à parte do acontecimento que não se atualiza. Ela cria o estado de consistência, o atual para apenas evidenciar o virtual no campo da sensibilidade. A arte, enquanto conservação do acontecimento, conserva-se em si mesma, ou seja, é constituída por uma “auto-posição” na qual cria um “mundo possível” a partir da realidade do virtual, realidade essa que não se confunde com a realidade atualizada no estado de coisas hegemonicamente apreensível pela superfície de registro e controle (com a qual a ciência tem clara intimidade). Para esclarecer tais conceitos, cabe recorrermos à brilhante capacidade de síntese de Pierre Lévy que em total coerência com o explicitado acima argumenta em que a enganosa confusão que faz opor real e virtual é muito corriqueira. Revela que

Contrariamente ao possível, estático e já constituído, o virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização (Lévy, 1996, p.16).

Sendo assim, não apenas pelo aspecto ideológico da cultura ou pelo processo de subjetivação adjacente a ela, este trabalho teve como escopo privilegiado a realidade do virtual, reconhecendo a arte como um universo, um mundo possível que incorpora o acontecimento. O conceito de corpo-lixo foi o dispositivo de sobrevoo que utilizamos enquanto passagem de sentido para extrair da virtualidade o acontecimento, ao mesmo tempo em que criamos um mundo possível a partir de conexão entre os mundos possíveis da estética artística e midiática, capazes de promover afetações imanentes ao tido como atual, qual seja, o corpo-lixo nas formações culturais.

Para demarcar um ponto de partida, foram selecionados alguns filmes relativamente recentes que representam o corpo de forma coisificada ou mutilada ou super-exposta, remetendo à sua condição de dejeto. Podemos citar como exemplos de produções com as quais nos encontramos: Terror sem limites (Srdjan Spasojevic), Encaixotando Helena (Jennifer Chambers Lynch) e A Pele que Habito (Pedro Almodóvar). A peça teatral Fim de Partida (Samuel Beckett) também foi contemplada, sendo um essencial disparador de afetações ao longo de toda pesquisa. Ao que se refere à dimensão do lixo, foi assistido o documentário Estamira (Marcos Prado), além do o curta-metragem Ilha das Flores (Jorge Furtado).

Importante ressaltar que tais filmes foram apenas disparadores para promover afetos que atravessaram o corpo do pesquisador e propiciaram pensamentos. Não existiu a intenção de se fazer uma tradicional análise fílmica de tais produções, mas fatos observados nos filmes e os afetos deles oriundos puderam compor a escrita da dissertação e foram pontos de referência da cartografia.

Durante o passeio por estes filmes foi elaborado um diário de bordo onde as sensações, impressões e ideias sobre as obras foram registradas. A partir dessa experiência primeira, lançamos nossos corpos ao mundo para então acompanhar esse corpo que se torna resto e assim é representado. Foi um mergulho no acontecimento cotidiano: publicidades, artes, entretenimento, noticiários e também uma submersão nos afetos e nas linhas de fugas que se fazem possíveis.

Pautado na premissa da pesquisa cartográfica, entramos em contato com as produções artístico-culturais, sempre abertos para o devir e o inusitado que advém da experiência artística. Algo que urge ser aqui exposto é uma percepção e mudança radical de rumo da pesquisa no que diz respeito à invenção do campo nomeado corpo-lixo. No início nos indagamos se havia alguma coincidência entre o que chamamos de dejetificação do corpo e a exclusão social e econômica (considerando que a população menos privilegiada nesses aspectos seria o lugar de efetuação preponderante do corpo-lixo). Reconhecer que essa relação estava longe de ser obrigatória (muitas vezes tendendo ao seu radical oposto) fez com que progressivamente fossemos mudando o enfoque da pesquisa (realizamos a tarefa da raspagem do instituído que se manifesta também pelo estereótipo social) e abrimos o campo para outros tipos de transversalidades.

Articulando as observações e vivências posteriores com as impressões a partir dos filmes iniciais, estabeleceu-se a composição de um campo do saber particular e singular, não totalizador ou fomentador de teorias generalistas, mas ainda sim irrestrito à experiência personalista do pesquisador e contribuinte para o trabalho da Psicologia, pois ela advém de um mundo também co-habitado e co-inventado pelos cartógrafos.

Foi composta uma Caixa de Ferramentas – composições e adoções de conceitos que ganham qualidade de armas, estratégias, táticas, técnicas e ferramentas com ordenadas intensivas, formulações existenciais, conforme afirma Deleuze em conversa com Foucault

(2000). Tal Caixa de Ferramentas teórica deu sustentação à pesquisa, visto que ela partiu dos diálogos, divergências e interfaces de diversas abordagens e áreas do conhecimento para fomentar suas estratégias de discussão frente ao acontecimento.

Lançamos mão de conceitos potentes da Psicanálise, como subjetivação, inconsciente e Real, não por acreditar que eles poderiam nos auxiliar na “compreensão do fenômeno” investigado (inventado!), mas sim por saber que eles poderiam se tornar um obstáculo, nos atrapalhar e por consequência nos forçar a contradizê-los, superá-los, ultrapassá-los e então potencializar o trabalho. Em outras palavras a Psicanálise nos serviu com um bom inimigo, o inimigo necessário no sentido nietzscheneano, sendo aquele que nos permite, (ou nos obriga) a dizer o que demanda ser dito.

Os construtos e conceitos da Esquizoanálise – principal referencial teórico desse diversificado arcabouço – foram utilizados com grande literalidade, mas sem guardar nenhuma fidelidade absoluta, visto que a única fidelidade que é necessário ter é com a experiência da produção do novo e a potencialização da vida. Recorrendo a esse emaranhado teórico – respeitando sempre suas diferenças, contextos e orientações epistemológicas (mas não se deixando subjugar a elas) – foram estabelecidos os debates sobre o lugar e o desenvolvimento do corpo-lixo-resto na realidade contemporânea e as estratégias de fomento de linhas de fuga a partir dos seguintes eixos de reflexão:

- ✓ Corpo-lixo: depositário e depositado do contexto contemporâneo;
- ✓ Corpo enquanto produto e produtor de uma realidade social;
- ✓ Corpo enquanto subproduto e subprodutor / corpo-resíduo e o corpo-residuante;
- ✓ Corpo demarcado por resíduos / corpo-sintomático;
- ✓ Corpo exposto e o corpo oculto;
- ✓ Do corpo residual ao corpo-sem-órgãos (do dejeto à potência).

Apesar do modo aparentemente difuso que a pesquisa foi guiada, é importante ressaltar que o processo foi acompanhado enquanto foi acompanhado. Trocando por miúdos, o limite de tempo para a conclusão da pesquisa não foi um problema, pois apenas delimitou o intervalo de tempo da observação e imersão nos acontecimentos que sempre estiveram fadados a se manter para além (e aquém) desse estudo. Cartografar é “estar ao lado sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento.” (Passos et. al., 2009, p.137).

Para complementar a ideia,

Aberto à experiência de encontro com o objeto da pesquisa, o aprendiz-cartógrafo é ativo na medida em que se lança em uma prática que vai ganhando consistência com o tempo, marcando o propósito de seguir cultivando algo. Se se tratasse de passividade, estaríamos reféns das mudanças exteriores. Dizemos que o aprendiz-cartógrafo tem no início uma tendência receptiva alta, justamente para marcar esse caráter aventureiro e muitas vezes confuso do início de nossas habitações territoriais. Mas tal confusão, de ordem intelectual, é acompanhada de uma atração afetiva, uma espécie de abertura, uma receptividade aos acontecimentos em nossa volta, que nos abre para o encontro do que não procuramos ou não sabemos bem o que é. (Passos et al, 2009, p.137)

O processo de cartografar não se limita à imersão e à vivência no campo, a escritura do trabalho também produz potentes afetações e formas inventivas de gerir o pensamento. Nas palavras de Deleuze (1986) que anuncia a tripla definição de escrever, “escrever é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar” (Deleuze, 1986, p.53).

A fim de concluirmos este capítulo, adiantamos que fracassamos. Um fracasso Beckettiano que nos exigiu um fracasso melhor a cada tentativa. *Kalos Thanatos*, o corpo que exige morrer belamente e então, sentar-se adornado em um banquete eterno ao lado dos deuses, das honrarias e das mais belas ninfas. Se este trabalho pretendeu falar do corpo

tornado lixo, que sua dejetificação fosse a mais bela possível e dela retornasse fecundo em potência. Assim, fracassamos melhor.

2. O CORPO DA HISTÓRIA: O CORPO QUE RESTA E O QUE RESTA DO CORPO

Os cientistas dizem que os humanos são feitos de átomos, mas a mim um passarinho contou que somos feitos de histórias.

-Eduardo Galeano

A história é composta por vários corpos e os corpos se compõem de várias histórias. Não apenas concernente ao aparato biológico, a vitalidade que emana do corpo é composta, decomposta e sobreposta por formas de vida cujos desígnios e desdobramentos se encontram para muito além da fisiologia e da anatomia das células, tecidos e órgãos. Trata-se de um tipo de vida que também é movimento, apresenta sua morfologia e seu metabolismo próprio, suas mortes e renascimentos: é o movimento vivo da história. Na medida em que o tempo passa, passa o corpo. No âmbito individual, a sua transformação é uma evidência, uma triste obviedade que não raramente tentamos ignorar. O corpo do recém-nascido envelhece, ganha e perde formas, movimentos, forças e dimensões. No segundo posterior ao seu nascimento o corpo do bebê já não é o mesmo de outrora, moveu-se e não cessará de se mover até sua mais longínqua velhice, quiçá até depois dela. E é o incessante movimento da história que condiciona o movimento do corpo.

O corpo jamais terá uma forma que seja universalizável, pois o máximo que conseguimos é esboçar um provisório e frágil modelo de corpo. Da figura do Homem Vitruviano aos compêndios mais recentes de Biologia, tem-se como modelo representativo preferencial do corpo a sua forma adulta e masculina. Certamente não é o corpo do bebê ou do idoso, mas sim o corpo esbelto do homem com formas simétricas e proporções áureas.

Não poderíamos ser ingênuos e acreditar que essa forma de representá-lo coincide com a forma corpórea da maioria da população. É, antes de tudo, uma arbitrariedade calcada em

preferências que estão intimamente ligadas a antigas concepções estéticas, ideológicas e axiológicas bem definidas. Inescapavelmente, falar de valores e concepções estéticas requer o reconhecimento quase imediato de que se trata de discursos situados em um determinado tempo e espaço histórico. Isso corrobora o fato de que o modelo de corpo exaltado no campo individual não se desvincula do contexto mais amplo e sempre faz referência e reverência ao padrão preponderante em um determinado momento.

Tal proposição serve apenas para reafirmar a necessidade de reconhecer que a história e o corpo são dimensões coextensivas e indissociáveis. Remeter à história da humanidade é remeter à história do corpo, sendo que o corpo é atravessado pela história e a própria história tem um corpo. Se a história fosse representada por uma trajetória linear, uma queda livre cujo presente fosse apenas um efeito fenomênico do encontro com um assoalho, o corpo como o representamos hoje seria apenas a forma como ele se encontra no perfeito instante do contato com o chão. Do topo até o solo ele seria um campo de possibilidades, multiplicidades intensivas, não direcionadas e a se efetuar. Uma festa como diria Galeano. Dessa maneira, cabe afirmar que o corpo não *é* nada, não *foi* nada: ele *está* para se efetuar no presente, conforme o contexto histórico e forças atuantes nele e a partir dele o obrigam. O corpo não é um objeto ou uma substância, mas sim um processo.

Diante dessa constatação, torna-se necessário o reconhecimento da pluralidade de corpos e histórias, longe de ser uma História única e definitiva do corpo. Discutir o que chamamos de dejetificação do corpo pressupõe que ele é histórico, ou seja, se transforma no tempo e no espaço, afeta e é afetado. O intuito deste capítulo é apresentar de forma breve algumas das representações do corpo ao longo da história e pelas várias histórias, além de discutir as apreensões que podemos considerar pertinentes para a constituição do campo denominado corpo-lixo. Faz-se plausível inclusive o questionamento: A história do corpo não seria a história do corpo-lixo? Não será feita uma apresentação necessariamente cronológica

do corpo na história, mas sim por meio de temáticas que se interpenetram e produziram reverberações trans-temporais umas nas outras: uma “*kairologia*”.

2.1. Vários corpos, várias histórias

Fazer uma história universal, por mais contraditório que possa parecer, é fazer a história se baseando nas minúcias da multiplicidade e não na univocidade e unificação generalista. O universal e seus desdobramentos repercutem nos menores aspectos do particular. Por exemplo, a história da soja em certo nível retrata a história da agricultura que, por sua vez, remete à história da civilização humana, à história do planeta e assim por diante. Segundo Barembli (1998/2010, p.125), a leitura esquizoanalítica da história não é cronológico-genético-evolutiva ou sincrônica-diacrônica, significando que sua compreensão é retro e prospectiva, ou seja, os historiadores localizados no presente, ao fazerem história, produzem o passado e o futuro, sendo então ativos e não meros espectadores passivos do processo histórico – o presente sempre se desdobra no futuro e no passado. Deleuze e Guattari (2010) no *O Anti-édipo*, em coerência com essa ideia, defendem que é “procedente compreender retrospectivamente toda história à luz do capitalismo” (2010, p.185). Vão além e sustentam que o próprio capitalismo (dada a sua complexidade e capacidade de desterritorializar os fluxos) deu e dá condições para uma história universal, sendo ela contingente, singular, irônica e crítica.

Nessa perspectiva, desenvolver a pragmática da história na concepção esquizoanalítica, mais que identificar, estudar e compreender as leis que regulam os movimentos da história e propiciam os ciclos e relações de causa e efeito, requer que a tarefa principal consista em reconhecer a diferença, a mutação e o acaso.

Confome afirma Barembli,

É por isso que fazer história consiste em produzir, detectar e intensificar o novo e o singular a partir do qual avaliaremos o que permanece e combateremos naquilo que permanece o que não temos sido até então capazes de criticar e mudar (Barembli, 2010, p.126).

Como já dito anteriormente, não há história universal unificada, mas sim inúmeros olhares para o universal. Olhares esses longe de serem imparciais e absolutamente objetivos (conforme se faz supor a historiografia clássica), pois estão impregnados dos sentimentos, desejos e posicionamentos do historiador.

Na historiografia tradicional, tem-se que a produção de saberes relativos à História (normalmente grafada em caixa alta para representar sua univocidade), a partir da construção de alguma análise ou reflexão tem como base exclusiva algum momento histórico demarcado por acontecimentos cronologicamente anteriores àquilo que se ocorre no presente – o que está em franca oposição ao que propõe a Esquizoanálise. Em outras palavras, a invenção e a interpretação clássica da História, enquanto área de conhecimento, representou uma tentativa de contar e procurar entender o que se passou no passado, constituindo assim um saber literário ou narrativo que poderia gerar algum tipo de ‘aprendizado’ ou ‘lição’ para o presente e o futuro dependendo dos resultados dos acontecimentos. Segundo Coulanges (1965 citado por Bourdé e Martin, 2000), historiador francês responsável pelo fortalecimento do modelo positivista da História, os fatos históricos falariam por eles mesmos, o que pressupõe a crença na possibilidade de se obter uma verdade única sobre os processos históricos, estabelecendo uma analogia com as ciências exatas. Para isso, era necessária uma coleta sistematizada de documentos oficiais e uma posterior organização do material por um pesquisador de mente neutra e impositivo, que faria uma análise minuciosa daquilo que fosse coletado.

Várias escolas posteriores construíram uma crítica bastante sólida contra o modelo positivista, por exemplo, a *École des Annales* (Febvre, 1989) que entendem a história por uma

via negativa, ou seja, se opondo em relação a algumas concepções da história clássica, preocupando-se com a análise estrutural e intencionalmente deliberada e optativa com o intuito de problematizar questões específicas.

A partir dessa ruptura com a historiografia clássica, faz-se possível pensar uma história do corpo a partir do tempo presente que manifesta ativamente nas teias do tempo. A Escola dos Annales exerceu grande influência em diversos historiadores contemporâneos e especialmente em alguns que se propuseram a fazer uma história do corpo, como Georges Vigarello, Jean-Jacques Courtine, Alain Corbin. Outro autor que transformou a maneira de se fazer e pensar a história (também abordando questões ligadas ao corpo) e em certo nível sendo também influenciado e influenciador da Escola dos Annales (principalmente o que se tem por Nova História) foi Michel Foucault. Conforme nos revela Burke (1997),

No desenvolvimento intelectual de Foucault, por exemplo, a “nova história” francesa desempenhou um papel significativo. Foucault caminhou em linhas paralelas às da terceira geração dos Annales. Da mesma maneira que ela, estava preocupado em ampliar os temas da história. Ele tinha algo a ensinar-lhes (...) mas havia o que deles aprender também. O débito que Foucault em relação aos Annales (...) é mais substancial do que ele próprio jamais admitiu (Burke, 1997, p. 117-118).

Muito se discute acerca da posição de Foucault enquanto historiador. O que se pode tirar desse debate é que a maneira pela qual Foucault produzia sua obra alcançava muito do que se espera de um trabalho de história, mas elevando-o a outro nível. Paul Veyne (1998, p.200) afirma que a história-genealogia de Foucault abrange todas as questões das quais a história tradicional se preocupa (a sociedade, a economia e etc.), mas as aborda de modo completamente novo, revolucionário, debruçando-se sobre práticas discursivas tidas como verdade.

Por meio dessa abordagem histórico-cultural é possível se atentar à questão do corpo de modo a nos auxiliar na discussão da dejetificação do corpo que, antes de tudo, é um processo cravejado de história.

2.2. As abordagens histórico-culturais do corpo

A partir da leitura foucaultiana é propício traçar um amplo panorama da história do corpo, pois o trabalho deste pensador, mais do que determinar uma versão historiográfica, nos ensina uma maneira muito particular de enxergar a própria história e o corpo: por meio das relações de poder/saber que atingem o corpo, dimensão que segundo ele é a realidade mais concreta dos indivíduos e repercute diretamente em suas vidas cotidianas. Por esse motivo, tem-se uma microfísica do poder.

O corpo em Foucault não é um objeto *a priori*, ele é produzido constantemente. Não de forma passiva e pacífica, ele é produzido no embate de forças, ou seja, no interjogo dos vários poderes que o atravessam. O corpo é um campo de batalha, efeito de conflitos que o definem na história, refletindo e atualizando na carne o presente, o passado e o futuro. Para Foucault, a tarefa da genealogia deve ser “mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (Machado, 1979, p. 22). Segundo suas próprias palavras em *Microfísica do Poder*,

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam e entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (Machado, 1979, p. 22).

Foucault dedica grande parte de sua vida procurando evidenciar essa relação entre o poder, saber e o corpo. Esse período de sua obra é conhecido como fase genealógica. A fase genealógica de sua obra, conforme nos revelam Dreyfus e Rabinow (1995), pretendia uma investigação acerca das relações de poder e saber na sociedade e suas inscrições no corpo. A partir de sua Genealogia, Foucault pode considerar:

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

As principais obras do Foucault genealógico são os clássicos *Vigiar e Punir* (Foucault, 1975/1999), livro que inaugura essa fase e busca apresentar as estratégias de exercício de poder ao longo do desenvolvimento da sociedade moderna por meio das penalidades e normatização das condutas pelas disciplinas e vigilância centralizada; e *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber* (Foucault, 1976/1988), obra na qual ocorre a discussão acerca da proliferação e a utilização pela sociedade da discursividade atrelada à sexualidade.

Especialmente em *Vigiar e Punir*, livro que é composto por quatro partes, Foucault argumenta de modo geral que o corpo é o objeto ao qual se dirige as tecnologias do poder a fim de produzir um corpo dócil, previsível e adequado para o trabalho. Na primeira parte ele trata de um período da história – especialmente até o século XVIII – no qual o suplício corporal e sua necessária exposição como forma de expiação era comum. O corpo do transgressor supliciado era instrumento precípuo para fazer evidenciar a autoridade do soberano, pois o criminoso com seu ato atentava contra toda uma ordem política. A punição deveria ser violenta e capaz de evidenciar a diferença de forças entre a autoridade instituída e

o condenado. O suplício foi sendo superado na medida em que a população, os intelectuais e parlamentares passaram a vê-lo como uma mera mostra de um puro despotismo vingativo.

Na segunda parte do livro, graças a essa progressiva superação do suplício, Foucault apresenta o desenvolvimento das técnicas de punição (a partir do século XVIII) que tem como diretriz uma regulação plena, melhor distribuída e consequentemente aumentando sua eficácia e sua viabilidade econômica (ficando evidente a influência da lógica econômica emergente nesse período da história). Tal modalidade de punição poderia ser entendida como uma transformação de uma condenação intensiva e marcada por profunda violência para uma punição extensiva e diluída em toda malha social. Nesse ponto, não mais apenas a carne, as vísceras e os ossos, mas também a alma, em toda sua sutileza, passa ser o objeto a ser manipulado pelo poder. O corpo se torna uma representação, fazendo exprimir a balança que pendula entre as consequências prazerosas do crime ou o sofrimento da punição, incutindo nos demais sujeitos a clara e exemplar representação da relação crime-castigo. Surge nesse período certa ideia de reeducação e a busca de reintegrar esse corpo criminoso ao corpo moral e legal da sociedade. Logo esse modelo foi sendo superado pela lógica do encarceramento que intenta a produção de um saber sobre o corpo que deverá ser monitorado permanentemente (a pena se aplica no corpo e no tempo do sujeito, não na representação do corpo aviltado).

Na terceira parte, Foucault enfatiza a tecnologia de exercício de poder conhecida como disciplina, tratando-se de um conjunto de técnicas para controlar o corpo, uma espécie de pragmática do adestramento. A disciplina foi imposta aos corpos, demarcando lugares, sujeitando-os, individualizando-os. Por meio da disciplina sobre os corpos, a vigilância e o controle social se expressariam e se fortaleceriam dentro de uma Sociedade Disciplinar. As instituições dos séculos XVIII e XIX eram caracterizadas por seus espaços fechados que confinavam as pessoas, distribuindo-as e impondo-lhes uma disciplina corporal. A disciplina impunha e impõe aos corpos uma previsibilidade e uma “docilidade-utilidade” (Foucault,

1975/1999). Segundo Foucault “a disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (Foucault, 1975/1999, p.119). Essa relação entre docilidade/utilidade pode ser verificada dentro das fábricas da época (séculos XVIII e XIX) que organizavam os indivíduos dentro de espaços e tempos específicos e bem determinados, nos quais fosse possível localizá-los e distribuí-los de acordo com as exigências da produção. Tal controle sobre o corpo se dá de modo extremamente detalhado, visando o registro e o controle completo sobre a eficácia dos movimentos corporais.

Os principais modelos institucionais que representaram esse período eram as instituições militares, escolares e hospitalares. Como instrumentos para se alcançar a máxima disciplina e obter o que se demanda do corpo, eram utilizados como instrumentos “o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame.” (Foucault, 1999 p. 143). O olhar hierárquico é uma forma de manter a vigilância por meio da estruturação hierárquica em uma determinada instituição, na qual a cadeia de comando piramidal com fluxo de poder sempre verticalizado garante a disciplina por si só, sem depender da presença de indivíduos específicos. A sanção normalizadora diz respeito à uma diretriz que definirá de forma mais clara e objetiva possível a gama de comportamentos que estão inclusos no registro da normalidade e punindo aquilo que escapa a esse registro. Por fim, o exame tem por função criar um campo intersticial entre o olhar hierárquico e a sanção normalizadora, estabelecendo a relação definitiva entre saber e poder, sendo o exame (em conjunto com o registro minucioso dos comportamentos) o instrumento que dará legitimidade e subsídio técnico para colocar em prática toda sistemática da organização disciplinar do tempo e do espaço. Importante dar destaque ao Panoptismo, como modelo de vigilância largamente implementado pela lógica disciplinar. O panóptico é um modelo arquitetural criado por Jeremy Bentham, arquiteto francês, e foi analisado por

Foucault, tornando-se símbolo da vigilância disciplinar. Na época de sua criação, este modelo foi utilizado para a construção de diversas instituições, principalmente penitenciárias. Seu princípio é obter uma vigilância uniforme sobre os internos, mas sem que os mesmos percebam quem os vigia, daí a sua forma circular com uma torre vigia ao meio. Com ele há uma imediata implementação do saber e consequentemente de poder, pois vigiando os corpos de forma tão eficiente, cria-se condições para obter informações precisas sobre os vigiados e assim adestrar seus corpos com maior facilidade. O modelo panóptico, longe de se restringir ao contexto prisional, foi utilizado em varias instituições de diversas naturezas, ajudando a difundir a lógica disciplinar em toda sociedade.

Na quarta e última parte de *Vigiar e Punir*, Foucault se debruça sobre a estratégia prisional. Na prisão, não há o desaparecimento do modelo disciplinar, pelo contrário, poderíamos dizer que ele é levado às últimas consequências. O modelo da prisão foi reincorporado pelas modalidades de exercício de poder no inicio do século XIX combinando a punição por restrição de liberdade e as técnicas de adestramento e docilização dos corpos. Ocorre na prisão o que posteriormente os analistas institucionais chamariam de atravessamento (Barembli, 1996, p.36), que é a interpenetração das lógicas institucionais umas nas outras. A prisão apresenta elementos disciplinares da fábrica, da escola e do quartel. Na prisão o panóptico é utilizado largamente e aperfeiçoado para que o registro-controle dos comportamentos e a vigilância seja mais permanente e irrestrita possível. Há uma busca pela consolidação de saberes sobre o infrator, busca esta não apenas a respeito de seus delitos prévios ou comportamentos no contexto prisional, mas saberes relacionados a toda sua vida pregressa que poderá dar argumento para as tipificações dos sujeitos. A figura do delinquente é discursivamente produzida, tornando-se um objeto de saber que delineia o modelo organizativo das relações entre legalidade e ilegalidade. Importante ressaltar que Foucault conclui que toda malha das instituições da sociedade é atravessada pela lógica carcerária, na

qual o corpo e alma do homem se tornam objetos aos quais tudo se deve saber (eis então o surgimento das ciências humanas para cumprir essa função) para então poder dominar.

Como dito anteriormente, o outro trabalho de Foucault (1976/1988) que compõe a fase genealógica de sua obra, trazendo novas questões e constatações para a relação entre saber, poder e o corpo é *História da Sexualidade: A vontade de Saber*. Fazendo uma comparação entre a realidade dos séculos XVI e XVII e a realidade a partir do século XIV, Foucault discute como a forma de se mencionar os elementos ligados a prática sexual revelam uma determinada condição de saber e a partir disso uma manifestação do poder, contrariando a argumentação de uma possível repressão geral da sexualidade, apresentando as modalidades utilizadas de fomentar saberes sobre a questão³. No século XIX coexistiam uma abordagem confessional de mencionar o sexo e a abordagem científica. A confissão passa a ser um importante instrumento para se produzir saber, aliando a revelação ao registro minucioso e prospectivo do conteúdo falado, podendo assim traçar um parâmetro de normal e anormal, saudável e patológico, adequado ou inadequado. Estabelecem-se a partir daí uma administração política econômica dos prazeres por meio de um exercício de saber-poder sobre o sexo, regulado e regulamentado pela medicina, psiquiatria, religião, a demografia e o direito. Controlar o sexo (e a natalidade) denotaria controlar a realidade material de grupos e indivíduos. O sexo foi uma importante invenção simbólica do século XIX, pois se permitiu conceber que havia uma dimensão para além do corpo individual, sendo então um significante.

³ Foucault nos apresenta duas principais modalidades de obtenção de conhecimento sobre o sexo. A primeira é a *Ars Erotica* que diz respeito a discursos oriundos das civilizações orientais ou a romanas que se preocupam em produzir saberes para ampliar o prazer no sexo, tendo como a própria experiência a base para esse saber. A segunda é a *Scientia Sexualis*, advinda do ocidente e não mais calcada na experiência, mas sim na confissão e na exposição da realidade sexual do sujeito. A confissão por si só já faz emanar uma relação de poder, baseada na submissão àquele que se dirige a revelação.

Por meio do sexo e seu controle, exerce-se o poder sobre os corpos, pois enquanto significante o sexo é uma dimensão obrigatória a qual todos estão submetidos, ou seja, um dispositivo de poder.

Os volumes subsequentes de a *História da Sexualidade*, sendo eles *História da Sexualidade: O uso dos Prazeres* (1984) e *História da Sexualidade: O cuidado de Si* (1984) tratam de discutir como o discurso sobre sexo desempenha uma função alternativa àquela referente à dominação pelo poder institucionalizado. Nesses textos, Foucault parte da análise da condição da sexualidade na Antiguidade (Grécia Antiga e Império Romano) que estava imbricado ao que era chamado de práticas de si e que levavam para a estética de existência.

Na Grécia Antiga (século IV a. C.) o bom uso dos prazeres seria possível a partir da tomada para si da *aphrodisia* – práticas que produzam algum tipo de prazer (especialmente os comportamentos ligados à alimentação, à bebida e ao sexo). Essa tomada da *aphrodisia* é possível quando se assume uma posição ativa em relação aos prazeres e não deixar ser dominado por seus excessos. Como perceptível, na prática dos gregos não se aplicava uma condenação moral aos prazeres, julgando de modo irrevogável aquilo que poderia ou não ser feito, mas sim se preocupava em avaliar de qual forma, em qual intensidade e em qual regularidade poderia ser feito, lembrando que essa avaliação não era generalizada e dependeria da experiência de cada um, em cada uma das situações nas quais se encontrassem.

Conceber o corpo como um campo de batalha é essencial para entender a prática dos gregos, na qual se estabelecia um constante combate para se desempenhar um bom uso dos prazeres em uma medida correta e equilibrada, sendo inclusive a condição para uma vida bela e livre. Isso era conhecido como busca pela ascese, cujo trabalho era “permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo” (Foucault, 1984/2009, p.40).

A centralidade do cuidado do corpo – e dos desdobramentos desse cuidado na alma – na vida social grega se torna proeminente. O cuidado de si é estético no sentido de ser algo que deve ser produzido como uma obra de arte, com parcimônia, técnica, prudência, elegância e persistência. Posteriormente, no século II d. C., já sob influência do cristianismo, o cuidado de si tinha uma conotação mais aproximada das concepções morais judaico-cristãs como as conhecemos. A preocupação acerca dos prazeres corporais ganhava aqui uma conotação mais ligada ao cuidado para se afastar o mal e as doenças que facilmente poderiam dominar o frágil indivíduo.

A temática do corpo perpassa toda a obra de Foucault, sendo central em seu pensamento. Para ele entender como o corpo era visto e vivenciado estava em perfeita justaposição ao entendimento das tecnologias de exercícios de poder ao longo da história e na contemporaneidade. Ao mesmo tempo, entender como o poder se exerce sobre o corpo revela como este último (e o processo de subjetivação adjacente a ele) é concebido em cada momento histórico. Tal perspectiva foucaultiana propicia a concepção do corpo enquanto um objeto de discurso, ou dito de outro modo, um campo permeado por dispositivos discursivos.

Importante fazer destaque que para Foucault (1975/1999), corpo e alma são dimensões indissociáveis e, mais que isso, a alma seria um elemento edificado a partir do exercício dos poderes/saberes sobre o corpo, destituindo qualquer atributo transcendental que a ela fosse atribuído. Fazendo isso, ele revoluciona a história, retirando a consciência do posto de instrumento predileto para se alcançar a verdade histórica, tendo em vista sua imunidade à contaminação pelos fatos históricos. Foucault chega a afirmar que a concepção de “alma” é também uma tecnologia para o controle do corpo. Conforme coloca em *Vigiar e Punir*:

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, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira geral sobre os que

são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma alma o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (Foucault, 1999, pp. 28-29).

Corbain, Courtine e Vigarello (2008), em *História do Corpo* ao analisarem a história das representações corporais no ocidente, reforçam a concepção que adota a consciência como um efeito do corpo, sendo este último seu condutor. Essa integração corpo/alma nem sempre foi hegemônica. Na idade média (do século XII ao XVII), o corpo era envolvido por uma camada de sacralidade. Esse corpo, habitat do espírito, deveria ser orquestrado a fim de deixar Deus plenamente satisfeito (Corbain et al., 2008, p.9). Tem-se como parâmetro para a ascensão ao sagrado o aviltado e ressuscitado corpo de Cristo.

Apesar do progressivo esvaziamento do corpo nas duas figuras ideais de um corpo ressuscitado e do corpo de Cristo, o corpo volta constantemente e se mostra. [...] A fé e a devoção ao corpo de Cristo contribuíram para elevar o corpo a uma alta dignidade, fazendo dele um sujeito da História. Corpo de Cristo que comemos, que se revela a partir do real e da carne. Pão que converte e salva os corpos. Corpo magnificado do filho encarnado, do encontro do Verbo com a carne. Corpo glorioso de Cristo da

ressurreição. Corpo torturado de Cristo da Paixão, cujo símbolo é em toda a parte a cruz, lembra o sacrifício pela humanidade. [...] Um corpo sem paixões [...] um corpo desfigurado e humilhado de Salvador (Gélis, 2008, p. 19; 21 e 27).

O corpo mitigado que é celebrado no cristianismo representa a renúncia ao pecado que é oriundo da própria imundice da carne. A humilhação direcionada a ele é a via que abriria a possibilidade para a salvação e a ressurreição. Essa concepção dicotômica atravessou a idade média e reverberou por toda renascença, desaguando nos séculos XIX e XX, posto que essa visão não fora completamente superada. O dualismo cartesiano e a visão mecanicista do corpo talvez seja o grande responsável pela permanência dessa separação entre corpo e alma, visto que a consolidação das ciências que deram ritmo ao século XIX e XX são, em grande medida, herdeiras dessa lógica.

Courtine (2013) argumenta que o corpo é uma invenção recente no âmbito teórico e anteriormente exercia papel não mais que secundário na filosofia, pois ela era regida pela primazia da alma. Esse preterimento do corpo na filosofia que precedeu o século XX não coincidia com os interesses da medicina e das ciências naturais que já davam ao corpo uma redobrada atenção. Além de tais áreas, o corpo era alvo privilegiado das estratégias de vigilância e da disciplina.

Até o século XIX, a arte era a principal maneira de olhar para o corpo, sendo central nas suas modalidades de expressão. A história da arte, que se confundia com a própria história do corpo até então, progressivamente foi perdendo espaço para as abordagens psicanalíticas, filosóficas e antropológicas.

O século XX demarcou o início da ascensão do corpo enquanto objeto de saber filosófico, inaugurando o dispêndio de um especial olhar da filosofia e das ciências humanas sobre ele – o que segundo Courtine (2013) se deu, no que tange ao campo teórico, destacadamente graças às contribuições de Freud, Husserl e Mauss. No entanto, essa atenção

não foi suficiente para superar os discursos e práticas, cujo objetivo estava muito mais voltado para o controle e domesticação do corpo do que para a compreensão de sua inscrição na cultura e na história. Até mesmo o pensamento crítico da ideologia – em seu viés marxista – não chegava a abordar a problemática das formas de exercício de poder e dominação sobre o corpo que segundo definição de Foucault, se dá por meio dos “micropoderes”. A partir da década de 1960 e 1970, com as revoltas e lutas emancipatórias em relação à sexualidade, os direitos civis e das diversas minorias, aqueceu-se o debate sobre o papel do corpo, promovendo a “invenção” do corpo nas ciências humanas. É exatamente nesse contexto que Foucault inicia a produção de sua obra, influenciando e sendo influenciado pelas discussões que ocorriam naquele momento.

Atualmente, o corpo vive uma condição paradoxal. Ao mesmo tempo em que é o campo no qual a sociedade tem tido predileção para os investimentos científicos, artísticos e filosóficos, há, por outro lado, uma imensa e constante tentativa de superá-lo, como expressão de absoluto ódio ao corpo. Neste ponto é bastante propício citar as concepções de David Le Breton (2003) sobre a temática do corpo. Sua visão no livro *Adeus ao Corpo – Antropologia e Sociedade*, pode vir a funcionar como um relevante provocador ou tensionador da abordagem “corpo-tornado-lixo” que fazemos neste trabalho, pois ao final de sua peculiar avaliação do estatuto do corpo na contemporaneidade e as múltiplas formas que ele é apreendido hoje, podemos extrair a ideia de que o corpo não é tornado lixo em um processo de exaustão de suas potências, mas que o corpo, dada as suas vicissitudes inerentes, é tomado pela sociedade, talvez a partir dos tempos socráticos, como lixo (ou excesso que pode e deve ser superado) já em sua essência – o corpo, prisão da alma. Seria então o corpo, para a sociedade, apenas um lixo que como tal não merece mais do que o nojo, escárnio, o desprezo e uma lata de lixo? Seria ele um lixo que passa então a ser tratado como tal? O corpo não seria lixo desde os tempos mais remotos mais remotos da civilização ocidental?

Além de Le Breton, outro relevante autor que também destaca a posição relativamente subvalorizada do corpo na contemporaneidade é Jean-Claude Guillebaud. Em seu livro *La Vie Vivante* (2011) ele estabelece uma discussão a cerca do transumanismo (ou seja, a superação progressiva do corpo orgânico por aparatos cibernéticos). Essa superação se torna cada vez mais possível e provável com o avanço das tecnologias computacionais e das neurociências que agora são capazes de identificar com enorme precisão o substrato biológico dos fenômenos que outrora eram considerados do espirito. O que se tem por “homem” nada mais que um emaranhado de conexões, como acontece em qualquer ente na natureza, dessa forma o próprio conceito de homem se esvai. Nessas condições, o que poderia sobrar do pensamento humanista já não teria condições de se prender em ideais metafísicos ou religiosos de transcendência. Assim, o transumanismo surge como possibilidade factível de levar o ser humano a outro patamar, por meio de tecnologias robóticas e informacionais. Dentre os meios intelectuais e filosóficos, ainda se dá pouca atenção para essa maneira de repensar o homem e o seu futuro, no entanto é crescente a dedicação e o investimento (inclusive governamental, especialmente nos Estados Unidos) que se dispõe em direção a esse tipo de desenvolvimento.

A processual convergência das nanotecnologias, biotecnologias, tecnologia da informação e ciências cognitivas corrobora o fato de que está cada vez mais próximo o uso prático e extensivo de tecnologias pra aprimorar o corpo humano, levando a maior longevidade, inteligência, facilitando a operação de máquinas por meio de interfaces cognitivas e etc. Além da convergência tecnológica, outro fator que amplia as possibilidades transumanistas é singularidade tecnológica. Tal singularidade é um exercício de futurologia, que diz respeito ao advento de uma nova fase no desenvolvimento tecnológico que teria proporções sem precedentes na história da humanidade. Os estudiosos da temática tendem a crer que a singularidade será um processo no qual o avanço das novas tecnologias, das

convergências e no processo de desenvolvimento da inteligência teria crescimento exponencial a níveis extremamente altos. Tudo isso levará ao surgimento de máquinas com capacidade de pensar de forma análoga ao ser humano, a justaposição do aparato tecnológico com os processos biológicos. Os chamados tecnoprofetas preveem, a partir disso, que haverá então um paulatino desaparecimento do ser humano tal qual o conhecemos. A transmutação do homem, mais que uma possibilidade, seria um direito ou até mesmo obrigação ética, superando os obstáculos interpostos ao longo da história e que o impediram de evoluir, fomentando um crescente movimento em defesa da ampliação das capacidades sensoriais e motoras humanas, por meio das tecnologias mecatrônicas, biomecânicas, informacionais e genéticas.

Um aspecto fulcral do transumanismo e que interessa às ciências humanas é o fato de que essa forma de projetar o futuro do homem surge como utopia que substitui as velhas utopias políticas, morais e éticas que foram consideradas fracassadas. Isso se torna proeminente, quando se tem a percepção que o êxito alcançado no desenvolvimento técnico ao longo da história não se repete na dimensão social. O transumanismo apresenta uma forma alternativa de conceber como deveria ser o mais promissor futuro da humanidade, substituindo as ideias defendidas a preço de sangue no século XX. A ética, a partir dessa mudança no teor das utopias, deixa de quer um objetivo a ser perseguido e passa a ser um obstáculo para se colocar em prática de forma plena as proposições do transumanismo. As questões éticas, (como por exemplo, a possibilidade de se engendrar uma ruptura social e econômica graças o acesso ou exclusão dos melhoramentos tecnológicos) e como resposta os tecnoprofetas argumentam que essa diferenciação, esse desnível já acontece e aconteceria de uma forma ou de outra. Essa desigualdade por meio de uma seleção evolutiva poderá, inclusive, ocorrer quando as máquinas pensantes substituírem completamente o homem e seu

corpo frágil e extremamente limitado. Enfim, o corpo poderá descansar definitivamente em sua lata de lixo.

Durante a vida de Foucault, as concepções transumanistas não tinham a enorme projeção que tem hoje, contudo suas discussões a respeito da biopolítica parecem ser capazes de problematizar essa questão de forma pertinente. O que Foucault chamou de biopoder surge na transformação das estratégias de exercício de poder que outrora se sustentava por meio da capacidade de causar a morte ou deixar viver e agora se efetua "um poder que gera a vida e a faz se ordenar em função de seus reclamos" (Foucault, 1976/1988, p.128). Em outras palavras, o biopoder é a capacidade de se realizar um controle especialmente do coletivo humano, por meio de um gerenciamento e regulamentação absoluta da vida, utilizando-se de técnicas objetivas e quantificáveis que justificam a existência da Demografia, Bioestatística, e da Medicina Sanitária – e quem sabe, o transumanismo. Conforme nos alerta Foucault, "O homem durante muito tempo, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (Foucault, 1976/1988, p.134). A normalização por meio de uma normatização total da vida é uma consequência da atuação do biopoder.

A transição feita entre o corpo observado pelas antigas tradições pagãs e religiões, passando pelo olhar da política, do controle social e da economia até chegar a um corpo apreendido pela filosofia, antropologia e mais tarde pelas ciências das tecnologias digitais e bioengenharias foi um processo quase simultâneo com as transformações nas concepções médicas do corpo. Cabe destacar que o corpo foi redescoberto e ganhou um novo sentido quando a medicina o tirou do foco privilegiado por alguns instantes e passou a se preocupar com as questões psíquicas. O advento da psicanálise é um importante capítulo na história do corpo e merece uma atenção especial visto que foi uma concepção que influenciou fortemente

o modo de olhar para o sujeito e o seu corpo no século XX, ainda produzindo imensas reverberações até o momento atual.

2.3. A história do corpo na psicanálise: possibilidades e limites

Ao se debruçar nas doenças da alma, a medicina acabou por se esbarrar em um corpo que vive e produz vida, adocece e faz adoecer. A psicanálise ilustra de modo irretocável a relação entre o corpo e alma no conhecimento humano do século XX. Desde a gênese dessa teoria/prática proposta por Sigmund Freud (1911-1915), o corpo teve um papel central para a compreensão do fenômeno psíquico e do funcionamento do inconsciente. Segundo Assoun (1996, como citado em Lionço 2008, p.118) a dicotomia metafísica entre corpo e alma é repensada a partir das concepções freudianas referente ao inconsciente, dada a relação entre o somático e o psíquico que o conceito pressupõe. Como se sabe, foi a partir do tratamento com as histéricas – com afecções somáticas – que se iniciaram os questionamentos e investigações de Freud sobre a mútua influência entre a condição corporal e o estado psíquico.

Ademais, a teoria do desenvolvimento psicossexual foi considerada pela teoria freudiana ponto chave para explicar o desenvolvimento psíquico e do inconsciente, enquanto dimensões profundamente intrínsecas à realidade corporal, sendo constituída a partir do reconhecimento de zonas erógenas localizadas no corpo (boca, ânus e genitália). A teoria das pulsões corrobora essa afirmação na medida em que Freud (1915) considera a pulsão como uma possível representação psíquica de estímulos advindos do interior do corpo. O corpo então seria um *teatro pulsional* (McDougall, 1991), palco onde as pulsões entrariam em conflito. É imprescindível ressaltar que, conforme afirma Zornig (2008, p.75), “para Freud e para os psicanalistas em geral, o corpo, além de sua dimensão biológica, é um corpo simbólico.” O próprio Eu, segundo Freud (1923), é um Eu corporal enquanto projeção mental

de uma superfície que se faz representada. É pertinente destacar que Groddeck sugere a Freud uma psicologia própria às doenças somáticas, que recusa a proposta. Freud desde os primórdios leva em consideração o corpo para fundar a psicanálise, e possivelmente, essa recusa se deu ao afastamento freudiano do domínio inerente à biologia, colocando as manifestações corporais na esfera intrapsíquica (Assoun, 1997).

A partir desse enfoque, cabe pensarmos sobre o estatuto atual do corpo na psicanálise e os seus limites. Lindenmayer (2012) ressalta que a partir da concepção de Eu corporal surgiu a ideia de “imagem do corpo” (Schilder 1935/1994) que pode levar à confusão de ter o corpo enquanto uma encarnação do Eu. Fédida (1971) é um dos responsáveis pelo rompimento da visão psicanalítica que estaria calcada em uma abordagem estritamente biológica do corpo e então entende que “só pode concebê-lo a partir das fantasias produzidas pelos destinos pulsionais singulares e significados pela linguagem” (Lindenmayer, 2012, p.346). Com o advento da escola francesa, baseada na teorização lacaniana que dava maior ênfase à linguagem, as problemáticas corporais foram em certa medida excluídas ou colocadas em planos secundários das discussões da psicanálise na França, conforme destaca Birman (1997).

Cabe a ressalva de que, Lacan, ao desenvolver as ideias referentes à sua tópica, introduz os conceitos de Registro Imaginário, Simbólico e Real. Roudinesco e Plon (1998) revelam que a tópica lacaniana passou por duas organizações, cujo primeiro momento se ressalta a maior importância dada ao Registro Simbólico e por último, o Real fixou posição dominante (o último Lacan, clínica do Real). Como afirma Cukiert (2004) o corpo na teoria lacaniana pode ser estudado a partir do enfoque dos três registros, sendo o Imaginário o corpo como imagem, Simbólico o corpo marcado pelo significante e Real o corpo articulado ao gozo. Neste último, o gozo não deve ser reduzido à noção de satisfação de necessidades, estando até mesmo para além do princípio do prazer. Nasio (1993) lembra que Lacan ao afirmar que ‘só existe gozo do corpo’ estabelece a profunda relação do corpo – não meramente biológico –

com esse excedente. Há um paradoxo exposto por Cukiert (2004), pois ao mesmo tempo em que o gozo, ancorado no Real (um momento anterior às palavras e que não pode ser atribuído de significado) acontece no corpo vivo, ele não é natural e está para além do organismo biológico por ser atravessado e constituído por linguagem. Desse modo, o gozo é a inscrição do Real no corpo, uma para-linguagem.

Mesmo posto que a psicanálise desde a sua origem está alicerçada em determinada corporeidade e mantém constantes diálogos sobre a temática, é inegável que existem aspectos que transcendem o seu campo de saber. O corpo aqui ainda é subordinado a um pensamento sobre o corpo que se rege pela lógica da consciência: a psicanálise é um debruçar consciente sobre a verdade da primazia da corporeidade sobre a própria consciência, movimento que coroa mais uma vez a consciência.

Por isso lancemos mão do pensamento de Deleuze e Guattari que promoveram um olhar singular e provocador em relação ao corpo. Articulando os saberes da psicanálise com Foucault, Nietzsche, Espinosa, Artaud e outros, foram capazes de escrever um proeminente capítulo da história do corpo.

2.4. Deleuze e Guattari: por um encontro corpo-a-corpo

Uma história e filosofia do corpo se horizonta sorrateira no pregnante encontro de Deleuze com Nietzsche e Espinosa, conforme nos provoca Zeppini (2010). Uma filosofia prática que se faz atuar pelo questionamento sobre aquilo que mutila e mortifica a vida e que nos obstrui no processo de exercermos a máxima potência de existir enquanto corpos pulsantes – os poderes que se exercem nos corpos, tornando-os dóceis e subjugados ao registro e controle, preparando-os para a exploração máxima de um determinado modo de produção. É importante ressaltar que a vida (e a qualidade da mesma), na perspectiva

deleuzeana, não é definida enquanto conceito geral *a priori*, pois está ligada intimamente com a experiência própria do ser vivente, então sendo a própria experiência do viver o criador da vida como tal. Longe de propor leis gerais para uma vida potente, é a imanência que será sempre tomada como critério de avaliação calcada e na intensidade do encontro. Deleuze agencia um encontro entre dois filósofos. Não é Nietzsche e nem Espinosa que se passa *entre* a filosofia de Nietzsche e Espinosa feita por Deleuze, mas outra coisa, um filho surpreendente e irreconhecível é então gerado. Deleuze é capaz de estabelecer esse encontro tomando como ponto de partida as três grandes semelhanças entre eles referentes às suas denúncias, conforme destaca Zeppini (2010): da consciência, dos valores morais e das paixões tristes.

Espinosa, ao denunciar a consciência, sugerindo sua desvalorização em proveito do pensamento, propõe “instituir o corpo como modelo”. Isso implica uma destituição da boa consciência enquanto censora das paixões corporais, invertendo o princípio sustentador da própria moral. A relação mente-corpo a partir da leitura de Deleuze sobre Espinosa preconiza que os *afectos* e as ideias estão em permanente correlação. As ideias se articulariam de modo a intensificar ou amenizar os *afectos*, sendo o mote dessa variação *afectiva*, pois se manifestará enquanto uma ideia que se afirma no corpo ou não. O *afecto* é a própria variação de intensidades. Essa ideia mental que afeta o corpo de modo variante está implicada com nossa “vontade de existir” e nossa “potência de agir”. Sendo assim, instituir o modelo do corpo como se sugere Espinosa , segundo Zeppini pode ser considerado como

estar atento à experiência de modo a buscar quais são as potências ainda desconhecidas de nosso corpo capazes de violentar a nossa consciência e de nos levar a pensar de outros modos, quer dizer, trata-se de buscar as potências de nosso corpo capazes de potencializar também nosso pensamento (Zeppini, 2010, p.43).

A partir dessa perspectiva, Deleuze concebe o corpo como o inconsciente do pensamento, sendo o corpo afetado que propicia forçosamente o próprio pensar, em outras palavras, o pensamento é efeito de um intenso movimento do corpo.

Nietzsche, em coerência com a crítica de Espinosa sobre a consciência, a considera uma “modéstia necessária” da sociedade cristã ocidental e o corpo pode ser definido como uma relação entre forças dominantes (ativas) e forças dominadas (reativas), forças essas que não se diferem apenas em quantidades que se oporiam em sentido, mas também de qualidade, ou seja, de direção. As forças ativas impõem forma, governam e regem, remetendo ao funcionamento do corpo, já as forças reativas tem por função se adaptar e conservar, e estão subordinadas, por isso remetem às atribuições da consciência.

Isso faz Deleuze, parafraseando Nietzsche em Vontade de Potência, considerar

A atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações, em particular, a esta reação do eu que é chamada de consciência: “Todo esse fenômeno do corpo é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso espírito, às nossas maneiras conscientes de pensar, de sentir e de querer, quanto a álgebra é superior à tabuada. As forças ativas do corpo fazem do corpo um si e definem o si como superior e surpreendente.” (Deleuze, 1976 p.47).

Desse modo, fica claro que Nietzsche e Espinosa procuram superar a dicotomia entre corpo e pensamento e propõem uma forma de pensar alicerçada no próprio corpo e em franca superação da consciência. Essa superação coincide com a superação de uma moralidade predefinida por valores fixos que são postulados como universais e sugere uma ética imanente aos encontros dos corpos, marcados por afetos que farão por decidir “bons” ou “ruins”, definindo bons ou maus, paixões alegres ou paixões tristes. Essa abordagem abre caminho para pensar na potência do corpo e o seu possível esvaziamento e dejetificação.

Em Mil Platôs, Deleuze e Guattari (1996/2012) fazem um importante questionamento: Como criar para si um Corpo sem órgãos? Tal pergunta aqui nos interessa, pois o CsO se encontra em um limite crítico entre o devir e o esvaziamento do corpo – entre o lixo-corpo e corpo-lixo. *O corpo hipocondríaco* no qual todos os órgãos são explodidos, o corpo paranoico que é atacado e reconstruído por forças externas, o *corpo esquizo* que estabelece um ininterrupto embate contra os órgãos, o corpo drogado que experimenta a auto de/composição de seus estratos, o corpo masoquista que para além da dor tenta em seus rituais doloríferos construir um CsO. O corpo que resta pela falta de prudência no engenho do CsO é um corpo vazio, mas corpo-lixo também é um Corpo Cheio de Órgãos – o Organismo – o puro biologismo impregnado na cultura e fruto do exercício do biopoder que evita com furor a situação limítrofe que se arrisca para o CsO. O corpo que se faz lixo, exaurido de potencialidades, não se trata simplesmente do corpo que fica estagnado ou repetitivo em relação ao modo de tentar compor um CsO, mas principalmente o corpo que já não faz experimentação alguma, mas que pode servir de mostruário para mercadorias: *Corpo manequim*.

A história do corpo, como pôde ser observada no recorte realizado ao longo deste capítulo, acaba por ser também a história do processo de dejetificação do corpo e também a história do corpo tomado como lixo desde tempos remotos. Por outro lado, é também a história do corpo entendido e aprendido como potente e do qual emana certa potência constante que insistem em resistir.

3. MÍDIA, ARTE E A DEJETIFICAÇÃO DO CORPO NA CULTURA

"Tem o infinito, tem o além, tem o além dos além. O além dos além é um transbordo" (Estamira, 2005).

Falar de história a partir de suas marcas e suas vicissitudes no corpo denota falar da sociedade e as produções culturais e midiáticas advindas dela. Poderíamos iniciar este capítulo de diversas maneiras e por essas outras diversas maneiras procuraremos passear mais adiante. Contudo, há de se ter uma ousada humildade para reconhecer e observar os passos dados pelos cartógrafos que já trilharam e inventaram caminhos que intercruzam os nossos. Estamira, especialmente, é uma exímia cartógrafa, cartografou o lixo, catou elementos múltiplos daquela condição e fez do “resto” o instrumento para cartografar a natureza, os homens, a saúde, a doença, a morte e a sua própria vida. Ainda transita por Jardim Gramacho, colhendo as irreconhecíveis flores plantadas naquele lixão que provavelmente não exala o mais agradável dos cheiros, mas ainda sim pulsa em vida. Ela, em sua singular sapiência afirma, de modo oracular, que há um transbordo, algo que está mais além do próprio infinito. Estamira escancara aí um excesso – ela vive e é o próprio excesso – que não cabe nos limites das bordas e que escoa infinitamente e de modo onipresente. Ela é e vive o que está para além da borda, como ela mesma diz, é “a beira do mundo”, está “aqui”, está “lá”, está “em tudo quanto é lugar” e então ela não cabe, pois é extrema potência, sendo a declarada manifestação das forças do fora. A sua intensa e incabível condição de ser a coloca em um estado de exclusão (exclusões das mais diversas, especialmente a socioeconômica), tornando-se renegada por um contexto, por um enquadramento que não é capaz e não se interessa em absorver essa força descomunal, pois abalaria seus próprios fundamentos. No limbo, ainda que envolta de potencialidades ativas e outras latentes, é cravejada por estigmas (“mais uma louca!”) e afetada por vetores que intentam mortificá-la constantemente, gerando o conflito que no mesmo instante em que a fere, acaba por fazer evidenciar sua incômoda capacidade de evocar a pura diferença. O corpo de Estamira é

cartógrafo, cartografado e se faz a partir de uma cartografia enquanto andarilha nos lixos de si mesma. Os profundos sulcos em seu rosto revelam não só uma ação da idade, mas os rastros da própria história dos homens, imprimida na carne.

Não é apenas da mulher “Estamira” que lançaremos mão, mas também do documentário – a inestimável produção cultural – que nos dá acesso a ela, que a retrata, a constrói, a reconstrói e que nos reinventa quando assistido, pois afeta nossos corpos profundamente. Estamira jamais caminha sozinha e por esse motivo, além de ser ladeada por diversos companheiros, levará com ela a luneta de Clov, personagem de Fim de Partida de Beckett, para ser capaz de procurar rastros de vida em meio à desolação.

Tomaremos por empréstimo (sem nenhuma garantia de devolução) o experiente, vívido e calejado corpo de Estamira e com ele levantaremos algumas questões pertinentes às nossas próprias caminhadas enquanto cartógrafos do corpo e do lixo neste trabalho. A primeira destas questões: se há um transbordo, um excesso, um algo a mais que não cabe, naturalmente há uma borda, um limite, que delimita o que está dentro e o que está fora (em nosso caso, o corpo-que-está-dentro e o corpo-lixo). Foucault (1999) ressalta que para melhor compreender as condições de um determinado contexto não basta se atentar àquilo que está prescrito como prática recomendada ou que atenda aos critérios de normalidade, é necessário, principalmente “buscar o que em uma sociedade é rejeitado e excluído. Quais as ideias ou os comportamentos ou quais são as condutas ou os princípios jurídicos ou morais que não são aceitos?” (Foucault, 1999, p.75).

Na realidade contemporânea, existem diversos modelos padronizados, que são modulados pela superfície de registro-controle e que tecem a malha institucional de prescrições e proibições. Tal enquadramento sócio-historicamente construído estabelece maneiras aceitáveis de ter uma vida laboral produtiva, comportamento de consumo hegemônico, traços estéticos dominantes, padrões de sanidade e normalidade aceitável, uma orientação e postura sexual adequada, princípios morais consolidados, dentre outras diretrizes prontas para serem gestadas,

aplicadas e aderidas pelas populações. Incólumes monólitos da verdade, manuais imperiosos e imperiais para uma vida feliz e próspera. Filhos pródigos na dinastia da consciência que repudia os afetos e o pensamento a partir do corpo, herdeiros da velha razão instrumental.

No capítulo anterior nos referimos ao esvaziamento do corpo, fruto da ausência de prudência na construção de um CsO. Neste ponto é propício complementar que o corpo se esvazia na justa medida em que a “Alma”, “Absoluto”, “Verdade” senta no trono da existência, como o primeiro e último tirano. Quando a consciência e seus princípios gerais subjugam a experimentação dos afetos. Em suma, quando as forças reativas tomam pelas rédeas a responsabilidade de qualquer julgamento – como sendo o julgamento do “bem e mal” e do “verdadeiro e o falso”. E na contemporaneidade, as forças do modo de produção e consumo capitalista fazem o cabedal máximo de referência do Absoluto.

Há uma profunda relação entre a axiomática do capital, um dos monólitos do Absoluto (quiçá O Monólito Absoluto) e o lixo. Em meio a seu empenho na desterritorialização e então facilitar o fluxo de capitais, conforme o entendimento de Deleuze e Guattari (1976/2010) no que tange a axiomática do Capitalismo Mundial Integrado (Guattari, 1990) podemos apontar para produção de um resto, de um lixo, de um algo que “não serve mais”, pois a lógica do consumo sempre enuncia que o descarte é inevitável frente às opções *up-to-date* que o mercado tem para oferecer. No livro A Felicidade Paradoxal, Lipovetsky (2007) sustenta a ideia de que a sociedade atual vive em uma condição de satisfação plena, fazendo analogia à mitologia do deus Dioniso, distribuidor daquilo que abunda. Há um culto às sensações e à felicidade imediata, assim como aos prazeres: um hedonismo generalizado. Segundo o autor, a própria sociedade, graças ao capitalismo, se organizou de modo a buscar uma felicidade (considerada paradoxal para o autor), onde toda produção de bens de consumo e serviços está ligada à busca por essa felicidade. Esse consumo cresce proporcionalmente à capacidade financeira e assim a própria suposta felicidade se torna mercantilizada. Ocorre a individualização do consumo, tendo como base a ilusão de que

ele seja o direcionador para uma felicidade cada vez mais privatizada. No hiperconsumo, o desejo e a frustração andariam juntos devido à fortíssima influência da publicidade, do individualismo e pela, às vezes, possível exclusão desse ciclo de consumo. O desamparo marcaria a condição do homem atual, responsabilizando-o intransferivelmente e irremediavelmente pelo seu sucesso e fracasso, com o discurso mistificador da ideologia de que nada falta em um mundo no qual tudo está disponível no mercado.

O corpo não é só visto como uma fonte de prazer, mas sim o próprio objeto de consumo. Tal proposição nos indica que não se trata apenas de uma fragmentação do corpo do sujeito contemporâneo, é imprescindível compreender como ele é mutilado, destroçado, esquartejado e vendido em partes. Dizer dessa maneira implica em reconhecer que não é somente o sujeito isolado em sua ilha neurótica que deteriora seu corpo (tal como se observa na histeria, a partir do escopo edipiano da psicanálise), mas a inegável presença de mecanismos do *socius*, em composição ou decomposição ao desejo e vivificado nesse corpo, que o atravessam por meio de forças e que o produzem como tal – o que pressupõe a paulatina superação da dicotomia demarcada pela interioridade e exterioridade. A produção desse corpo, mutilado e deteriorado, passa a ser uma subprodução. Se o real é fruto de agenciamentos de máquinas e de produções desejantes, o corpo que resta como lixo é o substrato renegado dessa mesma produção. O corpo-mutilado apodrecido acaba por se tornar um subproduto, uma consequência secundária de uma produção em que o mais importante é o que se pode extrair dele. O corpo vai de produtor de resíduo a resíduo social, um dejeto. Dado ao prazer é subordinado à extração de valor-de-troca que ele pode proporcionar. É inadiável a defesa da posição de que o corpo se torna dejeto e se esvazia não apenas por meio de uma exclusão de classe socioeconômica e cultural (o corpo do mendigo, do morador de rua, do catador de lixo), mas também (e talvez, principalmente) por seu exato inverso: uma absoluta inclusão na esteira do modo de produção e na ideologia dominante.

Assim, não se trata de um tornar-se lixo – ser pouco ou nada aproveitável – apenas aos olhos da máquina capitalística, mas um tornar-se lixo no sentido de ter suas potências de agir, em termos Espinosanos, ou sua vontade de potência e forças ativas, em termos nietzschianos, drasticamente reduzidas por meio de uma exploração total do corpo.

Há, de qualquer maneira, uma inclusão e exclusão, mesmo que essa variação não seja pautada pelo simplismo binário, ou por mera exclusão socioeconômica, há uma variação de intensidades e nas capacidades de agir, ocasionadas pelos mais diversos motivos.

As minhas pernas estão queimando!

- Helena em Encaixotando Helena

Sofremos em várias esferas uma mutilação de nossa capacidade de agir. Mantemos nossos braços, pernas e órgãos, mas temos diminuídas radicalmente as possibilidades oriundas de nossos membros. Somos retalhados e encaixotados, tal qual Helena em sua caixa e nos tornamos instrumentos de trabalho e/ou decoração. Parte de nós se encarcela dentro de uma caixa, o que não é útil (ou pode ser ameaçador, como era a beleza e sorriso de Helena, ao seu captor) é colocado para fora e descartado. Mas, afinal, qual é esse limite que separa o “dentro” e o “fora”, o que ele separa e como ele funciona na contemporaneidade?

Para tentarmos responder essa pergunta, pelo menos provisoriamente, é imprescindível que se tenha em mente a existência de diversos aspectos para se entender o mundo atual, que se complementam e concorrem entre si.

3.1. Mundo do trabalho e a dejetificação social

“Foi combinado alimentai-vos o corpo com o suor do próprio rosto, não foi com sacrifício. Sacrifício é uma coisa, agora, trabalhar é outra coisa. Absoluto. Absoluto. Eu, Estamira, que vos digo ao mundo inteiro, a todos, trabalhar, não sacrificar.” (Estamira, 2005).

Tomando como ponto de partida talvez um dos aspectos nevrálgicos da questão, debruçaremos de modo breve em como os processos ligados à dimensão laboral produzem formas de dejetificação do corpo – determinando o que pode ser utilizado e o que é apenas resto.

Atualmente, é amplamente difundida a concepção de que o trabalho ocupa papel preponderante em toda organização social humana. Inconvenientemente, a raiz etimológica da palavra não remete a situações agradáveis. Albornoz (1994, p.10) constata que na língua portuguesa, a palavra trabalho vem do latim *tripalium* que era um “instrumento feito de três paus aguçados, algumas vezes ainda munidos de pontas de ferro, nas quais agricultores batiam o trigo, as espigas de milho, o linho, para rasgá-los e esfiapá-los” sendo ostensivamente utilizado em atividades agrícolas na Idade Média. No entanto, há autores, como Blanch Ribas (2003, p.24), que apontam que na verdade *tripalium* era um instrumento de tortura para condenados e que em sua base semântica ampliada revela significados de penalidade e sofrimento.

Conforme explorado no capítulo anterior desta dissertação, Foucault destaca em *Vigiar e Punir* que uma das tecnologias de exercício de poder sobre o corpo eram as disciplinas, cujo principal intuito era promover a docilização/utilização dos corpos, colocando-os em perfeita condição para serem explorados e produtivos. Nessa mesma direção, poderíamos indicar uma primeira indicação para aquilo que chamamos de dejetificação do corpo: o corpo-dócil-trabalhador.

O Ministério Público do Trabalho (MPT) denunciou o grupo empresarial Odebrecht por, segundo o órgão, manter 500 trabalhadores brasileiros em condições análogas à escravidão na construção de uma usina em Angola.

- BBC Brasil, 18/04/2014

O que diria Estamira, ladeada por Foucault, ao olhar as atuais condições de trabalho no Brasil? Um trabalho que descaradamente adoece, avilta e dejetifica aquele de quem dele precisa para garantir a subsistência (sub-existência!). Não é necessário irmos tão longe e relembrarmos que o trabalho escravo está nas raízes primordiais do Brasil enquanto nação, desde seu descobrimento, primeiramente tomando os nativos como escravos e depois importando os negros africanos. Também não precisamos recorrer aos noticiários que não raramente relatam alguma situação análoga à escravidão e tráfico de pessoas, isso ainda nos tempos de hoje. Não é necessário, mas ainda assim o faremos para, por meio dessas situações extremas, tornar evidente que convivemos quase que em nosso código genético com uma relação perversa com o trabalho.

Atenção capataz! Problema na seção 5. Verifique aumento de produção. Atenção para perda capataz!

-O Patrão em Tempos Modernos

Foucault, com a anuênciia de Estamira, ficaria lisonjeado em ter a oportunidade de se sentar com o personagem Vagabundo de Tempos Modernos (interpretado por Charles Chaplin no filme clássico de 1936), e (não) falar sobre toda aquela condição em que ele se encontrava no trabalho. Seu corpo, completamente mecanizado, torna-se um autômato daquele processo de repetição infindável (que em última instância levará a uma diferença, fato que será mais bem explorado mais adiante), seu corpo deixa de ser capaz de ser um corpo pleno em capacidade de agir e passa a ser um mero instrumento de trabalho. Já não há separação entre sua vida fora e dentro do contexto laboral, evidenciando que as estratégias e tecnologias disciplinares de exercício de poder estão disseminadas na totalidade da vida dos sujeitos. O colega de trabalho do Vagabundo o persegue, tenta mantê-lo na linha de produção e se alia ao patrão: a alma dos sujeitos, consequentemente, também é alijada e formatada, passa a ser uma alma servil, completamente

aderida à lógica que a rege e reproduzora da vigilância e controle sobre os corpos. Da fábrica ao hospício, do hospício à prisão o Vagabundo passa precisamente pelas instituições que são as representações mais ilustrativas da aplicação dessas técnicas de governar o corpo.

A disciplina dejetifica o corpo: do corpo submetido e exaurido pelos mecanismos disciplinares sobra apenas um substrato de sua potência de agir, sendo reduzido à sua capacidade laborativa comprometida com as diretrizes que interessa ao modo de produção vigente.

Contudo, os mecanismos disciplinares outrora explicitados por Foucault, atualmente se sobrepõem a novas e sutis modalidades de controle (no Brasil e em qualquer lugar do mundo), mas que ainda buscam moldar as corporeidades.

É importante ressaltar como a invenção histórica da centralidade do trabalho – conceito que pressupõe que a vida laboral é a principal instância para a organização social e até psíquica – por si só pode ser utilizada como instrumento de docilização dos corpos. Bendassolli (2009, p.3), no livro *Psicologia e trabalho* afirma que tal centralidade é uma “construção discursiva que foi naturalizada para melhor acomodar e justificar as condições nas quais o trabalho foi continuamente colocado no capitalismo desde seus primórdios no século XVIII e em seus respectivos arranjos institucionais.” (Bendassolli, 2009, p.3). Em outras palavras, o autor quer dizer que a centralidade é uma construção linguística, não havendo qualquer essência ou sentido transcendental metafísico no trabalho ou que seja por ele revelado. Essa concepção é bastante coerente com o conceito de “giro pragmático” de Rorty (1967 como citado em Bendassolli, 2009), pois a centralidade do trabalho foi inventada por um motivo, por uma utilidade e consequentemente deve ser abastecida com novos fenômenos e dados de realidade. São teorias de verdade, cuja rede de crenças, desejos e necessidade reforçam-nas em seu emaranhado discursivo.

Para corroborar essa tese, Bendassoli realiza um apanhado histórico dos sentidos do trabalho, revelando que na Grécia Antiga, o trabalho não tinha um sentido moral como ocorreu a

partir da Idade Moderna. Era executado apenas como um conjunto de atividades cujo intuito era a subsistência. No entanto, já havia uma explícita aversão aos chamados trabalhos manuais que, segundo Xenofonte e Aristóteles (1966 [350 A.C] como citado em Bendassolli, 2009, p.13), degradavam o corpo e o espírito do homem, não devendo ser realizados por cidadãos livres, pois tomavam o tempo necessário para a reflexão. Nessa perspectiva, o trabalho não era por si só degradante, mas a maneira como era realizado que o tornava assim, principalmente quando se criavam vínculos de dependência a partir dele. Além disso, o lazer – entendido como o tempo livre para o cultivo da mente e não meramente tempo de descanso – era exaltado. Interessante notar que Marx (1971), em um período bastante posterior, ainda mantinha a crença de que “o recuo da centralidade econômica do trabalho (como fonte de valor) liberaria tempo às pessoas, isto é, tempo não capturado pelas necessidades de trabalho. Quando isso acontecesse, previa Marx, o trabalho poderia ser reabilitado em sua dimensão criativa.” (Bendassolli, 2009, p.15).

Na Idade Média foi difundida a associação entre trabalho, castigo e salvação, conforme nos revela Bendassolli (2009). Essa relação se dá a partir da leitura bíblica, onde há no mito de Adão e Eva um primeiro momento, anterior à Queda do Homem e do pecado original, cujo trabalho é uma ação divina, quando era partilhado com Deus o fruto da criação. Com o pecado, além de ser expulso do paraíso, foi imposta a Adão a necessidade de trabalhar e conseguir ele mesmo a subsistência “com o suor do próprio rosto”. Santo Agostinho, filósofo católico, interpretava o trabalho no primeiro momento do mito de Adão como uma expressão feliz de sua vontade, e uma possibilidade de assumir com Deus, um lugar na criação. Segundo Le Goff (1980 como citado em Bendassolli, 2009, p.16), a leitura penitencial do trabalho em Gênesis era, porém, central no cristianismo. Por esse motivo apresentava um intenso significado moral de culpa e obrigação. O modelo de vida monástico também era permeado por essa visão punitiva do trabalho, por esse motivo era desenvolvido sobre forte controle disciplinar com o intuito de evitar o ócio. No entanto, com o desenvolvimento do comércio e das cidades, os trabalhadores demandavam uma

justificação apreciável e religiosa para suas atividades. Assim, o trabalho superou o seu espectro punitivo e encontrou o seu significado positivo, enquanto meio para alcançar a salvação. Essa tradição de pensamento permeou toda a concepção ocidental do trabalho, visto como justo sofrimento, forma de servir ao próximo ou meio de dominar o espírito o disciplinando contra as paixões.

No período renascentista, foi possível conceber o trabalho como criação, sendo este um valor em si. Sua fonte de valor era intrínseca a cada indivíduo e não estava em Deus, ou algo exterior ao próprio sujeito. O trabalho artesanal era o modelo dessa concepção, pois o trabalhador era visto como criador e autônomo. Tolstoi (1939 como citado em Bendassolli, 2009, p.18), séculos depois, ainda defendia a ideia de que o trabalho não poderia ser separado de dimensão de lazer ou diversão, sendo necessário usufruir das coisas e de si mesmo, utilizando de forma plena as capacidades intelectuais e sociais. Essa visão também influenciou o pensamento de Marx e fundamentou a sua crítica à alienação do trabalhador, pois o trabalho, extremamente dividido, controlado, simplificado e consequentemente afastado de sua característica artesanal, automaticamente deixaria, segundo ele, de ser fonte de prazer para ser reduto de sofrimento. Quando é ressaltado que durante a produção esses trabalhadores não consomem ou desfrutam de suas próprias obras, a gravidade da condição de sofrimento fica evidente.

Há também tradições modernas que concebem o trabalho de forma mais pragmática, mas ainda sim ligadas às concepções anteriores. Segundo Bendassolli (2009), a relação entre trabalho e valor foi introduzida por Locke (1963), no Segundo Tratado sobre o Governo, que entendia que o acesso e a posse da propriedade são determinados pelo trabalho. O trabalho aqui é dissociado de sua conotação espiritual ou criativa. O trabalho é visto como produtor de valor e de riqueza pessoal, ideia sustentada por Adam Smith, ganhando inclusive um sentido ontológico e individualista. Assim “o trabalho ganha em centralidade econômica e em centralidade como manifestação da identidade” (Bendassolli, 2009, p.20). Já a relação entre trabalho e dever

aparece em Max Weber (1999) por moralizar o sujeito individualista e egoísta de Adam Smith (1984). O sentido e o interesse protestante defendido por Weber em seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* conseguem dar uma conotação de dever ao trabalho, o concebendo enquanto uma dívida cujo fiador é Deus, que gradualmente vai sendo substituído pelo próprio homem e sua consciência. Ao apresentar o trabalho a partir de Weber, Bendassolli (2009, p.22-3) conclui:

O sujeito protestante é acossado pela dúvida e pelo medo; é também um sujeito ativo que descreve sua relação com o mundo nos termos da ação, e não da contemplação. Nesse ethos, o trabalho é fonte de reconhecimento social, pessoal e, em última e mais importante instância, divino. [...] Daí o segundo fundamento da centralidade do trabalho: a descrição do trabalho como dever, responsabilidade sobre si, matriz disciplinar e de renúncia e fonte de salvação pessoal, seja em sentido religioso estrito – salvação da alma – ou no sentido secularizado de salvação como sucesso pessoal terreno. (Bendassolli, 2009, p.22-3).

A relação entre trabalho e subjetividade ganhou seus contornos atuais quando Hegel e mais tarde Marx, sugeriram um “sujeito do trabalho”. Em outras palavras, ocorre a invenção de um tipo de subjetividade organizada e organizadora de todas as vivências empíricas do indivíduo, pelo crivo do trabalho. O “sujeito do trabalho” de Marx passa a ser um parâmetro para definirmos a nós mesmos, enquanto trabalhadores, que têm o sentido da existência alimentado a partir da atividade laboral. Segundo Bendassolli (2009), a obra de Marx apresenta dois momentos, quando são construídas duas perspectivas do trabalho. A primeira está ligada ao trabalho enquanto práxis, ou seja, a atividade inherentemente humana de transformação da natureza, assim defendendo uma natureza ontológica do trabalho: o *animal laborans*. Conforme o próprio Marx (2004, p.142) “[...] trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla o seu metabolismo com a Natureza”. A segunda concepção moderna está ligada à sua função econômica, enquanto fonte de valor, retomando de modo crítico as ideias de Adam Smith. Além da produção de valor,

a autorrealização também ocorreria por meio do trabalho, quando esse se afastasse de seu viés exploratório e alienante, passando ser fonte de criação e transformação social.

A última tradição apresentada por Bendassolli (2009) se refere ao relacionamento entre trabalho e moral. O trabalho passa a ser visto como evidência de um “bom caráter”. Para elucidar essa relação, o autor revisita Durkheim (1960), que afirma que a percepção de que as bases da solidariedade mecânica estavam sendo minadas na sociedade industrial e que a religião e a tradição, não mais seriam capazes de manter uma ordem da sociedade complexa, evidenciou-se a necessidade de um princípio moral mais poderoso, promovendo a emergência da solidariedade orgânica. Foi encontrado no trabalho esse princípio, pois graças à divisão do trabalho, percebeu-se que a dependência mútua entre os indivíduos e entre as organizações era algo que manteria a solidariedade. Em outras palavras, por meio do trabalho, era estabelecida uma espécie de contrato social e o respeito a tal contrato, era um atributo de caráter.

Em síntese, as associações entre trabalho e esses diversos elementos criaram os fundamentos da centralidade do trabalho, comprovando a ideia de que tal centralidade também é um fato histórico – ou ligada a tais fatos. Sua origem e fortalecimento são localizáveis no mundo e não fora dele, sendo o fruto da relação dos homens com eles mesmos e com a natureza. Ainda hoje, esses fundamentos e tradições de pensamento sobre o trabalho se mantêm. A partir dessas concepções, os diversos *ethos* do trabalho contemporâneo (formas de conceber, atuar, gerenciar e organizar) se sustentam.

A discussão sobre a centralidade do trabalho não se restringe ao campo da Psicologia. Em um enfoque sociológico, existem autores que defendem a centralidade do trabalho enquanto algo bastante efetivo e fundamental para compreender as relações sociais. No entanto, outros questionam essa centralidade nos tempos contemporâneos. Autores como Gorz (1987) e Offe (1989), conforme nos apresenta Toni (2003, p.252), defendem uma interpretação das mudanças

no mundo do trabalho a partir do pressuposto da perda da centralidade do trabalho. Gorz, em seu livro *Adeus ao Proletariado*, argumenta que essa perda de centralidade se deu graças

[...] a redução do emprego industrial nas sociedades capitalistas avançadas, de ampliação de atividades em serviços, de diminuição da jornada de trabalho e de aumento do desemprego e sua manutenção em patamar elevado, frente ao relativo pleno emprego das décadas anteriores. (Gorz, 1987 como citado em Toni, 2003, p.253).

Para Gorz (1987), a impossibilidade de se atingir o pleno emprego – criando assim uma sociedade do desemprego – e uma renúncia ao trabalho, resultariam na superação da lógica capitalista e no enfraquecimento das relações de mercado e criaria uma sociedade do tempo liberado, cuja consequência final seria a abolição da classe proletária. Offe (1989) compartilha da mesma opinião de Gorz e em seu livro *Trabalho: a categoria chave da sociologia?* Defende quatro fundamentos que sustentam essa mudança de posição do trabalho.

- 1) [...] o trabalho deixa de ser tratado como o mais importante princípio organizador das estruturas sociais, dado que as pesquisas voltam-se para a vida cotidiana, fora da esfera do trabalho;
- 2) a vasta heterogeneidade empírica do trabalho, a partir da qual o fato de ser um empregado, ou da dependência em relação ao salário, não mais constituiria foco da identidade coletiva e da divisão social e política;
- 3) o declínio da ética do trabalho, à medida que, no nível da integração social, o trabalho como um dever humano ético está provavelmente se desintegrando;
- 4) o trabalho vem perdendo sua característica de se colocar como uma necessidade, ao nível da integração ao sistema. (Offe, 1987 como citado em Toni, 2003, p.253).

A partir desses fatores se instalaria uma crise na sociedade do trabalho, emergindo uma sociedade pós-industrial de serviços. A veracidade da mudança de posição do trabalho seria comprovada pela crescente alteração no enfoque de investigação, quando há interesse em

entender a estrutura social. Outros aspectos da vida são ressaltados, estando o trabalho cada vez menos em pauta.

De modo profundamente divergente, Antunes (1995), em seu livro *Adeus ao Trabalho?*, tece argumentos para repensar essa questão. Para ele, a gradual substituição do trabalho vivo (aquele realizado diretamente por pessoas) pelo trabalho morto (realizado por máquinas) – fato inclusive já previsto por Marx – tem sido confundida como uma perda de centralidade de trabalho. Para esse autor, essa perda é impossível em uma sociedade produtora de mercadorias. O trabalho morto, segundo Marx, “[...] substitui o trabalho por máquinas, mas encaminha uma parte dos trabalhadores para um trabalho cruel e transforma os outros em máquinas”. (Marx, 2004, p.113).

Resolução regulamentando presença de haitianos é aprovada. Governo nega que medidas caracterizem restrições e diz que elas são humanitárias.

- *O Globo.com (12/01/2012)*

Os milhares de haitianos que tem migrado para o Brasil em busca de trabalho e melhores condições de vida não saem de seu país natal apenas por crer nessa centralidade do trabalho (ou seja, crentes na possibilidade de elevação de sua existência humana por meio da dignificação via trabalho), mas por estarem completamente condicionados a ela. Tal centralidade além de ser incutida naqueles que estão inseridos no mundo laboral, se faz incisivamente presente nos corpos e almas daqueles que dele estão excluídos por meio do desemprego. De que forma os meio de comunicação e, por consequência, parte da população representa os haitianos no Brasil e os imigrantes de países pobres que chegam aos países desenvolvidos que não seja como um dejeto? Um excedente, um excesso? Um corpo-lixo?

Um barco levando imigrantes da África em direção à Itália pegou fogo e naufragou na costa da ilha de Lampedusa, na Sicília, nesta quinta-feira (3), deixando ao menos 114 mortos. Cerca de 150 passageiros foram resgatados e outros 150 estão desaparecidos.

- IG Último Segundo (03/10/2013)

A exportação ilegal de lixo a países pobres é um negócio internacional crescente, já que as empresas tentam minimizar os custos de novas leis ambientais, como as da Holanda, que taxam o lixo ou exigem que ele seja reciclado ou dispensado de forma ambientalmente correta.

- Folha.com (05/10/2009)

Como se observa, nem sempre o trânsito e o tráfico de dejetos humanos (e humanos-dejetos) é uma via de mão dupla. Nos últimos anos, especialmente em alguns países da Europa, as regras de imigração tem se tornado mais rígidas (com a justificativa de tentar diminuir os índices de criminalidade e desemprego), ao mesmo tempo em que enviam toneladas de europeus para os países da América Latina e África. Lixos em navios em troca de cadáveres em navios. Era desse “Me trata com meu trato, que eu te devolvo o meu trato!” que Estamira estaria se referindo? A centralidade do trabalho (vivenciada de modo absoluto e despótico) pode dejetificar o corpo na medida em que a experiência de existir fica totalmente a mercê dessa dimensão humana que se organiza de modo a não contemplar toda potência de agir do corpo e que absorve de sua capacidade de efetuação, viciosamente, apenas uma parcela do possível.

Imagine o maior parque de diversões no qual você já foi quando era criança. Agora imagine um lugar nada parecido e um milhão de vezes melhor. É onde nós estamos!

- Nick em Os Estagiários

Essa fala poderia ter saído da boca de uma criança empolgada com um fantástico parque de diversões no qual ela se divertiria intensamente. Mas, não é o caso. A frase foi dita em *Os Estagiários*, popular filme de 2013, dirigido por Shawn Levy e escrito por Vince Vaughn, no qual dois experientes vendedores de relógios ficam desempregados e então recebem uma oportunidade de trabalhar como estagiários em uma das mais poderosas empresas da atualidade, a Google. Ao longo da trama, os dois companheiros, por terem mais idade que seus outros colegas estagiários, procuram se adaptar àquela realidade cheia de inovações e com altíssimo nível de competitividade, na qual o trabalho é concebido e organizado de uma forma bastante diferente daquela vista em *Tempos Modernos* de Chaplin (inclusive sendo capaz de colocar em dúvida a sua condição de centralidade). No filme, o trabalho é representado envolto em muito glamour, trabalhar na empresa é motivo de orgulho e estar ali é um privilégio de poucos. De fato, o aspecto coercitivo do trabalho se oculta o tempo todo no filme. Não obstante, estabelecendo um olhar mais atento as situações ali apresentadas podem servir para discutirmos outra maneira de vivenciar a vida laboral a partir de seu aspecto de gerenciamento dos corpos para além das disciplinas, influenciando de modo muito próprio nos modos de produção de subjetividades.

Em *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*, Deleuze (1992) apresenta suas ideias sobre as formas de organizações sociais que sucedem as sociedades disciplinares. A Sociedade de Controle surge como efeito das mudanças nos espaços institucionais até então configurados a partir de métodos disciplinares de controle social. As mudanças nestes espaços se expressam por uma crise ou declínio dos diversos tipos de instituições, crise esta anunciada por Deleuze (1992, p.219). Segundo Deleuze, "Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família". Na sociedade de controle estes espaços institucionais estão ausentes, o que causa segundo Hardt (2000) uma corrupção da subjetividade. Tal corrupção é caracterizada por uma “onicrise” ou crise generalizada no funcionamento das instituições, que indeterminam o lugar de produção e a forma das subjetividades produzidas.

No texto, Deleuze ao falar da crise do modelo disciplinar e a emergência da sociedade de controle, rapidamente reconhece o engodo que pode ser a busca por novas liberdades por elas abstruírem em seu âmago mecanismos de controle mais poderosos que o confinamento. Enquanto o confinamento molda, o controle modula. Isso significa dizer que na lógica disciplinar, os corpos devem ser adequados às diferentes instituições de modo independente, enquanto no controle, o corpo é modulado por uma diretriz básica, programado de modo antecipado para responder ao processo de adaptação de forma quase que automática, “de fora pra dentro” e de modo fluido.

“Numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás” (Deleuze, 1992, p.220). A política salarial ilustra claramente essa volatilidade da empresa com a acentuação do sistema de prêmios e o estímulo constante para a competição e a rivalidade entre os indivíduos, contrapondo-se à sociedade disciplinar que segundo Deleuze, organizava os sujeitos em um só corpo o que facilitava o gerenciamento do processo de trabalho e ao mesmo tempo criava condições coletivas de resistência contra a exploração.

*Estamos numa espécie de Jogos Vorazes mentais... disputando um punhado de empregos
com um monte de garotos gênios.*

-Os Estagiários

Já na sociedade de controle, cuja lógica empresarial é dominante e se estimula a rivalidade constante, acaba por instaurar a contraposição entre os indivíduos, ascendendo o discurso da competitividade necessária e das competências particulares, enfraquecendo irremediavelmente a organização coletiva.

Deleuze afirma que é possível diferenciar tais sociedades pelas suas máquinas produtivas. Enquanto na sociedade disciplinar as ditas máquinas energéticas são predominantes (alavancas,

roldanas, engrenagens, ferramentas e etc.), na sociedade de controle há a difusão das máquinas informacionais e computacionais (TICs – Tecnologia de Informação e Comunicação).

De modo correspondente, cada uma destas sociedades e suas respectivas máquinas expressam um tipo de capitalismo. Na sociedade disciplinar, o capitalismo era baseado no modelo de produção Fordista, onde o trabalho era direcionado pelo acúmulo de produção e permanecia unido ao capital. Na sociedade de controle, por outro lado, a localidade já não é fixa e além do surgimento do modelo Toyotista, o capitalismo se volta preponderantemente para o consumo e para os serviços, relegando ao segundo plano a produção e o acúmulo material (se torna mais importante a produção de mercados do que a confecção dos produtos). O capital se tornou “flutuante” e com o auxílio do banco de dados e da internet, este pode ser transferido de um ponto a outro do globo, o que facilita o intercâmbio comercial e cultural e a mundialização do capital. Ao mesmo tempo, o trabalho também se desprende de lugares fixos, pois pode ser administrado e realizado à distância. Porém, essa “flexibilidade”, segundo Bauman (1999), não é acessível a todos, já que é desfrutada principalmente pelos que investem nas empresas, e não por aqueles que estão condenados a estarem presos à localidade. O mercado tece uma malha global que já não reconhece as barreiras nacionais (a não ser quando lhe é conveniente).

Visivelmente inspirado por Deleuze, Hardt (2000) oferece uma interpretação sobre o capitalismo contemporâneo e o mercado globalizado, onde chama a atenção para uma falta de delimitação proveniente da corrosão dos limites das próprias instituições, e não a morte das instituições propriamente ditas, o que significa que o exercício do poder (agora não mais delimitado em um espaço ou tempo) transborda para além dos muros institucionais. O mesmo autor considera que na sociedade atual não há mais “fora”, tendo em vista o desmoronamento dos limites institucionais e de outros limites e agora incluindo todas as coisas em um mesmo universo imperial e cuidadosamente controlado. Acima de tudo, o que não é mais delimitado no espaço e no tempo é principalmente o capitalismo (que hoje, é um capitalismo baseado no

consumo e não mais na produção), tendo o mercado mundial um teor imperial, incluindo todas as coisas à sua lógica. Tendo como objetivo principal a produção dos mercados, Deleuze ressalta que o marketing é o instrumento privilegiado de controle social e elemento crucial para a produção de subjetividades – a subjetividade do homem endividado que substitui o homem confinado.

Na sociedade de controle, além da ampla aplicação das TICs para o controle dos corpos, prescindindo-se dos mecanismos disciplinares e do confinamento restritivo aos espaços disciplinares, a principal estratégia de dominação é o autocontrole. Deleuze finaliza seu texto destacando que

Muitos jovens pedem estranhamente para serem "motivados", e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas. Os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira. (Deleuze, 1992, p.222).

O controle pode ser um embuste que se articula a partir do controle tecnológico constante justificado pela necessidade de segurança, flexibilidade e da sociabilidade irrestrita e também pelo controle de si mesmo, que se sustenta por uma demanda subjetiva de aumento da produtividade e alcance das metas similar a uma auto-superação atlética, pela crença orgulhosa em ser partícipe de um projeto empresarial vencedor e pela rivalidade constante entre os empregados que estão sempre no risco de serem demitidos.

Em uma relação entre corpos, o operário de Chaplin tem o corpo dejetificado em preto e branco, tristonho e mudo (mas que ainda assim é capaz de fazer gargalhar e resistir), enquanto os estagiários se afogam em uma profusão de cores e se tornam dejetos com um sorriso insosso, mas adornado com imenso glamour, onde a autoflagelação se torna o parque de diversão favorito.

As pessoas não sabem o que querem, até mostrarmos a elas.

- Steve Jobs

Se na Idade Média o corpo flagelado e crucificado de Jesus Cristo era o parâmetro para a ascensão ao sagrado e a garantia da salvação (quando todos se esforçavam para estar em posse de um crucifixo e tomar dominicalmente o corpo e sangue de cristo convertido em vinho e na hóstia consagrada) atualmente o artefato sacrossanto mais disputado são os produtos lançados anualmente pela Apple cujo messias foi Steve Jobs. No filme biográfico de 2013, intitulado *Jobs* (dirigido por Joshua Michael Stern) é apresentada toda sua via gloriosa, sem fazer menção à sua grave doença e à sua morte, rejeitando assim o modelo da Via Crúcis de Cristo. Steve Jobs, executivo que morreu em 2011 para nos salvar (como diriam aqueles que fazem parte de seu septo de seguidores fanáticos), é a representação máxima do homem bem sucedido pela engenhosidade de seu trabalho e o modelo a ser seguido por aqueles que estão submetidos de modo completo às artimanhas engendradas pela Sociedade do Controle. A frase acima dita por Jobs sintetiza a lógica do capitalismo na sua atual forma de organização social, onde a criação de nichos de mercado é de extrema importância. Jobs, mais que um desenvolvedor de tecnologias, era um exímio publicitário.

"Eu já tive dó de Jesus agora não tenho mais dó não. Já tive dó de escravo agora não tenho mais dó de escravo também não".

Estamira (2005)

Em suma, o controle dejetifica o corpo na medida em reduz sua potência de agir não mais pelo confinamento institucional e seus dispositivos disciplinares e sim pela diluição das barreiras das instituições e disseminação da modulação do corpo em todos os espaços e tempos, tendo

como principal instrumento para esse fim as tecnologias de informação e comunicação. Além disso, torna-o dejeto ao promover uma auto exaustão das forças ativas do corpo, situação na qual o sujeito é imbuído de uma necessidade de autocontrole, envolvimento exacerbado no processo laborativo, submergindo completamente em uma espécie de servidão voluntária, roubando aqui o termo de Etienne de La Boétie.

Foxconn é alvo de denúncias de trabalho escravo.

- Exame.com (14/04/2011)

Estandarte do desenvolvimento tecnológico, a Foxconn fábrica que produz, ironicamente, os aparelhos da Apple na China (além de outras marcas como Dell, Nintendo, Microsoft, HP, Nokia, Samsung e Sony) passou por investigações acerca de suas condições de trabalho absolutamente precárias que contradizem de modo radical todo discurso de progresso perpetrado por seu messias Steve Jobs. Bem longe do glamour modernoso do Google e inconvenienteamente perto da fábrica dos Tempos Modernos.

Cada vez mais barato, robô já substitui até trabalhador chinês.

- Estadão (31/03/2012)

Como solução para essa situação inaceitável, não se optou por melhorar as condições e relações laborais dos trabalhadores, mas sim executar a substituição deles por elementos que fossem mais baratos e que garantissem a manutenção do lucro (e que permanecessem em silêncio). Isso nos leva ao último aspecto a ser abordado sobre a dejetificação do corpo no mundo do trabalho: o reconhecimento de que ele definitivamente já não cabe mais, sendo então um mero abjeto obsoleto que deve ser progressivamente substituído ou “melhorado” por

tecnologias mecatrônicas e informacionais. Uma das organizações no mundo que mais tem realizado tal substituição de trabalhadores por máquinas é exatamente a Foxconn.

Mamãe ama Martin porque ele é real, e quando eu for também, ela irá ler para mim e me colocar na cama, cantará e escutará o que eu tenho para dizer, ela cuidará de mim e me dirá centenas de vezes por dia que me ama!

- David em *Inteligência Artificial*

Em *Inteligência Artificial* de Steven Spielberg (2001) é apresentado um mundo transformado por fatores naturais, no qual os androides fazem parte da vida cotidiana da população especialmente para realizar trabalhos e oferecer serviços aos seres humanos. O grande sonho de David, um androide com aparência de criança e programado para amar os pais eternamente, é se tornar um menino de verdade. Ingenuamente, David não seria capaz de perceber que ele luta para se tornar aquilo que cada vez mais tem perdido lugar no âmbito laborativo. Conforme abordado no capítulo anterior, o esforço atual para algumas vertentes do pensamento, especialmente aquela chamada de transhumanismo, é para que deixemos de ser “meninos de verdade” e nos tornemos “robôs de verdade”, substituindo o corpo (ou partes dele) que é fraco, lento, mortal e passível de cometer erros, por máquinas cada vez mais avançadas e precisas.

Por 130 mil anos nossa capacidade de raciocínio permaneceu inalterada. Se juntarmos as mentes dos neurocientistas, engenheiros matemáticos e hackers deste auditório não chegaremos nem perto da mais básica Inteligência Artificial. Uma vez online, a máquina logo ultrapassará as limitações biológicas. E em pouco tempo, sua capacidade analítica será maior do que a inteligência coletiva de todo ser humano já nascido na história do mundo. Agora imaginem tal

máquina com emoções humanas inclusive autoconsciência. Os cientistas chamam isso de "Singularity". Eu chamo de "Transcendência". O caminho para construir essa superinteligência exige que desvendemos os segredos mais fundamentais do Universo.

- Dr. Will Craster em *Transcendence*

É necessário adotar uma postura crítica em relação a essa ode às máquinas robóticas e informacionais e a substituição da carne, dos ossos e do sangue, pois tal apologia não tem imediata relação com o desenvolvimento humano integral, conforme o discurso costumeiramente difundido. Dependendo de seus desdobramentos, ela poderá ser apenas uma forma de acelerar a produção e o consumo de bens e serviços do capital, o que nem sempre se traduz em pleno bem estar da sociedade, mas sim vantagens para pequenos grupos sociais. Afinal, o corpo é um dejeto por limitar as potencialidades criativas humanas? Ou por ser incapaz de atender as demandas do modo de produção vigente na velocidade que a ele é demandada?

Estamira então gargalha, pois seu corpo que dança acompanhado pelo operário de Chaplin, no ritmo de uma estrela bailarina, faz do maquinário da fábrica seu tablado, musicando na velocidade dos transistores informacionais e embalando em seus passos assincrônicos a batida do coração de todos androides que ainda restam.

3.2. Padronização estética, espetáculo e a produção do corpo-lixo



Figura 1: Star Models: You are not a Sketch

"A incivilização que é feio."

-Estamira (2005)

A constatação de Estamira nos obriga a pensar sobre o estatuto estético e sua modulação pela sociedade contemporânea. No entanto, Estamira guarda para si o fato de que o próprio processo civilizatório produz seus desvios estéticos ao hierarquizar e atribuir valor a determinado modelo de beleza. Conforme nos revela Vigarello (2006), a feitura e a beleza são produções histórico-culturais que se consolidam ao longo dos tempos e são dotados de significados múltiplos e que se transformam constantemente, garantindo que o sujeito nunca seja universalmente belo, mas sim apenas perante um determinado referencial temporal e geográfico. Nesse ponto, chegamos a outro aspecto que engendra a dejetificação do corpo por meio de um exercício de poder na contemporaneidade, ao estabelecer mais uma delimitação que separa aquilo que serve, deve ser usado ao máximo até a exaustão, daquilo que já não tem utilidade e é, então, um dejeto.

A busca pelo modelo perfeito de corpo remonta aos primórdios da civilização humana. O corpo belo na Grécia era um tema tão importante e debatido quanto às questões ligadas à política e à ética. Dada essa relevância do corpo naquele contexto, tinha-se o ambiente propício para o estabelecimento da chamada Paideia socrática, que conforme Carmo Júnior (2005) era uma forma de educação integral, onde não se privilegiava a alma e seu crescimento em relação ao corpo em sua busca pela máxima beleza, preparando o cidadão grego para uma vida plena. Além das lições filosóficas, a Paideia promovia e estimulava exercícios físicos regulares e dietas. Seguindo os passos de seu mestre Sócrates, Platão fundou a Academia de Atenas, onde eram ensinadas lições de Matemática, Astronomia, Retórica, Ginástica, Medicina e cujo intuito era formar jovens com grandes habilidades políticas⁴. A manutenção do condicionamento físico era relevante para as mais diversas atividades sociais, como as guerras e os jogos olímpicos. Santin (2003) reforça a ideia ao destacar que os gregos eram amantes das práticas voltadas para a estética do corpo, como a ginástica. As artes constantemente homenageavam a beleza corporal, como podemos observar nas esculturas do corpo forte, principalmente nas corriqueiras representações dos deuses do olimpo.

Atualmente, inserido na lógica do capital e do consumo irrestrito, o culto ao corpo foi tomado por uma conotação mercadológica e publicitária. Antes de aprofundarmos nessa questão, cabe passearmos brevemente pelo conceito de Indústria Cultural, debatido amplamente pela Escola de Frankfurt e cunhado por Adorno e Horkheimer (1947/1985), tendo grande influência nos estudos sobre mídia de massa e publicidade. A Indústria Cultural nada mais é do que a produção e a reprodução da arte e da cultura de modo adequado aos ditames comerciais e a comunicação de massa, trazendo como consequência a serialização e a padronização cultural que reduz a possibilidade de expressão das individualidades e da articulação de resistências. A arte se

⁴ Platão, a partir do mito da caverna em *A República* e o desenvolvimento da concepção que separa o mundo sensível (corporal, falho, imperfeito) e o mundo inteligível (mundo das ideias, perfeito e superior) instaurou a dicotomia alma/corpo que atravessou toda história do ocidente.

torna mais uma mercadoria o que acaba por consolidar a arte popular.

Há uma íntima relação entre a Indústria Cultural (com seus produtos culturais difundidos pela comunicação de massa) e a publicidade. É possível perceber uma convergência de interesses, pois ao mesmo tempo em se divulga as produções artísticas no cinema, música e televisão e nas outras mídias, também se realiza a publicidade das marcas anunciantes e a consequente propagação de padrões de consumo.

No Capitalismo Mundial Integrado, como diria Guattari ou no Império, como diriam Hardt e Negri, estando tudo submetido à lógica do mercado, o corpo acaba por não ter destino diferente. A publicidade modula determinado modelo de corpo, promovendo-o por meio dos meios de comunicação como mais uma mercadoria a ser consumida.

Pelas contas de um médico americano, a ucraniana de 21 anos já deve ter gasto quase R\$ 1 milhão para se parecer com a boneca Barbie. A última provável cirurgia gerou muita polêmica.

Ela teria retirados costelas para afinar a cintura.

- R7 Notícias (02/05/2012)

Segundo Lord (2004, p.7) duas bonecas Barbie são compradas, a cada segundo, em algum lugar do planeta. Em 2012, Valeria Lukyanov, uma mulher ucraniana que na época tinha 21 anos, chocou o mundo ao se apresentar como a boneca Barbie humana. Não podemos ser ingênuos e nos fixarmos na apressada conclusão que Valeria modificou completamente seu corpo devido a uma condição psíquica absolutamente particular e individual. É imprescindível compreender que a lógica hegemônica do consumo produz subjetivações condizentes com suas diretrizes: Subjetividade capitalística. Cada centímetro de carne, pele e osso do corpo de Valeria (e a subjetivação a ele adjacente) é avaliado pelos mesmos parâmetros (pelo potencial financeiro e nicho de mercado consumidor) de cada centímetro de plástico utilizado para se fabricar uma

boneca Barbie, somando-se ao seu valor de grife. Ambos são campos de investimento de capital e objetos de consumo com certo valor monetário. Ambos eventualmente se tornarão lixo. Nada mais “natural” que Valeria tomasse como referência a boneca Barbie um dos modelos de corpo mais bem sucedidos do século XX. As iconografias dos deuses de nosso atual olimpo midiático podem ser compradas por aqueles que estão dispostos a pagar.

Tal iconografia é evidente quando nos debruçamos sobre a questão da moda. Lipovetsky (2009) destaca que a moda tem imensa relevância nas maneiras pelas quais a sociedade se organiza, pois ela força a mudança e o movimento das tendências de consumo, movimentação imprescindível para a aceleração ininterrupta dos capitais. O corpo é a vitrine mais poderosa para ser feita a exposição daquilo que deve ser consumido, tanto no aspecto do comportamento estético-imagético, quanto nos hábitos considerados saudáveis.

Celso Santebañes, conhecido como o Ken Humano, está em Minas Gerais para retirar o hidrogel das pernas. Ele contou ao EGO nesta sexta-feira (2) que vai ser internado na próxima semana para passar pelo procedimento.

- *Globo.com (02/01/2015)*

O Pânico procura novas panicats há um ano. Nesse período, segundo Alan Rapp, diretor do programa, foram analisadas 300 candidatas. Só uma delas tem chance, "uma menina linda do interior", mas que "tem que encorpar as pernas".

- *Daniel Castro (UOL, 16/02/2014)*

A modelo Andressa Urach está hospitalizada na Unidade de Terapia Intensiva (UTI) do Hospital Conceição, em Porto Alegre, por conta de problemas decorrentes da aplicação de hidrogel.

Se há um preço a se pagar ele nem sempre é irrisório. Nessas notícias apresentadas acima se evidencia o aparente contrassenso entre a padronização estética do corpo que é estimulada e cobrada para aqueles que querem estar em evidência transformando seus corpos no produto da moda e as possíveis consequências disso. A grande ironia em relação àqueles que sonham em se tornar bonecos, como o caso de Valeria Lukyanov e Celso Santebañes, é que o que os impedem de se tornarem bonecos plenos é o fato de estarem biologicamente vivos. Celso (que durante a internação em 2014 descobriu ter leucemia, o que dificultou a luta contra as infecções provocadas pela aplicação do hidrogel, produto utilizado para diminuir rugas, amenizar cicatrizes e celulites por meio de um processo de preenchimento) esteve à beira da morte, a beira de se dejetificar de modo definitivo, morrer para então “embonecar-se” plenamente. A modelo Andressa Urach passou por uma situação similar ao também fazer uso do hidrogel, fato que repercutiu amplamente nas mídias em 2014. Segundo o que foi veiculado nos meios de comunicação na época, Andressa havia aplicado 400 ml do produto há cinco anos antes, mas começou a sentir dores na região da coxa e por esse motivo teve que se submeter a um procedimento cirúrgico para realizar uma drenagem. Andressa chegou às ultimas consequências de seu esforço de adequar ao padrão estético “panicat” que sempre a deixou em evidência e que é buscado por milhares de outras garotas e garotos. Além do modelo “panicat” bastante popular no Brasil, o padrão de beleza baseado na magreza também faz suas vítimas, graças aos números alarmantes de casos de anorexia e bulimia.

Não é prudente realizar qualquer tipo de julgamento moral em relação ao comportamento dessas pessoas, fazer generalizações vazias ou mesmo incorrer em vitimizações. Contudo, temos que reconhecer que o processo de sofrimento pelos quais passaram representa de modo inexorável as consequências das diversas forças (políticas, sociais, econômicas, culturais) que

atravessam suas existências e afetam seus corpos ao ponto de se mutilarem e flertarem com a morte em nome de uma demanda de adaptação.

"'BBB13' já tem 125 mil inscritos", diz Boninho.

- UOL (27/04/2012)

Tratando-se de estar em evidência, os *Reality Shows* ilustram de forma clara essa busca incessável de estar em foco. Não basta o corpo estar modelado conforme a padronização estética hegemônica, ele deve se fazer visível, completamente exposto e de forma ininterrupta, tal qual nos mecanismos disciplinares, mas agora orientado pela lógica do controle que promove a submissão voluntaria à vigilância. A lógica de gestão dos corpos na Sociedade de Controle flerta de modo bastante salutar com as artimanhas de uma organização social baseada no espetáculo.

Guy Debord (1967) em seu livro *A Sociedade do Espetáculo* postula diversas teses construídas a partir de uma concepção político-filosófica conhecida como perspectiva situacionista da sociedade contemporânea (era pós-industrial) cujo capitalismo atual (essencialmente baseado no consumo) esvazia a realidade das relações humanas (sejam relações afetivas, de produção ou de consumo) e introduz uma lógica de simulação constante. O compromisso ético do “ser” (muito difundido durante os séculos anteriores, pautados pela crença e busca pela essência metafísica humana) é substituído pela lógica estética e capitalista do “ter”, “parecer”, “parecer ter” e acima de tudo “aparecer”. No espetáculo, a vida não seria mais vivida diretamente de um modo real, mas sim representada, exposta, capturada e dissimulada também se tornando um precioso bem de consumo.

O espetáculo apresenta-se como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. A atitude que por princípio ele exige é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, pelo seu monopólio da aparência. (Debord, 1988, p.12-13).

As tecnologias de informação e comunicação têm papel essencial nesse contexto, pois a partir dos diversos meios de comunicação foi possível a captura, inserção e divulgação das imagens e representações espetaculares que se colocam nesse momento como as únicas coisas tangíveis pela cognoscência humana.

Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência a *fazer ver* (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito a mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual [...] (Debord, 1988, p.18-19).

Na sociedade atual, os dispositivos tecnológicos de controle estão a serviço do espetáculo. Cultiva-se o hábito de se expor tranquilamente e de manter uma posição favorável em relação a esses dispositivos. Os *reality shows* transmitem a mensagem que estar 24 horas por dia sob vigilância de centenas de câmeras, expondo totalmente sua intimidade e se destituindo de qualquer tipo de privacidade pode ser altamente rentável em termos financeiros e principalmente sociais. Ocorre uma influência na mentalidade dos indivíduos, uma ditadura silenciosa e um domínio sutil e autogerido. Os meios de comunicação de massa são vistos como únicos instrumentos capazes de produzir verdades e o que não é dito, vendido e noticiado por eles perde-se na existência. É um controle que também se exerce pela informação e lapidação de subjetividades.

[...] Se o espetáculo, tomado sob o aspecto restrito dos ‘meios de comunicação de massa’, que são a sua manifestação superficial mais esmagadora, dá a impressão de invadir a sociedade como simples instrumentação, tal instrumentação nada tem de neutra: ela convém ao automovimento total da sociedade. Se as necessidades sociais da época em que se desenvolvem tais técnicas só podem encontrar satisfação com sua

mediação, se a administração desta sociedade e qualquer contato entre os homens só se podem exercer por intermédio dessa força de comunicação instantânea, é porque essa ‘comunicação’ é essencialmente *unilateral*; sua concentração equivale a acumular nas mãos da administração do sistema os meios que lhe permitem prosseguir nessa precisa administração. (Debord, 1988, p.20-21).

Com a ascensão da internet, o espaço virtual se tornou um terreno inegavelmente fértil para a exposição dos corpos das mais diversas maneiras possíveis.

O número de vítimas de "nude selfie" e "sexting" – compartilhamento de fotos íntimas em sites e aplicativos de smartphone, como o WhatsApp – mais que dobrou nos últimos dois anos no país. Os dados são de um levantamento inédito feito pela ONG Safernet Brasil, entidade que monitora crimes e violações dos direitos humanos na internet, em parceria com a Polícia Federal (PF) e o Ministério Público (MP).

- G1.Globo (14/04/2014)

Alguns usuários da internet, expostos sob o monitoramento constante das tecnologias, reafirmam que na sociedade mundial de controle não há um fora, não há muros que separam a vida privada e pública e a palavra de ordem é exatamente estar incluso na modulação momentânea produzida pelo capitalismo rizomático. Virílio (1998) citado por Santos (2000) argumenta que o uso extensivo das tecnologias e a exposição passiva a seu monitoramento não se trata apenas de uma forma de se precaver de possíveis perigos e criminosos, mas é uma forma de compartilhar angústias e os medos com toda uma rede, graças à exposição absoluta do local onde se vive e da própria vida.

“[...] jovens que querem sair do anonimato, exibicionistas, gente em busca de uma experiência diferente, estudantes, aceitam viver suas vidas para as câmeras da web e interagir com os fãs em troca de parte da renda paga por assinantes mensalistas, dividida com os proprietários dos sites” (Santos, 2003, p. 134).

A exposição mercantilizada do corpo (que já não é nenhuma inovação do capitalismo avançado) tomou enormes proporções com o aprimoramento das TICs. O corpo, então, um mero objeto que faz propagar imagens e representações, brinca com o imaginário e faz emergir fantasias inconfessáveis, tudo por um preço adequado à demanda do consumidor. Corpo mercadoria hoje, potencial corpo-lixo amanhã?

Quando pensamos na exposição do corpo de maneira extrema, impossível não nos lembarmos da pornografia em suas mais diversas manifestações, especialmente pela grandiosidade da indústria que a move. Neste ponto, é importante fazer referência a um dos filmes que de certa maneira inspirou este trabalho, sendo também uma das produções culturais que mais fez disparar afetações ao longo do processo de pesquisa. Trata-se de Terror sem Limites (A Serbian Film), dirigido por Srdjan Spasojevic (2010).

Brasil censura primeiro filme após 26 anos.

- *Pipocamoderna.virgula.uol* (23/07/2011)

Com repercussão similar em outros lugares do planeta, essa notícia em si revela a importância desse filme para o cenário artístico e político do Brasil e do mundo. Pouquíssimas pessoas tiveram interesse ou coragem de assistí-lo. Não temos competência técnica para julgar a qualidade cinematográfica e artística da narrativa, mas é inegável que esse filme, na época de seu lançamento, conseguiu gerar importantes debates, especialmente entre os críticos, a respeito de temas como limites da arte, censura, pedofilia e etc. De forma curiosa, o filme promoveu um jogo capcioso entre a exposição e violência perpetrada e produzida pelo corpo (sendo temática

da qual ele se ocupa) e o ocultamento, por meio da censura. Ao ser censurado o filme se tornou ainda mais evidente, mais pessoas interessadas em ter a oportunidade de serem ofendidas por sua brutalidade. Censurá-lo o tornou ainda mais explícito e obsceno.

Na trama do filme, um ex-ator pornô chamado Milos, que tem passado por imensas dificuldades financeiras e precisa cuidar do filho e da esposa, é convidado para um último projeto cinematográfico do qual não conhece os detalhes. Milos tem uma habilidade muitíssimo invejada na indústria pornô: consegue manter a ereção por longos períodos de tempo e por esse motivo é tão requisitado pelos produtores desse misterioso projeto. Ele, dada a sua precária condição financeira, aceita participar e então submerge em um universo de horrores que ele jamais poderia esperar. Os produtores do filme que Milos irá participar têm a intenção de produzir algo que eles consideram uma obra-prima, na qual todos os limites da pornografia serão suspensos em nome de uma arte superior. Então, Milos passa a ser protagonista de cenas de extrema violência, que envolvem modalidades de relações sexuais completamente condenadas pela sociedade, como necrofilia, pedofilia, incesto e etc. As imagens que jorram da tela são capazes de ferir gravemente os olhos daqueles com o mínimo de sensibilidade e empatia.

Será que você não entendeu? Este é um novo gênero, Milos! Pornô de recém-nascido.

- Vukmir, *Terror Sem Limites*

Terror sem limite apresenta seus personagens de maneira altamente objetificada, onde todos ali são meros instrumentos e mercadorias para o produtor da obra-prima. O corpo é representado como um objeto facilmente descartável tal qual lixo, depois de exaurido por completo e por meio de todos os seus orifícios. O filme então apenas estaria levando ao extremo uma situação que, de modo análogo, vivenciamos diariamente? Estariam os nossos corpos-mercadorias submetidos a violações diárias e a obscenidades frívolas em nome de um valor de

troca do qual pouco iremos usufruir como em uma mais-valia hedionda, que já não nos toma apenas o tempo de trabalho, mas sim um pedaço de carne e de um quinhão de subjetividade? Fazemos parte de uma obra-prima pornográfica global?

De longe se ouve o lamento de Estamira, mais um corpo e uma alma nua nas telas.

3.3. A última dança do corpo na era do lixo

O volume de resíduos urbanos (lixo) produzido no mundo deve saltar de 1,3 bilhão de toneladas para 2,2 bilhões de toneladas até 2025, de acordo com estimativa do Programa da Organização das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma).

- Terra (07/11/12)

A dejetificação não se limita ao corpo e, por sua vez, a dejetificação do corpo tampouco se reduz às questões laborais ou de padronizações estéticas. Ela se faz presente em todos os aspectos da existência como um subproduto da contemporaneidade e sua acelerada máquina capitalista civilizada. O aumento da produção de bens de consumo é uma das marcas mais relevantes do Capitalismo Mundial Integrado e a coisificação da vida em sua totalidade é fato irrevogável. Além de ser uma questão bastante relevante do ponto de vista das consequências ambientais, passa a ser também uma preocupação que atinge a própria condição humana (onde se deve operar inclusive uma ampliação da concepção de ambiente). Viver na era do consumo muitas vezes significa viver na era do lixo.

Guattari (1990) em As Três Ecologias, traz importantes reflexões sobre a relação do sujeito com o mundo e propõe então um pensamento ecológico-filosófico (ecosofia) a partir do reconhecimento de três dimensões: social, mental e ambiental. Na ecosofia se busca a superação do pensamento dicotômico que separa o aspecto cultural, que seria exclusivamente humano do natural, considerado não-humano, interconectando as dimensões supra citadas como pontos de

contato com a realidade. Como consequência da íntima relação entre as três dimensões por meio da ecosofia, seria imprescindível que houvesse uma profunda transformação no modo de ser e vivenciar tal realidade, a fim de contemplar a relação de equilíbrio para evitar a deterioração completa. O olhar se repousa sobre a necessidade de se criar estratégias de produção de uma subjetividade ecosófica. Essa seria a única forma de se estabelecer um enfrentamento em relação ao capitalismo pós-industrial que como já dito anteriormente, se ocupa cada vez mais em produzir subjetividades por meio das “estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade” (Guattari, 1990, p.31). A perspectiva da ecosofia corrobora a ideia de que a dejetificação está para muito além (ou aquém) da mera dimensão ambiental, mas ainda assim mantém absoluta relação com ela. Tal produção de subjetividades no capitalismo é regida por um emaranhado de aspectos que se interconectam de forma móvel, flexível e híbrida que transforma tudo em valor de troca. Boltanski e Chiapello (citados por Pelbart, 2003) chamam essa condição do capitalismo avançado de capitalismo conexionista.

O lixo, inclusive o corpo-lixo e a subjetividade dejetificada seria um subproduto do capitalismo conexionista?

[...] Lixo é tudo aquilo que é produzido pelos seres humanos, numa conjugação de esforços do telencéfalo altamente desenvolvido com o polegar opositor, e que, segundo o julgamento de um determinado ser humano, num momento determinado, não tem condições de virar molho. [...]

Por tudo isso, ele é levado na sua totalidade para um único lugar, bem longe, onde possa, livremente, sujar, cheirar mal e atrair doenças. [...]

Há poucas flores na Ilha das Flores. Há, no entanto, muito lixo e, no meio dele, o tomate que dona Anete julgou inadequado para o molho da carne de porco. Há também muitos porcos na ilha. [...]

O que coloca os seres humanos da Ilha das Flores numa posição posterior aos porcos na prioridade de escolha de materiais orgânicos é o fato de não terem dinheiro nem dono. Os humanos se diferenciam dos outros animais pelo telencéfalo altamente desenvolvido, pelo polegar opositor e por serem livres. Livre é o estado daquele que tem liberdade. Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda.

- *Ilha das Flores*

O clássico e poderoso documentário de curta-metragem *Ilha das Flores*, de Jorge Furtado (1989) demonstra de maneira muito clara essa interconexão presente no capitalismo que leva em última instância à produção do lixo e posteriormente, à produção do corpo-lixo (representado na figura daqueles que habitam a Ilha das Flores e vivem da coleta de lixo). Nos 13 minutos de duração do documentário somos bombardeados com diversas informações, indo desde a condição humana de animal racional e capacitado para transformar o mundo graças a seu aparato biológico, passando pela história do dinheiro e do comércio, as modalidades de extrativismo vegetal e animal, as formas de trabalho, padrões de consumo, produção de lixo, patologias causadas pelos dejetos e por diversos outros aspectos, até chegar na condição degradante dos que sobrevivem do lixo coletado na Ilha das Flores, lixo esse preferido até pelos porcos. O que torna esse documentário singular é a sua capacidade de representar o capitalismo como uma máquina em franco e acelerado funcionamento, mostrando as suas peças, onde se conectam e se desconectam o que produz e o que subproduz. Tudo nessa máquina se encaixa perfeitamente, até mesmo o discurso da liberdade tem seu lugar. O corpo, dejeito que se move e fagocita outros tipos de dejetos, não passa de mais uma engrenagem dessa gigantesca fábrica da realidade.

Também os faltam para ver este quadro, uma mulher carregada com sacos de plástico, andando por uma rua alagada, entre lixo apodrecido e excrementos humanos e de animais, automóveis e caminhões largados de qualquer maneira e atravancando a via pública, alguns com as rodas já cercadas de erva, e os cegos, os cegos, de boca aberta, abrindo também os olhos para o céu branco, parece impossível como pode chover de um céu assim.

- Ensaio Sobre a Cegueira (p.224)

Em Ensaio Sobre Cegueira de Saramago (1995) é a epidêmica incapacidade de ver que nos transporta para a era do lixo. Como sua escrita escassa de pontuações, Saramago consegue nos tirar o fôlego ao mesmo tempo em que nos afoga naquele fétido mundo devastado por uma cegueira completa. Não deixa de ser visível em suas páginas, por outro lado, a absoluta deterioração do corpo, que começa com um surto coletivo de uma misteriosa cegueira branca que parece apagar completamente os princípios que regem a civilização. Todo tipo de perversidade começa a se manifestar e somos capazes de observá-las pelos olhos de uma única personagem que não perdeu a visão. Naquele contexto de completa destruição das bases civilizatórias, o corpo se coisifica definitivamente e, além de ocupar o mesmo espaço que os excrementos humanos, passa a ser moeda de troca nas mãos de alguns grupos que monopolizam a comida restante e que exigem favores sexuais para compartilhá-la. Na obra, o corpo desaparecido do escopo do outro, que se oculta, que se mistura à paisagem branca da cegueira e que não pode ser visto se torna coisa estando na iminência de se tornar mais um amontoado de lixo a compor aquele mundo totalmente desolado. Devir-corpo-imperceptível.

Em uma ação isolada, a Polícia Civil de São Paulo deteve cerca de 30 pessoas nesta quinta-feira (23) na região conhecida como Cracolândia no centro da capital paulista. Desses, quatro são acusados de tráfico de drogas. Os demais foram detidos "para averiguação", segundo a

diretora do Departamento de Investigação e Repressão contra o Narcotráfico (Denarc), Elaine Biasoli, que determinou a ação dos policiais.

-UOL 23/01/14

A Cracolândia em São Paulo-SP é sem dúvida uma das mais importantes paisagens daquela cidade. É o território privilegiado para onde se endereçam todos os estigmas engendrados pela civilidade burguesa paulista, espaço de ruptura com o rosto branco. Seria a Cracolândia o Jardim Gramacho ou a Ilha das Flores dos corpos que escapam ao modo identitário e de subjetivação hegemônica pautada na superfície de registro e controle? Corpos-lixo e espaço-lixo. Tarefa árdua a de reconhecer a origem do lixo, fruto de nossas relações de produção e consumo, mais difícil ainda é assumir como nossos. Desde 2012 uma série de ações articuladas entre o governo do Estado (por meio de ações ligadas à segurança pública e repressão policial) e do município de São Paulo (com as ações da Saúde, ainda pautadas em uma lógica de higienização e medicalização forçada e reducionista da questão) tem sido realizada a fim de suprimir o problema da Cracolândia (leia-se, desaparecer com a Cracolândia). No entanto, tanto as ações de repressão quanto as ações de medicalização tem produzido não o desaparecimento da Cracolândia, mas a sua disseminação por meio de uma pulverização para outros cantos da cidade, gerando minicracolândias.

Ora, se os meandros da violência não tem feito desaparecer o “espaço da vergonha” da cidade de São Paulo, qual será a próxima estratégia adotada para se limpar definitivamente o subproduto que não cessamos de produzir enquanto sociedade? Para refletirmos sobre esse ponto, vale retomar a concepção de biopoder que já foi mencionada nos capítulos anteriores. Dialogando com o conceito de Vida Nua de Agamben – que é a redução da vida ao seu estrato mais elementar, de caráter estritamente biológico, destituindo qualquer possibilidade de um sentido de humanidade, isso graças ao imperativo do biopoder – Pelbart (2013) faz um panorama

dos estados de esgotamento da contemporaneidade. O biopoder produz sobreviventes, como os prisioneiros dos campos de concentração de Guantánamo e os moradores da Cracolândia entre outros. Por meio do biopoder, atualmente há um superinvestimento no corpo, mas não se trata de uma bioascese, conforme concepção dos gregos antigos, pois

A bioascese é um cuidado de si, mas a diferença dos antigos, cujo cuidado de si visava a bela vida, e que Foucault chamou de estética da existência, o nosso cuidado visa o próprio corpo, sua saúde, beleza, boa forma, felicidade científica e estética, ou que Deleuze designaria por “a gorda saúde dominante”. (Pelbart, 2013, p.27).

Posto isso, Pelbart (2013) não hesita em chamar esse corpo adequado de *corpo fascista*, pois ele impõe um modelo inalcançável, relegando ao limbo da inferioridade uma enorme parcela da população. O corpo passa por um aviltamento constante para ser moldado, acelerado, desacelerado, conforme o ritmo dita. Em suma, o biopoder também produz o corpo-lixo reduzindo a capacidade de agir dos prisioneiros mais repulsivos de um sistema social (atualmente, o dependente químico do crack) os tornando como mortos-vivos.

Depois de dois anos e sete meses de trabalho, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) confirmou, em seu relatório final, 434 mortes e desaparecimentos de vítimas da ditadura militar no país. Entre essas pessoas, 210 são desaparecidas.

- UOL (10/12/2014)

Não apenas uma gestão sobre a vida e seus desdobramentos, atualmente existe um controle perante a morte. Uma política que gerencia a morte de indivíduos e populações inteiras,

separando aqueles que vão morrer, daqueles que vão viver: a Tanatopolítica. Apresentado por Agamben em seu livro *Homo sacer - O poder soberano e a vida nua I* (1995) esse conceito se refere à uma lógica política que teve seu ponto máximo nos meados do século XX que se manifestou principalmente nos Estados totalitários, por exemplo, na ideologia eugenista do nazismo que tem como uma das maiores propostas para efetivação de seu projeto a Solução Final que se referia ao extermínio sistemático das populações semitas e outras minorias indesejadas. As forças que se operam para a produção da morte não seriam as mesmas utilizadas para a produção do lixo?

Os seres humanos são uma doença. Um câncer neste planeta. Vocês são uma praga. E nós somos a cura.

- Agente Smith em Matrix

A representação do corpo em Matrix, trilogia cinematográfica de ficção científica dos irmãos Wachowsky de 1999 consegue conjugar vários aspectos discutidos até aqui. A Matrix é uma realidade artificial criada por máquinas superinteligentes em um futuro indefinido. Os seres humanos remanescentes se mantém presos nessa realidade por toda sua vida, enquanto seus corpos fornecem a energia necessária para sustentar o funcionamento das máquinas. No filme Matrix o corpo humano é para as máquinas puramente objeto de consumo, uma bateria que assim que morre é descartada tal qual lixo. As máquinas têm total controle sobre a vida e sobre a morte de cada indivíduo ligado àquele sistema, operando uma Tanatopolítica em escala global.

A desolação do mundo futurista (fora da Matrix) é tão evidente que se pode coroar aquela situação como a era do lixo por excelência, pois naquele contexto a dejetificação humana é tão escancarada que a própria condição humana deixa de existir como tal.



Figura 2: Nagg e Nell – Fim de Partida.

De modo menos obsceno, mas não menos evidente, o mundo representado (mas insistentemente ocultado) por Beckett (1957) em *Fim de Partida* revela uma desolação absurda que é sentida diretamente pelos corpos dos personagens. Profundamente decrépitos e moribundos os personagens vivem aqueles dias – que intuitivamente parecem ser os últimos – em uma nulidade de fatos, aparentam estar suspensos no tempo e no espaço, esgotados e ainda assim imóveis. A presença de Nell e Nagg em um latão de lixo é algo marcante durante a peça, reduzidos às suas lamentações e impertinências, com seus movimentos e sentidos extremamente limitados, são incapazes de se sequer se beijarem. Impossível não se afetar por todo aquele esgotamento e a esse esgotamento lançaremos mão mais adiante em nossa busca por potencialidades que se manifestam a partir do corpo-lixo.

Vou falar-lhe de segredos de família, essa sagrada instituição que pretende incutir virtude em selvagens. Repita o que vou dizer: sagrada família, teto de bons cidadãos. Diga! As crianças são torturadas até mentirem. A vontade é esmagada pela repressão. A liberdade é assassinada pelo egoísmo. Família, porra de família!

- Paul e Último Tango em Paris

Para finalizarmos este capítulo evocaremos os corpos de Paul e Jeanne, personagens do polêmico *Último Tango em Paris* de Bernardo Bertolucci (1972), encarcerados por eles mesmos naquele quarto como estranhos que não sabem nada um do outro, mas ainda sim se conhecem plenamente. Sujeitos e objetos de desejo e submetidos a um consumo mútuo onde qualquer humanidade deteriora aquela relação tal qual ela funciona. A paixão tórrida do casal é demarcada pelo desfecho do filme, no qual Paul persegue Jeanne, como persegue um objeto sem nomeação, mas que ainda assim o faz mover.

É possível que nossos corpos se tornem objetos, coisas sem nomes, meros dejetos em potencial e ainda se movam? É possível que a partir de nosso esgotamento se abra a possibilidade para o novo? De que forma tornar a dejetificação do corpo um campo de manifestação de potência? As forças que nos atravessam são capazes de nos mortificar completamente? O que remanesce e o que se produz a partir desse jogo de forças?

Por essas questões ainda cabem algumas considerações a serem feitas neste trabalho.

4. DESEJO E PRODUÇÃO: DO CORPO-LIXO À POTÊNCIA

Levanta a cabeça truta, onde estiver seja lá como for

Tenha fé porque até no lixão nasce flor.

- Racionais MC's,

O maior e mais nobre objetivo deste trabalho não é simplesmente mapear a maneira pela qual o processo de dejetificação do corpo se manifesta nas produções culturais e na sociedade da qual elas se originam. Um cartógrafo pode tatear e caminhar livremente pela sombra do vale da morte, contudo sua principal obrigação e competência é cartografar as forças que produzem, afirmam e potencializam a vida em sua multiplicidade. Estamira, nossa companheira cartógrafa, reconhece que a única sorte que teve em sua vida foi ter conhecido o lixão que ela carinhosamente chama de Sr. Jardim Gramacho. Ora, a forte Estamira não é uma amante da fraqueza ressentida ou da submissão: em sua forma incisiva de se expressar mostra que não se reduz de modo resignado aos desígnios do mundo – ela se afirma com e como a vida. Estamira nos oferece pistas de que existe algo naquele lixão que está para além do fracasso, da inutilidade social, do mau cheiro, do desperdício e do descaso ambiental. O Sr. Jardim Gramacho é, de alguma maneira, potência.

Toda cartografia é uma cartografia do corpo e seus afetos. Como tal, o cartógrafo do corpo é constantemente contemplado com o privilégio de ocupar precisamente a superfície na qual se entrecruzam as forças que afirmam a vida ou a reduzem. Em outras palavras, falar em poder e potência, em especial na concepção de Deleuze e suas inspirações em Nietzsche e Espinosa, pressupõe reconhecer que a potência está intimamente ligada aos meandros do corpo. A clássica questão de Espinosa em relação ao o que pode ou não um corpo nos remete imediatamente à dimensão da potência inerente ao corpo que pode ou não se efetuar enquanto ato.

Nas palavras de Espinosa,

(...) ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo – isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observa[m] nos animais muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente. (Espinosa, 1983, p.101).

Lapoujade (2002), em *O Corpo que não aguenta mais*, recorrendo à concepção de Aristóteles nos alerta que a questão de Espinosa não diz respeito meramente à atividade do corpo, ou seja, aos limites de seus atos, mas sim à sua potência. Em uma perspectiva aristotélica, a potência seria uma possibilidade latente, que poderia ou não se realizar como ato. Por meio de um agente o ato será capaz de fazer expressar a potência. Por sua vez, a potência sempre dependeria do ato efetuado pelo agente para se manifestar e se confirmar como tal.

Para tentarmos aprofundar na definição de potência podemos, por via inversa, definirmos primeiramente aquilo que não é potência. Se a potência é inerente ao corpo, um campo de possibilidades múltiplas intrínsecas a ele, conforme a leitura de Espinosa por Lapoujade, o que faz com que ele se torne o que chamamos de corpo-lixo e tenha sua capacidade de agir reduzida ao extremo? Sobre essa questão, Deleuze, em *Abecedário*, defende a necessidade de ser fazer uma importante distinção entre a potência e o poder. Ele afirma que “(...) não existem potências ruins. O ruim é o menor grau de potência. E este grau é o poder”. Deleuze explica que o poder (como *potestas* e não *potentia* o que o diferencia da acepção foucaultiana) é um obstáculo para a potência na medida em que impede que ela se efetue por completo. O poder, por meio de seus representantes (padres, juízes e etc.) separa as pessoas daquilo que elas podem graças às paixões tristes (por exemplo, o poder do padre que se exerce pela culpabilização crônica oriunda do

pecado original, como uma dívida eterna e impagável) que inspira a submissão dos homens.

Todo poder é triste, conclui Deleuze, ao passo que a potência é sempre alegre.

A potência no sentido apresentado por Deleuze está em total acordo com a sua concepção de Ética Imanente – mais uma vez inspirado em Espinosa – que é uma maneira de conceber a ética a partir de sua capacidade de afirmar a vida, potencializá-la, torná-la mais rica. Tal modalidade de ética é calcada nos bons encontros que são possíveis de serem avaliados como tais pelas paixões alegres, a saber, pelos afetos que aumentam a capacidade de agir do corpo. Além da inspiração Espinosana, as ideias de Nietzsche também compõem a maneira de Deleuze conceber a potência, a partir das forças ativas e reativas, conforme apresentado anteriormente neste trabalho.

Da mesma forma, a concepção de poder também está em justa coerência com o seu aspecto discutido nos capítulos anteriores que é aquele que se exerce por meio de suas estratégias disciplinares e de controle (conforme explorado por Foucault e Deleuze) que procuram moldar e modular de forma unívoca, unidimensional, hegemônica e muitas vezes despótica toda a experiência do corpo e dos processos de subjetivação. O poder dejetifica o corpo, mas ele é capaz de matar a potência do dejeto? Paradoxalmente, as forças que atravessam o corpo dejetificando-o poderiam ser as mesmas que fazem manifestar sua potência? O que pode um corpo que supostamente já não pode mais? Estamira, Clov, O Vagabundo, Vera, Milos, Ken Humano, Helena e outros companheiros podem nos ajudar a pensar sobre a questão.

A noção de potência aqui apresentada se articula intimamente com a ideia de produção e desejo na acepção de Deleuze e Guattari, podendo inclusive dar novo olhar para a questão do dejeto. Podemos inclusive dizer que a psicanálise inaugurou de modo bastante relevante a relação entre o desejo e o dejeto. Especialmente nos primórdios de seus estudos, Freud concebia o inconsciente como fruto do recalque de uma ideia ou lembrança de cunho sexual. Nessa perspectiva o inconsciente seria o lixo que eventualmente revelaria seu mau cheiro escapando

pelas brechas, como o retorno do recalcado, por meio das formações do inconsciente (sonhos, atos falhos e etc.). O desejo, no arcabouço psicanalítico mais tradicional, seria uma força que engendra a busca pela satisfação plena por meio do reencontro com um estado indiferenciado entre o ego e o objeto (narcisismo), sendo então a tentativa de remontar o objeto perdido no Complexo de Castração na montagem edípica. É um inconsciente que aponta para o passado através de uma falta que marca e define o desejo.

Na concepção esquitoanalítica o desejo tem um caráter produtivo-revolucionário (Barembli, 1992/2002). É análogo ao processo primário apresentado por Freud como um “caldeirão fervente”, uma usina que produz incansavelmente novas conexões, agenciamentos, afetos. Ele é revolucionário por que sempre aponta para a invenção, o inédito, o inusitado dessas novas conexões, diferente do desejo edípico que aponta para um regresso.

Apesar do que pensam certos revolucionários desejo é, na sua essência, revolucionário - o desejo, não a festa! - e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que as suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia fiquem comprometidas. Se uma sociedade se confunde com as suas estruturas (hipótese divertida), então sim, o desejo ameaça-a essencialmente. Portanto, é de uma importância vital para uma sociedade reprimir o desejo, e mesmo achar algo de melhor que a repressão, para que até a repressão, a hierarquia, a exploração e a sujeição sejam desejadas. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 158).

Intrínseco ao desejo enquanto produção e não como falta, o inconsciente esquitoanalítico é maquínico, uma Máquina Desejante que é alimentada não apenas pelo drama edipiano individual e familista, mas por todas as forças coletivas (e pelo coletivo de forças), sejam elas históricas, geográficas, étnicas, econômicas, políticas, artísticas, culturais e etc. A Superfície de Produção apresentada anteriormente é então o domínio do inconsciente maquínico que tende a produzir incessantemente o novo. Importante ressaltar que a concepção de mundo de Deleuze e Guattari é, em todos os aspectos, uma visão maquínica.

Se a potência é abertura para os agenciamentos múltiplos, podemos dizer que ela é a manifestação dessa Superfície de Produção e por consequência o efeito das máquinas desejantes (inconsciente maquínico).

Uma fábrica produz diversas coisas que estão para além daquilo que dela é esperado produzir: além do objeto de consumo, produzem-se retalhos, fumaça, detritos e toda uma sorte de materiais que serão considerados por seu parâmetro de utilidade, dejeto. A Superfície de Registro e Controle cuja função é determinar, separar e dar destino àquilo que serve e aquilo que não serve, irá excluir o que é considerado indesejado, sobrecodificando (significando, simbolizando, formatando e subjetivando) a massa amorfa que se origina na Superfície de Produção.

Para ilustrar a ação da Superfície de Registro e Controle e, com efeito, do *socius* especialmente em relação às formas de vivenciar o corpo, cabe citar Vigarello (1996) que discute e reconhece as diversas formas de higiene corporal ao longo da história que se traduziram em diversas formas de excluir o sujo que estava presente no corpo. Essas modalidades de limpeza são carregadas de atributos morais, sociais e políticos – legitimados por saberes hegemônicos – que determinam de modo vertical como os sujeitos devem lidar com os seus próprios corpos e com os resíduos advindos dele.

Nesse sentido, o dejeto não é *em si* (essencialmente, desde sempre e para sempre lixo), mas sim um *vir a ser* a partir da exclusão de uma gama incalculável de conteúdos oriundos da Superfície de Produção e engendrados pelo inconsciente maquínico. A partir desse processo, certa qualidade e quantidade de potência é também alijada como lixo, pois ela não caberia e não seria aprovada pelo crivo do *socius*. Tendo sua capacidade de expansão infinita cerceada, a potência muitas vezes acaba por ser reduzida ao poder, nos termos de Deleuze.

Análogo ao inconsciente individualizado que na psicanálise é uma espécie de lixo do corpo (a pulsão que deve ser recalculada), o corpo-lixo funciona como um inconsciente da formação

social e que não cessa de se manifestar como potência, como desejo e produção. O corpo-lixo se encontraria precisamente no ponto entre o dejeto e o desejo, pois ao mesmo tempo em que é tudo aquilo que foi descartado pela operação da superfície de Registro e Controle, é também a potência infinitamente e inconveniente excedente da Superfície de Produção que não cabe no enquadramento do *socius*.

4.1. Corpo-lixo/corpo-máquina: corpo-sem-órgãos

Vejamos... Zero... zero... e zero. E então? Satisfeito?

- *Clov em Fim de Partida*

Em *Fim de Partida*, desde a primeira cena, o anedoticamente desesperançoso e moribundo Clov observa insistenteamente a janela da direita e da esquerda em busca de algo, talvez algum rastro de vida, movimentos, gaivotas – só encontra o cinza, o preto claro em todo universo. O corpo de Clov é uma máquina irreparavelmente danificada, mas que ainda funciona com uma pontualidade sistemática, apesar de (ou graças às?) todas as suas dificuldades. Três metros, por três metros, por três metros: uma proporção meticulosamente adotada, como parte de uma técnica, uma receita para a espera paciente do fim. A máquina Clov se deteriora progressivamente, se desfaz mais e mais a cada momento em que a máquina Hamm demanda para que ele encare com sua luneta a desolação para além da janela (comando que Clov é incapaz de não cumprir). Cartógrafo, ao olhar com a luneta para fora em busca de vida e movimento, Clov produz vida e movimento dentro da sala. Beckett tem a incrível habilidade de esgotar o corpo como ilustrado em *Fim de Partida*. Um corpo sempre limítrofe, na borda do possível de seus movimentos. Cada pequeno passo é uma batalha vencida e outra perdida. O corpo de Clov já não aguenta mais.

É pertinente retomar Lapoujade (2002) que anuncia que o corpo não aguenta mais e nos compara exatamente aos personagens de Beckett, incapazes das ações mais elementares. Lapoujade nos chama atenção para o fato de que o corpo já não aguenta mais desde sempre. O corpo está desde sempre em seu limite possível, ou melhor, na iminência de extrapolar esse limite. É como se lhe faltasse um agente para tornar em ato a sua potência. Se o corpo desde sempre não aguenta mais, como podemos ir à defesa da potência do corpo nos termos aristotélicos outrora apresentados? Nesse ponto Lapoujade propõe uma redefinição de potência, reconhecendo que esses corpos limítrofes são dotados do que ele chama de uma estranha potência. Essa forma de conceber a potência prescinde a necessidade da atividade do agente que por meio de um ato que a afirmaria e a confirmaria como potência, sendo assim, ela é absolutamente liberada do ato: é uma potência inerente ao corpo.⁵

Lapoujade ao questionar o que, afinal, o corpo não aguenta mais, afirma que a resposta é dupla. “Primeiro, ele não aguenta mais aquilo a que o submetemos do exterior, formas que o agem do exterior. Essas formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina.” (Lapoujade, 2002, p. 83). Tudo indica que essas forças externas que agem sobre o corpo, como nos exemplos do adestramento do corpo animalesco em Nietzsche e no disciplinamento do corpo em Foucault, são os mesmos poderes tristes que Deleuze condena e que engendram a sua dejetificação. Por outro lado, ao mesmo tempo em que aviltam o corpo, ressalta Lapoujade, essas forças colocam em evidência a sua capacidade discretamente alegre de resistir.

Em segundo lugar, o corpo não aguenta mais as submissões advindas de dentro. Isso ocorre no momento em que a resistência do corpo cessa de colocar em xeque os seus limites e as forças produzem o assujeitamento.

⁵ É impescindível ressaltar que há, então, uma distinção na concepção de potência construída por Aristóteles a partir da desconstrução operada por Lapoujade que se compromete a apresentar uma perspectiva que concebe a potência como algo que prescinde o ato como possibilidade de efetuação. São duas perspectivas com evidentes diferenças de escopo e interpretação, mas que não necessariamente se encontram em situação de oposição.

A potência dos instintos é domada e como desdobramento emerge a “alma” como agente da interiorização. Lapoujade relembra ainda, como Deleuze e Guattari nos ensina, como a alma produz um determinado tipo de organização corporal, uma forma prévia, um organismo para atender suas injunções de maneira adequada ao sistema de valores dominantes. Há uma subjetivação também submetida a esse juízo e então, uma submissão.

Segundo Lapoujade,

É na sua resistência a estas formas vindas de fora, e que se impõe ao dentro para organizá-lo e lhe impõe uma “alma”, que o corpo exprime uma potência própria. O corpo sofre de um “sujeito” que o age – que o organiza e o subjetiva. Em outros termos, trata-se não apenas de tornar doente nosso corpo, mas de nos tornar doentes dessa doença, como se doença devesse se redobrar em nós. Assim é o sistema do juízo de Deus, seguindo a fórmula que Deleuze e Guattari emprestam de Artaud. Pois a verdadeira doença não é estar doente, mas, na cura, possuir remédios que pertencem ainda à doença. (Lapoujade, 2002, p. 85).

Referendando Nietzsche, Lapoujade revela que o modo de organização e subjetivação que transforma o sofrimento em doença é a mesma que eleva a doença a algo inerente à vida (como a perpetuação da culpa presente na tradição judaico-cristã, fato também destacado por Deleuze ao falar sobre o poder em *Abecedário*). Eis a invenção do corpo mártir, cujo sofrimento é uma missão. O corpo é destituído de potência no instante em que ela deixa de ser inerente ao corpo e passa a ser consequência do agente por meio de seu ato. Adestrado e condenado à sua eterna condição de sofrimento patológico, ele pendula entre a doença e a anestesia, sendo o surgimento da alma o maior desses sintomas. A doença, desse modo, separa a vida do sofrimento que a ela seria próprio. A grande proposta de Nietzsche e Deleuze, no entendimento de Lapoujade, é tomar o sofrimento como uma dimensão da saúde e da vida e não mais como um sintoma de doença.

A partir dessa virada na compreensão do sofrimento, Lapoujade postula que sofrer é a condição primordial do corpo, é o resultado da exposição ao fora e os encontros múltiplos que se

dão a partir dessa exposição. O equilíbrio do corpo surge a partir de uma diferença fundante, uma variação de potencial entre o corpo passivo e as forças exteriores. O corpo deve primeiramente suportar o insuportável desse encontro com o fora para então se afirmar de forma ativa. A força reside na capacidade em suportar a dor e não recrudescer por completo a sensibilidade em relação às feridas, por menores que elas sejam. Para nos colocarmos à altura da potência do corpo é necessário prudência que, por sua vez, diz respeito ao movimento paradoxal de se fechar e se proteger das forças que diminuem a capacidade de agir, ao mesmo tempo em que se faz necessário uma abertura suficiente para ser capaz de ser afetado por aquilo que passa pelo corpo e produz a sensibilidade. O corpo que não aguenta mais é o corpo que faz evidente a sua potência de resistir. O corpo esgotado é o único que tem verdadeiramente algo a mais a oferecer.

A partir da ideia de Lapoujade podemos ter a certeza de que o corpo de Clov (que se compõe com os corpos de Hamm, Nagg e Nell) que inegavelmente não aguenta mais, é um corpo potente, capaz de resistir ao fim, de esperar o fim, clamar pelo fim, estar nos últimos centímetros da borda, prestes a despencar no faminto abismo e mesmo assim se manter firme, encarando a janela para o nada, sentado imóvel, despejado em uma lata de lixo: apenas assim se manter firme, como o homem potente, o além do homem, que se fecha para se abrir para o acontecimento. Nessa perspectiva as forças do mundo intentam estraçalhar o corpo, e só dessa forma (e não “apesar disso”) faz eclodir a sua potência, estranha potência. Estamira, a própria borda do mundo, em sua pedagogia singular já nos revelou que seu corpo-lixo emana a potência inerente ao corpo sensível e assim consegue captar por ondas de rádio mensagens de um lugar distante, ao mesmo tempo muito próximo (Estamira ouviu Artaud). O corpo da anorexia é um corpo que de várias maneiras se submete à forma e aos poderes, ao mesmo tempo em que exprime uma incômoda potência de resistir: é uma rebelde aceitação plena da forma, ao passo

em que agride e transgride essa forma (por meio da recusa absoluta da organização corporal “saudável”) levando-a em uma empreitada quase bélica, às últimas consequências.

No segundo capítulo introduzimos de modo breve a concepção de Corpo sem Órgãos (CsO) para Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* e aqui cabe retomá-la para pensarmos pela perspectiva do corpo-lixo que emana potência. No texto de Lapoujade é feita menção ao CsO, em referência à Deleuze e Guattari, ressaltando que o “corpo que não aguenta mais” que se expõe e se dispõe a suportar o insuportável traz o mesmo sentido embrionário que o CsO, pois é um corpo que se coloca em experimentação constante e vivencia estados, posições, sensações, tal qual um ovo ou uma célula totipotente aberta às possibilidades do devir, estados esses que seriam desastrosos para um organismo plenamente desenvolvido. A concepção de Corpo sem Órgãos que nos importa é o desdobramento de um roubo de Deleuze e Guattari da fala de Artaud que declara uma guerra contra o organismo. Barembli, em *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes* é bastante didático ao definir o Corpo sem Órgãos e salientar sua integração com a superfície de produção e as Máquinas Desejantes. Em suas palavras,

O Corpo sem Órgãos é o contrário de um organismo, ou seja, compõe-se de matérias não formadas e energias ainda não vetorizadas como forças. Em si mesmo o Corpo sem Órgãos é o grau zero de Intensidades, mas quando ele é ajeitado como um Plano de Consistência de um Dispositivo ou Agenciamento revolucionário, desejante produtivo, as Intensidades circulam por ele configurando as Máquinas Desejantes e suas conexões criativas, geradoras de tudo quanto é novo. Este conceito compreende o de Instituinte e o amplia. O Corpo sem Órgãos assim povoado se transforma numa Nova Terra, enquanto que, em condições desfavoráveis, quando os experimentos do Plano de Consistência fracassam, pode se tornar um buraco negro ao acelerar-se ao infinito e levar à morte ou à demência. O nível de funcionamento da Superfície de Produção é submicroscópico ou molecular. (Barembli, 1992/1996, p.97).

A potência é uma abertura radical para as possibilidades da existência. O CsO é o campo privilegiado dessas possibilidades, tal qual um nascedouro de tudo o que virá a ser (um o ovo, a

célula gamética). Segundo Deleuze e Guattari (2012), “é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)” (p.18). Para se criar para si um CsO, ressaltam Deleuze e Guattari (2012), é necessário uma prática, procedimentos, experimentações, uma destruição dos órgãos que determinam ditatorialmente por onde e de que forma passará o desejo: por qual orifício ele irá inevitavelmente se efetuar. Criar um corpo sem órgãos é tamponar os buracos do corpo e criar outros nos lugares mais inesperados. Criar um deserto em si, para então povoá-lo com o novo. Helena, de *Encaixotando Helena*, perde seus órgãos (suas pernas e braços), já não pode caminhar e tocar o mundo, pelo menos não com os membros mais costumeiros. Ela toca o mundo e caminha sobre ele de maneira inteiramente nova, pisoteando à galope – pernas de cavalo – o poder de Dr. Nick (o médico obcecado por Helena e que a mutila pouco a pouco para manter o controle sobre ela), o estrangulando não mais com as mãos, mas sim com a sua gargalhada poderosa. Helena é corpo-lixo (tem sua capacidade de agir limitada, subjugada pelas forças que atravessam e exaurem seu corpo) ao mesmo tempo (e paradoxalmente) em que é potência (a potência estranha do corpo que não aguenta mais, que se encontra no limite e por esse motivo nada lhe resta a não ser resistir, sendo então o corpo prenhe de devir).

Para criar para si um corpo sem órgãos é necessário ter ousadia para a experimentação, mas é necessário prudência. Muitos experimentadores da Cracolândia, assim como Milos de *Terror sem Limites* avançaram as bordas da prudência. “Experimentação muito delicada, porque não pode haver estagnação dos modos, nem derrapagem do tipo: o masoquista, o drogado tangenciam estes perpétuos perigos que esvaziam seu CsO em vez de preenchê-lo.” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 15). Corpos-lixo, trapos, mas que não param de exprimir potência: Cracolândia pulsa em vida, como uma ferida aberta na cidade de São Paulo, onde se arrisca e se transita entre as revoluções moleculares e o buraco negro. Uma dose de prudência deve sempre acompanhar a

dose do entorpecente, contrabalanceando seus efeitos destrutivos para não criar um corpo esvaziado, ao invés de um CsO – se há repressão policial e agenciamento do coletivo, há, sem dúvida, potência. Por sua vez, o coisificado e esvaziado Milos, tornado mero objeto de consumo sexual graças a seu ímpeto sexual ilimitado e imprudente, faz de seu pênis (o objeto de consumo por excelência) uma arma branca inquebrável capaz de libertá-lo de todo aquele inferno. Seu órgão não é mais um instrumento de cópula, foi liberado do ato sexual, é agora uma espada. Devir guerreiro.

Isso abre a possibilidade de se pensar que talvez por meio do lixo do corpo/lixo-corpo esteja o caminho para aumentar a potência da vida do mesmo, ou a potência de agir na concepção de Espinosa. Múltiplos devires advindos da recuperação de potencialidades renegadas como abjetas. Trata-se de um corpo que segundo Pelbart (2013), parafraseando Lapoujade, já não aguenta mais a mutilação pelo biopoder e o entorpecimento e a falta de vida na própria vida que se limita à sobrevida – corpo organismo, demasiado, organismo. Esse grito de desespero, produzido no cerne do próprio esgotamento, faz ecoar de modo longínquo algumas possibilidades de resistência. A partir de uma Vida Nua (na acepção de Agamben), pode florescer Uma Vida.

O corpo esvaziado é sempre o corpo esgotado? Em *O Avesso do Niilismo: cartografias do esgotamento* Peter Pál Pelbart explora a questão de modo muito preciso ao destacar a partir de Deleuze a diferença entre o cansaço (parte da dialética do trabalho) e o esgotamento (dissolução do sujeito e a abolição do mundo). Os quatro personagens de Fim de Partida de Beckett estão esgotados e a linguagem, repetitiva e procedural é sinal desse esgotamento. Pelbart destaca que,

não há em Deleuze sequer uma ponta de piedade ou lamentação ao descrever o personagem do esgotado.

Como se o esgotamento do possível (dado de antemão) fosse a condição para alcançar outra modalidade de

possível (o ainda não dado) - em outros termos, não a realização eventual de um possível previamente dado, mas a criação necessária de um possível sob um fundo de impossibilidade. (Pelbart, 2013, p.45).

Posteriormente, Pelbart (2013, p46) ressalta que o esgotamento nos libera daquilo que nos ata ao mundo, às suas imagens e palavras e daquilo que mantém o sentido ilusório da totalidade do qual já não dispendemos crença. Exatamente por meio dessa rarefação advém a criação do possível.

Para o corpo-lixo, o CsO é eminente.

4.2. A pura diferença e os seus odores artísticos

O corpo do trabalhador da fábrica, personagem de Chaplin em *Tempos Modernos*, imerso em um infindável ciclo de repetição na esteira fordista, faz advir uma diferença cômica capaz de afirmar a vida, mesmo em meio à desolação mortífera daquele extenuante e exploratório processo de trabalho. O corpo-lixo é capaz de produzir a diferença? Como ele produz essa diferença? Ele seria a própria diferença? Ou apenas uma expressão dela?

A concepção esquizoanalítica de diferença, segundo Baremblitt (2010), situa-se no campo de debate filosófico que discute sobre a condição do *ser* e do *devir*, campo esse que remonta há um passado longínquo na história da filosofia. Há tradições filosóficas que desde os tempos pré-socráticos sustentam a crença de que o ser é eterno e imutável (por exemplo, Parmênides). No entanto, existem outras concepções tão antigas quanto, que já acreditavam que o ser “vem a ser”, metamorfoseando de tempos e tempos, mesmo que a mudança guarde em si uma parcela do eterno (como na ideia de Heráclito). Em Platão, a partir da construção da dicotomia entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos, foi estabelecida a existência das boas e das más cópias, que intentam replicar com o mais próximo possível os conteúdos perfeitos do mundo das ideias, objetivo que nunca é alcançado de modo irretocável. Os simulacros são diferenças puras

que não fazem referência às cópias, sejam elas boas ou más, como apresentado por Deleuze, em *Diferença e Repetição* destacando que

por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o ato pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que comprehende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. (Deleuze, 2006, p. 75).

A diferença *em si* (a pura diferença), segundo Deleuze (2006), não se articula com as representações por meio da identidade, semelhança, oposição e analogia, pois as precede e as sucede. Se furtando ao escopo do sistema de representação, tal diferença deixa de existir como objeto tangível pelo pensamento (pensamento esse, construído sob o domínio da representação que sustenta a racionalidade ocidental) e então se dissipar no não-ser. A diferença pura seria o lixo da máquina de significância-subjetivação? Platão empreendia uma luta contra os simulacros: “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceanicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia.” (Deleuze, 2006, p.253).

A noção de repetição de Deleuze é elemento constitutivo da diferença quando toma o sentido de promover o retorno do novo – diferença sem conceito. Há a inspiração no Eterno Retorno de Nietzsche, que não faz tudo retornar – só aquilo que afirma a vida em sua diferença – e ainda faz perecer o pequeno homem, que não suporta a prova do retorno, e permite ainda o perecimento do grande homem que espera pelo fim. Tal modalidade de repetição tem sua expressão máxima na arte, pois segundo Deleuze ela é capaz de fazer atuar todas as repetições, compondo-as e as combinando de modo múltiplos (repetindo a diferença dos compassos, passos, ritmos, traços e etc.). “A arte não imita, mas isso acontece, primeiramente, porque ela repete, e

repete todas as repetições, conforme uma potência interior (a imitação é uma cópia, mas a arte é simulacro, ela reveste as cópias em simulacros).” (Deleuze, 2006, p.278). Deleuze, nessa perspectiva, faz uma recomendação da qual podemos fazer bom uso. Ele diz que quanto mais nossa vida aparece padronizada e submetida à aceleração da reprodução dos objetos de consumo, mais a arte deve se colar à vida e extrair a pequena diferença, possibilitando inclusive a ligação entre o ímpeto da destruição e a trivialidade cotidiana do consumo.

O Eterno Retorno faz retornar a afirmação, a diferença. Apenas o excessivo regressará (apenas aquilo que não se submete às artimanhas da representação.). O gestual do vagabundo e os procedimentos repetitivos de Clov faz retornar a diferença que afirma a vida. A repetição que retorna a si mesma enquanto repetição em si que não remete a nenhuma categoria da representação é a repetição da diferença. Como destaca Deleuze, “a diferença só se reconquista, só se libera no extremo de sua potência, isto é, pela repetição no eterno retorno. O eterno retorno elimina aquilo que, tornando impossível o transporte da diferença, torna ele próprio impossível.” (Deleuze, 2006, p.284).

O tempo em que o homem era uma árvore sem órgãos nem função, mas de vontade e árvore de vontade que anda, voltará. Existiu, e voltará.

- Artaud em *O Homem-Árvore* (1988)

O corpo de Estamira é simulacro? Pendulando entre o não-ser e o devir absoluto. O corpo-lixo se faz dejeto por sempre deixar exalar o odor de um excesso que escapa à representação (faz cair de joelhos e flertar com a morte aqueles com o nariz incapaz de suportar seus próprios odores), pois ele é o mau cheiro fúngico do virtual que se atualiza e se materializa como resto inútil. Está sempre no pêndulo da representação: condenado como má cópia ou gloriosamente rebaixado como um simulacro. O que é o corpo dos catadores da *Ilha das Flores*? Não interessa

o que ele é, mas sim o que ele produz, como funciona, que deslocamentos promove, que conexões fomenta. Ao simulacro sempre será atribuído o estatuto de má cópia se for observado a partir da lógica da representação (identificação, comparação, negativação). O simulacro só é em relação rizomática: e... e... e... O corpo-lixo não ocupa o espaço das reticências, mas é o próprio ponto de adição, o elemento de conjunção que conecta duas intensidades. A repetição do elemento de conjunção eleva a intensidade da série por composição de forças e assim produz o excessivo da diferença. Como no Eterno Retorno, a diferença é potência, pois sempre retorna em si para afirmar a vida. Estamira existiu, e voltará.

4.3. Outros corpos são possíveis

O pensamento de Deleuze e Guattari afirma a diferença como parte crucial da existência. Diferença Pura, Corpo sem órgãos, Superfície de Produção, Movimento Instituinte, Linha de Fuga, Máquinas Desejantes, Multiplicidades, Caosmo e etc.: todos esses esquizoemas revelam a incomparável preocupação da esquizoanálise com o campo dos possíveis infinitesimais, a partir do virtual e as maneiras pelas quais ele se atualiza.

Se a tarefa última é diagramar a potência no corpo tornado dejeto, talvez vejamos bem sucedidos ao encarar o corpo-lixo como um meio que também se faz possível para intensificar a potência da vida e não o fim em si ou derradeiro resultado dessa extrema abertura para o possível. O corpo-lixo, a partir desse postulado, seria o ponto de interseção entre o corpo sem órgãos e o corpo tornado trapo, além de ser também o liame entre o corpo e o órgão, ou seja, entre o corpo enquanto relê para o fluxo desejante e a singularização e o organismo que molda e modula o processo de subjetivação. Corpo-lixo - Um lugar de passagem que fabrica outros corpos possíveis, seja pela disciplina, pelo controle, pela sua exaustão, superexposição,

fragmentação, coisificação, ou seja, pelo esgotamento que obriga a emergência da potência de resistir e de se reinventar ou pela diferença a partir da repetição.

Convenientemente para as últimas reflexões deste trabalho recorremos ao filme *A Pele que Habito* de Pedro Almodóvar (2011), produção cinematográfica que também foi de imensa relevância no processo de pesquisa e que fomentou poderosas afetações. O filme conta história de Roberto, um cirurgião plástico que busca de forma obcecada a criação de uma pele perfeita altamente resistente, ele faz os testes de seu experimento em Vera, mulher da qual se tem poucas informações no início do filme. Vera é uma cobaia e uma prisioneira cujos passos são observados minuciosamente por Roberto. Roberto é atormentado pela perda de sua mulher e sua filha Norma, ambas cometem suicídio pulando de uma janela. Sua mulher havia ficado deformada por queimaduras após um acidente de carro no qual fugia com o amante (Zeca, irmão de Roberto) e se matou algum tempo depois ao perceber o estado de seu corpo. Norma que era acometida por uma condição psicopatológica grave, desencadeada pelo trauma de ter assistido ao suicídio da mãe, acabou se matando da mesma forma ao ser vítima de um suposto estupro. O suposto estupro de Norma (que antecede os testes com Vera) é crucial na trama, pois extremamente transtornado com o suicídio da filha e sedento por vingança, Roberto raptou Vicente, o estuprador, que se tornará a Vera, a cobaia. Importante ressaltar que Vicente não havia de fato violentado Norma, apesar de todos os indícios. Por meio de diversas cirurgias, aplicação da pele especial e outras intervenções, Roberto transforma Vicente em Vera, como em um processo artístico no qual a pele que ele vem desenvolvendo é parte essencial para atingir a perfeição de sua obra. Vicente se torna idêntico à mulher suicida de Roberto. O sentimento de vingança e todo processo de tortura física e mental logo se transforma em paixão de Roberto por Vera, e mesmo após relações íntimas e promessas, o sentimento não se torna recíproco por parte de Vera que o mata no final do filme para fugir.

O corpo de Vicente é completamente desfeito mutilado, se torna um mero objeto a ser moldado nas mãos de Roberto. A nova pele que veste sobrepõe qualquer auto-(re)conhecimento identitário de Vicente, como uma força que impõe uma forma de modo completamente despótico. A beleza do filme reside no fato de que a passagem do corpo coisificado, exaurido, e tornado dejeto à condição de potência é praticamente imediata. Por meio da mutilação, Vicente devém Vera – da vida, à morte, à vida novamente. A beleza não é o surgimento de Vera, mas a inconsistência da passagem como um processo de desterritorialização/dessubjetivação. O que habita embaixo daquela pele? Por mais que no final ele reafirme ser Vicente, ele de fato faz morada ali?

No processo de subjetivação de Vera/Vicente, é possível perceber que o mais profundo é a pele, superfície de contato com as diversas forças da realidade que tensionam o corpo ao seu limite e, por conseguinte, produzem a subjetividade. Entretanto, a dejetificação não é capaz de produzir apenas processos de subjetivação como substratos da individuação individual e do assujeitamento. Ocorre aí a ruptura do corpo (a pele que se rasga) e a eclosão de uma singularização (uma pele estrangeira, ou melhor, forasteira), tal qual a larva que sai do casulo e se torna borboleta.

O corpo-lixo já não é o corpo-humano e nem o corpo-do-indivíduo e por isso propicia e é propiciado pela individuação por *hecceidade*. Essa concepção está no cerne do entendimento do que seria o corpo para Deleuze e Guattari:

Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais. (Deleuze e Guattari, 2012, p.49).

Nesse sentido, a individuação por *hecceidade* é a individuação múltipla e está para além do pessoal (se refere a um dia, uma estação, um ano, uma vida, um vento, uma neblina, um enxame, uma matilha). Não coincide com o plano das formas dos sujeitos e é inteiramente impessoal, sendo então a própria possibilidade do devir.

Não se acreditará que a hecceidade consista simplesmente num cenário ou num fundo que situaria os sujeitos, nem em apêndices que segurariam as coisas e as pessoas no chão. É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma longitude e uma latitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano. É o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança que param de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida. (Deleuze e Guattari, 2012, p.49).

É então uma individuação sem sujeito. O corpo-lixo, pela sua condição de extrema inclusão ou exclusão no plano das formas, e pela ação violenta das forças de adequação, fragiliza esse sujeito, criando um campo fértil para o reinado da morte, mas também para as *hecceidades* e o devir de corpos múltiplos.

RECICLAR OU SUCATEAR? ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Mais que dizer que deixamos arestas, nos cabe aqui reconhecer que este trabalho é por si só uma aresta. Disforme e instável, esta empreitada não se fecha em si mesma e não é capaz de responder todas as questões que surgiram ao longo do trajeto. Esta pesquisa pode ser considerada bem sucedida caso tenha possibilitado e agenciado conexões múltiplas e variadas, sejam elas com conceitos científicos e filosóficos, áreas do conhecimento, afetos, situações cotidianas e tudo aquilo que se fez transversal e atravessado a esse processo acadêmico. Muitos conceitos e autores nos acompanharam na viagem. Alguns deles estiveram conosco grande parte da caminhada, outros, com os quais não realizamos maiores aprofundamentos, passaram por nós, nos alimentaram e seguiram viagem com destino a outras paradas. Em alguns momentos, autores, artistas, personagens e situações que jamais se falariam, tiveram que se falar, ao passo que em alguns desses momentos, eles se reencontraram para nunca mais se verem novamente.

Percebemos que um trabalho que se pretende esquizoanalítico, não deve apenas buscar ligações rizomáticas no suposto campo empírico exterior a ele mesmo ou distante da realidade afetiva do pesquisador, sejam eles nos ditos objetos de pesquisa ou sujeitos investigados. É imprescindível que ele mesmo se faça rizoma, ou seja, não o causador primordial das conexões, mas efeito de tais conexões múltiplas, incontáveis e algumas imperceptíveis. Para isso, é necessário que se opere, por outro lado, uma articulação constante com a sua exterioridade conceitual, o que pressupõe ir além da literalidade e dos conceitos apresentados por Deleuze e Guattari, seja dando sentidos absolutamente novos para eles, seja buscando concepções no mais longínquo pensador, seja criando conceitos que produzam inéditos pontos de passagem capazes de propiciar novas ramificações conectivas.

Dentre esses conceitos (se é que podemos usar essa denominação), o conceito de corpo-lixo com o qual resolvemos bailar e combater, nos afetou ao ponto de gerar pensamentos muito

especiais e específicos para pensar a contemporaneidade e a cultura. No capitalismo pós-industrial que é demarcado pelo seu avanço global e pelo aumento vertiginoso da população mundial, há uma imensa produção de lixo material de toda natureza. Tomar o corpo como mais um dejeto em potencial nos permitiu trazer a questão da corporeidade e da subjetivação para o âmago do fenômeno capitalista, reconhecendo o lixo (pelo menos nas quantidades, qualidades e sentidos encontrados hoje) como algo muito próprio da contemporaneidade. Inventar um conceito *atualizado* e *atual* nunca foi o objetivo do trabalho. Utilizar esse conceito de corpo-lixo tinha como meta trazer à tona um conceito que *atualize*, de uma maneira singular, os desdobramentos da ação dos jogos de poderes, especialmente no modo de produção e consumo hegemônico e seus reflexos no processo de subjetivação.

Uma dessas arestas que ainda nos provoca e requer maiores debates é a questão do destino do lixo. No último capítulo intentamos, por meio da interlocução com alguns conceitos, buscar a potência ignorada (apesar de muitas vezes inconvenientemente evidentes) nos corpos que se dejetificam das mais diversas formas. Contudo, a mesma pergunta que é feita para os demais tipos de lixo, se fez presente aqui no que se refere ao corpo. Afinal, o que fazer com o lixo e sua potência? A proposta de reciclagem é a mais difundida e elogiada pelos ambientalistas e pelos defensores do desenvolvimento econômico sustentável. No entanto, há um dilema que se interpõe a essa proposta, em tese, bem intencionada. Reciclar não seria apenas uma maneira politicamente e ideologicamente justificada de retroalimentar a máquina capitalística e toda problemática advinda dela? Reutilizar o lixo, dotando-o de novo vigor como mercadoria, para recolocá-lo no mesmo ciclo de consumo, consequentemente, no mesmo ciclo de subjetivação da qual antes fazia parte, na mesma linha de produção que engendram todas as mazelas políticas, sociais e culturais.

Parece-nos que tal solução tampouco eleva a potência inventiva no corpo que fora dispensado ou está em vias de o ser. Por exemplo, se antes a “feiura” monstruosa do corpo era

dotada de uma força de resistência e enfrentamento, hoje ela é capturada e comercializada com toda a pompa dos mais luxuosos produtos. As bonecas Monster High, nova febre entre as crianças já ameaça a supremacia de vendas das adequadamente belas bonecas Barbie. A monstruosidade estética que antes era um dejeto social, hoje, reciclada, ocupa a vitrine e tem sua potencialidade de singularização abarcada pelo capitalismo que a tudo desterritorializa e transforma em fluxo de capitais e também pelos aparelhos de captura estatais.

Se a reciclagem não é capaz de dar sentido novo ao corpo-lixo ao ponto de que ele não seja tão facilmente reduzido ao seu valor de troca, é necessário, então, criar meios de sucatear seus efeitos. Isso significa fazer do corpo que se dejetifica um instrumento de resistência. Uma máquina de guerra, artística e afetuosa – bélico-amorosa. É um corpo por onde se exprime a diferença pura e que por meio de seu esgotamento se faz possível. O documentário Lixo Extraordinário (2010) retrata de modo bastante peculiar tal passagem de sentido em relação ao lixo que se torna matéria prima para produções artísticas.

Procuramos evitar uma postura unidimensional e fatalista. Talvez seja oportuno nos abrir para o paradoxal, enxergar o Capitalismo Mundial Integrado e as forças que se articulam nele, como um campo onde se fecham diversas possibilidades de vivenciar o corpo, mas que se abrem diversas outras, especialmente porque essa forma atual de organização do capitalismo é a máquina de desterritorialização por excelência. De que forma fomentaremos linhas de fuga e corpos potentes nesse contexto? Seria o corpo-lixo capaz de escapar de sua condição inerte, coisificada e mortificada e propiciar o enfrentamento da desterritorialização-reterritorialização do capital por meio da desterritorialização-reterritorialização da própria existência corporal?

O que sabemos é que os drones norte-americanos já decretaram o estatuto definitivo de lixo descartáveis aos corpos e as espadas do Estado Islâmico também.

REFERÊNCIAS

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W (2009). *Indústria Cultural e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida (2^a ed.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Ed.2 Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Albornoz, S. (1994) *O que é trabalho?*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Althusser, L. (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado*. (2a ed., V. J. Evangelista e M. L. Viveiros de Castro, trads). Rio de Janeiro: Graal.
- Artaud, A. (1988). *Eu, Antonin Artaud*. Lisboa: Hiena Editora. p. 105-110.
- Assoun, P. L. (1996) *Metapsicologia freudiana. Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bachelard, G. (1985). *O Direito do Sonhar*. São Paulo: Difel.
- Barembli, G. (1996). *Compêndio de Análise Institucional*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- _____. (2010). *Introdução à Esquizoanálise*. Belo Horizonte: Biblioteca da Fundação Gregório Barembli/Inst. Félix Guattari.
- Beckett, S. (2002). *Fim de partida*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Bendassolli, P. (2009). *Psicologia e trabalho: apropriações e significados*. São Paulo: Cengage Learning.
- Bernardes, A. e Hoenisch, J. C. D. (2003). *Subjetividade e identidades: possibilidades de interlocução da psicologia social*. In: Guareschi, N. M. F. e Bruschi, M. (orgs.). *Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova psicologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Bichuetti, J.; Oliveira, M. F; Amorin, M. (2004). *Esquizoanálise e produção do conhecimento: o uso do esquizodrama na pesquisa*. Monografia (Curso de Especialização em Análise Institucional e Esquizoanálise). Belo Horizonte: Instituto Felix Guattari, Unipac, Recuperado de: http://www.fgbhb.org.br/artigos/esquizoanalise_e_producao.htm.

- Blanch Ribas, J. M. (Coord.) (2003). *Trabajar en la modernidad...* In: Blanch Ribas, J. M.; Tomaz, M. J. E.; Dorán, C. G. Teoría de las relaciones laborales fundamentos. Barcelona: Editorial UOC.
- Bourdé, G. & Martin, H. (2000) As Escolas Históricas. Lisboa: Editora Europa-América.
- Burke, P. (1997). *A escola dos Annales (1929-1989): A revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.
- Carmo Jr., W.do. (2005). Dimensões filosóficas da educação física. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan.
- Corbin, A. & Courtine, J. & Vigarello, G. (2008). *História do Corpo – As Mutações do Olhar. O Século XX*. 2ª Edição. Volume III, Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008). *História do Corpo – Da Renascença às Luzes*. 2ª Edição, Volume I, Petrópolis: Vozes.
- Courtine, J. (2013). *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis: Vozes.
- Cukiert, M. (2004). Considerações sobre corpo e linguagem na clínica e na teoria lacaniana. *Psicologia USP*, 15(1-2), 225-241. Retrieved September 03, 2012, from [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642004000100022](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642004000100022&lng=en&tlang=pt). <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642004000100022>.
- Debord, G. (1997). *Sociedade do espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Deleuze, G. (2006). *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1986). *Foucault*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. (1976) *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio.
- _____. (1997) *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com G. Deleuze por Claire Parnet [VHS]. Paris: Éditions Montparnasse.
- _____. (1992). *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari. (1977). *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução Júlio Castaño Guimarães. Rio de Janeiro: Imago.

- _____. (1995/2011). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. (2a ed.) São Paulo: 34.
- _____. (1996/2012). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.3. (2a ed.) São Paulo: 34
- _____. (1997/2012). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.4. (2a ed.) São Paulo: 34.
- _____. (2010). *O Anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 34.
- _____. (1992/2010). *O que é a Filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1998) *Diálogos*. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.
- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (V. P. Carrero, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Espinosa, B. (1983). Ética. 3. ed. São Paulo: Abril.
- Febvre, L. (1989). *Combates pela História*. 3.^a edição, Lisboa: Editorial Presença.
- Feyerabend, P. (1977). *Contra o método*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Foucault, M. (2004). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (1999). Estética, ética y hermenêutica. Obras essenciales. Vol. III. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber* (11a ed., M. T. da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque, trads.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- _____. (2007). História da sexualidade: O cuidado de si. 9^a ed. São Paulo: Edições Graal.
- _____. (2009). História da sexualidade: O uso dos prazeres. 13^a ed. São Paulo: Edições Graal.
- _____. (2000). *Microfísica do Poder*. (15a ed., org. Machado, R.) Rio de Janeiro: Graal
- _____. (1999). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (21a ed., R. Ramalhete trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.

- Freud, S. (1911-1915/2004). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gélis, J. (2008). O Corpo, a Igreja e o Sagrado. IN: Corbin, A. & Courtine, J. & Vigarello, G. *História do Corpo – Da Renascença às Luzes*. 2^a Edição, Volume I, Petrópolis: Vozes.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Guillebaud, J.C. (2011). *La vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*. Paris: Les Arènes.
- Hardt, M. (2000) *A sociedade mundial de controle*. In: Alliez, Éric. Gilles Deleuze uma vida filosófica. São Paulo: Ed.34.
- Japiassu, H. (1983). *A psicologia dos psicólogos*. Rio de Janeiro: Imago.
- Kuhn, T. A. (1975). *Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semelhante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lapoujade, D. (2002). *O corpo que não aguenta mais*. In D. Lins & S. Gadelha (Orgs.), Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo (pp. 81-90). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lévy, P. (1996). *O Que é Virtual?*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lionço, T. (2008). Corpo somático e psiquismo na psicanálise: uma relação de tensionalidade. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 11(1), 117-136. Retrieved September 03, 2012, from [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982008000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982008000100008&lng=en&tlang=pt). <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982008000100008>.
- Lipovetsky, G. (2007). *A felicidade paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009) *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Locke, J. (1998). *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lord, M. G. (2004). *Forever Barbie – The unauthorized biography of a real doll*. New York: Walker & Company.
- Marx, K. (2004). *O capital: crítica da economia política*. Livro I, v. 1. 22.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Marx, K & Engels, F. (2012). *A Ideologia Alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo.
- Minayo, M. C. de S. (2007). *O desafio do conhecimento*: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec.
- Morin, E. (1996). Epistemologia da Complexidade. In: Schnitman, D. F. (org). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- _____. (1977). *O Método I. A Natureza da Natureza*. Lisboa: Europa-América.
- Nasio, J. D. (1993). *Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nietzsche, F. (1992). *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo* (J. Guinsburg, trad). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1872)
- Passos, E., & Alvarez, J. (2009). *Cartografar é habitar um território existencial*. In: Passos, E.; Kastrup, V., & Escóssia, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina.
- Passos, E.; Kastrup, V., & Escóssia, L. (2009) Apresentação. In: Passos, E.; Kastrup, V.; Escóssia, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina.
- Pelbart, P.P. (2013). O Avesso do Nihilismo: Cartografias do Esgotamento. São Paulo: N-1 Edições.
- _____. (2003). *Vida capital*: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras.
- Pessoa, F. (2005). *Fernando Pessoa: Obra poética*. 3a ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Ramos, C. (2004). *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge
- Santin, S. (2003). *Uma abordagem filosófica da corporeidade*. 2. ed. Ijuí: Unijuí.
- Santos, L. G. dos. (2000). Limites e rupturas na esfera da informação. São Paulo em Perspectiva, 14(3), 32-39. Recuperado em Setembro 28, 2014, from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-8839200000300007&lng=en&tlang=pt. 10.1590/S0102-8839200000300007.

Santos, L. G. dos. (2003). *Politicar as novas tecnologias: o impacto sociotécnico da informação digital e genética*. São Paulo: Ed. 34.

Saramago, J. (1996) Ensaio sobre a cegueira. São Paulo: Companhia das Letras.

Veyne, P. (1995). *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. 3^aed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Vieira, M. A. (2008). *Restos: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Vigarello, G. (1996) *O limpo e o sujo: Uma história da higiene corporal*. Tradução do Francês: Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.

Vigarello, G. (2006). *A história da beleza*. Tradução Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro. Zahar.

Zepplini, P. S. (2010). *Deleuze e o Corpo*: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Zornig, S. M A. (2008). As teorias sexuais infantis na atualidade: algumas reflexões. *Psicologia em Estudo*, 13(1), 73-77. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000100009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722008000100009&lng=en&tlang=pt). <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722008000100009>.

Referências de sites eletrônicos

Andressa Urach está internada em estado grave na UTI de hospital do SUS. (2014). Recuperado de <http://celebridades.uol.com.br/noticias/redacao/2014/12/01/andressa-urach-esta-internada-na-uti-de-hospital-em-porto-alegre.htm>. Acesso em 05 de janeiro de 2015.

Barbie humana pode ter retirado costelas para ficar com a cintura da boneca. (2012). Recuperado de <http://noticias.r7.com/videos/barbie-humana-pode-ter-retirado-costelas-para-ficar-com-a-cintura-da-boneca/idmedia/4fa1375cb51a0d6dfcc56f53.html>. Acesso em 05 de abril de 2013.

Bocchini, B. (2014). *Policia Civil prende cerca de 30 na Cracolândia*. Recuperado de <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/01/23/policia-civil-prende-cerca-de-30-na-cracolandia.htm>. Acesso em 24 de março de 2014.

Castro, D. (2014). *Virar panicat é mais difícil do que passar no vestibular de medicina.* Recuperado de <http://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/virar-panicat-e-mais-dificil-do-que-passar-no-vestibular-de-medicina-2351>. Acesso em 03 de março de 2014.

Comissão aponta 434 mortos e desaparecidos na ditadura. (2014). Recuperado de <http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/comissao-aponta-434-mortos-e-desaparecidos-na-ditadura/>. Acesso em 29 de janeiro de 2015.

Cruz, R. & Landin, R. (2012). *Cada vez mais barato robô já substitui até trabalhador chinês.* Recuperado de <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,cada-vez-mais-barato-robo-ja-substitui-ate-trabalhador-chines,108113e>. Acesso em 27 de maio de 2014.

Fellet, J. (2014). *MP denuncia Odebrecht por trabalho escravo e tráfico internacional de pessoas.* Recuperado de http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/06/140616_mp_denuncia_odebrecht_jf. Acesso em 02 de julho de 2014.

Grego, M. (2011). *Foxconn é alvo de denúncias de trabalho escravo.* Recuperado de <http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/720/noticias/a-amazon-e-um-anacronismo-m0048187>. Acesso em 01 de fevereiro de 2015.

Menina de 5 anos morre em prédio em SP. (2008). Recuperado de <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI2718377-EI306,00.html>. Acesso em 24 de março de 2013.

Miranda, M. (2011). *Brasil censura primeiro filme após 26 anos.* Recuperado de <http://pipocamoderna.virgula.uol.com.br/brasil-tem-filme-censurado-apos-26-anos/97397>. Acesso em 17 de setembro de 2013.

Machado, B. (2014). Nagg e Nell – Fim de Partida [fotografia figura 2]. Recuperado de <https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=fim+de+partida+ricardo+gomes+beckett>. Acesso em 05 de março de 2015.

Naufrágio de barco com imigrantes na Itália deixa mais de 100 mortos. (2013). Recuperado de <http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2013-10-03/naufragio-de-barco-com-imigrantes-perto-de-ilha-da-italia-deixa-mortos.html>. Acesso em 01 de novembro de 2013.

Pasin, L. (2015). *'Ken Humano' terá que retirar hidrogel: 'Tenho medo de perder as pernas'.* Recuperado de <http://ego.globo.com/famosos/noticia/2015/01/ken-humano-resolve-tirar-hidrogel-das-pernas-tenho-medo-de-morrer.html>. Acesso em 09 de janeiro de 2015.

Pnuma: produção de lixo no mundo saltará para 2,2 bi de t. (2012). Recuperado de <http://noticias.terra.com.br/ciencia/sustentabilidade/pnuma-producao-de-lixo-no-mundo-saltara-para-22-bi-de-t,715939160467b310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>. Acesso em 18 de junho de 2014.

Rosenthal, E. (2009). *Tráfico de lixo é mina de ouro*. Recuperado de www1.folha.uol.com.br/fsp/newyorktimes/ny0510200906.htm. Acesso em 15 de julho de 2013.

Star Models: You are not a Sketch. Say no to anorexia. [figura 1] (2013). Recuperado de <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2311770/Powerful-anti-anorexia-ad-campaign-tells-women-sketch-using-models-fashion-illustration-proportions.html>. Acesso em 05 de março de 2015.

Teixeira, R. (2012). 'BBB13' já tem 125 mil inscritos", diz Boninho. Recuperado de <http://televisao.uol.com.br/noticias/redacao/2012/04/27/bbb13-ja-tem-125-mil-inscritos-diz-boninho.htm>. Acesso em 23 de agosto de 2014.

Tomaz, K. (2014). Vítimas de 'nude selfie' e 'sexting' na internet dobraram no Brasil, diz ONG. Recuperado de <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2014/04/vitimas-de-nude-selfie-e-sexting-na-internet-dobraram-no-brasil-diz-ong.html>. Acesso em 16 de maio de 2014.

Wroblewski, S. (2014). Imigrantes haitianos são escravizados no Brasil. Recuperado de reporterbrasil.org.br/2014/01/imigrantes-haitianos-sao-escravizados-no-brasil. Acesso em 01 de fevereiro de 2014.

Referências Filmográficas

Almodóvar, P. (Diretor e produtor) & Almodóvar, A. (Produtor) (2011). *A Pele que Habito* [DVD]. Madrid: Warners España.

Chaplin, C. (Diretor e produtor) (1936). *Tempos Modernos* [Blu-ray]. Los Angeles, CA: United Artist Media Group.

Grimaldi, A. (Produtor) & Bertolucci, B. (Diretor) (1972). *Último tango em Paris* [DVD]. França e Itália: United Artist Media Group.

Hitchcock, A. (Diretor e produtor) (1958). *Um Corpo que Cai* [DVD]. San Francisco, CA: Paramount Studios.

Levy, S. (Diretor e produtor) & Vaughn, V. (Produtor) (2013). *Os Estagiários* [Blu-ray]. Los Angeles, CA: Regency Enterprises.

Lynch, J. C. (Diretora), Caland, P. & Mazzoccone, C. (Produtores) (1993). *Encaixotando Helena* [DVD]. Los Angeles, CA: Orion Classics.

- Aynsley, A., Levine, H. (Produtores), Walker, L., Jardim, J. & Harley, K. (Diretores) (2010). *Lixo Extraordinário* [documentário DVD]. Reino Unido e Brasil: Almega Projects e O2 Filmes.
- Pfister, W. (Diretor), Johnson, B., Kosorove, A., Cohen, K., Polvino, M., Marter, A., Valdes. D., Ryder, A. (Produtores) (2014). *Transcendence: A Revolução* [Blu-ray]. Burbank, CA: Warner Bros. Pictures.
- Prado. M. (Produtor e diretor) & Padilha. J. (Produtor) (2004). *Estamira* [DVD]. Rio de Janeiro, RJ: Riofilme / Zazen Produções Audiovisuais.
- Spilberg, S. (Diretor e produtor), Kethleen, K & Curtis, B. (Produtores) (2001). *A.I.:Inteligência Artificial* [DVD]. Burbank, CA: Warner Bros. Pictures.
- Srđan, S. (Diretor e produtor) & Vojnov, D. (Produtor) (2010). *Terror sem Limites* [DVD]. Belgrado: Contra Film.
- Stern, J. M. (Diretor e Produtor) & Hulme, M. (Produtor) (2013). *Jobs* [Blu-ray]. Los Angeles, CA: Open Road Films.
- Wachowski, A., Wachowski, L. (Diretores) & Silver, J. (Produtor) (1999). *Matrix* [DVD]. Burbank, CA: Warner Bros. Pictures.