

Corpos reconfigurados*

Elizabeth Grosz**

Resumo

A filosofia e as teorias feministas que implicitamente se apóiam em seus conceitos e métodos recusam-se a reconhecer, ao mesmo tempo que precisam se apoiar neles, modos de corporalidade para sua forma, estrutura e estatuto, para situar questões-chave e para estabelecer critérios de validade e verdade de seus modos de explicação. Este texto indica, num breve esboço, algumas das características principais da história recebida que herdamos na nossa concepção atual dos corpos, chamando a atenção para o fato de que se a teoria feminista aceita acriticamente essas suposições comuns, ela participa da desvalorização social do corpo que anda de mãos dadas com a opressão das mulheres.

Palavras-chave: Filosofia, Corporalidade, Gênero, Teorias Feministas.

* Capítulo 1 de Elizabeth Grosz. *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp.3-24. (Tradução: Cecilia Holtermann. Revisão: Adriana Piscitelli) *Cadernos Pagu* agradece à autora e à editora a autorização para publicar este capítulo. A tradutora agradece a Luiz Orlandi e a Cláudia Lemos a ajuda na tradução de alguns termos filosóficos e psicanalíticos.

** Department of Comparative Literature, University at Buffalo.

Corpos reconfigurados

Reconfigured Bodies

Abstract

Philosophy and feminist theories implicitly based on its concepts and methods refuse to acknowledge modes of corporeality for their form, structure, and statute, to locate key questions and to establish validity and truth criteria for their modes of explanation. This text suggests, in broad outlines, some of the main characteristics of the history we inherit in our conception of the body, calling attention to the fact that if feminist theory uncritically accepts these usual assumptions it will be participating in the social devaluation of the body which goes hand in hand with the oppression of women.

Key words: Philosophy, Corporeality, Gender, Feminist Theory.

O corpo continua a ser um ponto cego conceitual, tanto no pensamento filosófico ocidental dominante quanto na teoria feminista contemporânea. O feminismo adotou acriticamente muitas das suposições filosóficas em relação ao papel do corpo na vida social, política, cultural, psíquica e sexual e, pelo menos neste sentido, pode ser visto como cúmplice da misoginia que caracteriza a razão ocidental. Feministas e filósofos parecem compartilhar uma visão comum do sujeito humano como um ser constituído por duas características opostas dicotomicamente: mente e corpo, pensamento e extensão, razão e paixão, psicologia e biologia. Esta bifurcação do ser não é simplesmente uma divisão neutra de um campo descritivo abrangente. O pensamento dicotômico necessariamente hierarquiza e classifica os dois termos polarizados de modo que um deles se torna o termo privilegiado e o outro sua contrapartida suprimida, subordinada, negativa.¹ O

¹ O problema com o pensamento dicotômico não é a dominação do par (algum tipo de problema inerente ao número dois); é antes o *um* que o torna problemático, o fato de que o um não pode admitir outro independente, autônomo, em relação a si. Toda alteridade é moldada como o mesmo, com o termo primário agindo como o único termo autônomo ou pseudo-autônomo. O um não permite dois, três, quatros. Ele não tolera nenhum *outro*. Para ser um, o um deve criar uma barreira ou limite em torno de si, caso em que necessariamente se envolve no estabelecimento de um binarismo – dentro/fora, presença/ausência.

Sobre o tema da violência inerente à polarizações binárias, ver JAY, Nancy. *Gender and Dichotomy. Feminist Studies* I, 1981; DERRIDA, Jacques. *Positions*. London, Athlone, 1972; *Of Grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976; *Dissemination*. London, Athlone, 1981 e *Economimesis. Diacritics* II, 1981; e GROSZ, Elizabeth. *Derrida and the limits of Philosophy. Thesis Eleven* 14, 1986. A posição de Derrida difere substancialmente da de Jay, uma vez que Jay postula a possibilidade de um terceiro termo ou de um meio de campo entre o par binário, um ponto que esteja de algum modo fora da estrutura polarizada, um ponto ou termo que possa resolver ou esclarecer as tensões que compõem a estrutura diádica, uma espécie de síntese hegeliana dos termos opostos. Derrida é explícito em sua negação dessa reconstituição do binário através de um suplemento. O suplemento, ou alívio, do par binário oblitera o intervalo entre eles, que tanto Derrida quanto Irigaray insistem em que seja reconhecido: “Doravante, para melhor marcar este intervalo... foi necessário analisar, mostrar

Corpos reconfigurados

termo subordinado é meramente negação ou recusa, ausência ou privação do termo primário, sua queda em desgraça; o termo primário define-se expulsando seu outro e neste processo estabelece suas próprias fronteiras e limites para criar uma identidade para si mesmo. Assim, o corpo é o que não é a mente, aquilo que é distinto do termo privilegiado e é outro. É o que a mente deve expulsar para manter sua “integridade”. É implicitamente definido como desregrado, disruptivo, necessitando de direção e julgamento, meramente incidental às características definidoras de mente, razão, ou identidade pessoal em sua oposição à consciência, ao psiquismo e a outros termos privilegiados no pensamento filosófico.

De maneira mais insidiosa, a oposição mente/corpo foi sempre relacionada com vários outros pares de oposição. Associações laterais vinculam a oposição mente/corpo a uma série de outros termos de oposição (ou binários), possibilitando-lhes funcionar de maneira intercambiável, ao menos em certos contextos. A relação mente/corpo é frequentemente correlacionada com as distinções entre razão e paixão, sensatez e sensibilidade, fora e dentro, ser e outro, profundidade e superfície, realidade e aparência, mecanicismo e vitalismo, transcendência e imanência, temporalidade e espacialidade, psicologia e fisiologia,

seu trabalho, no *interior* do texto da história da filosofia... de certas marcas, digamos..., que, por *analogia*... chamei de indecidíveis, isto é, unidades de simulacro, propriedades (nominais e semânticas) verbais “falsas”, que não mais podem ser incluídas no interior da oposição filosófica (binária), resistindo a ela e a desorganizando, *sem nunca* se constituir num terceiro termo, sem nunca abrir espaço para uma solução na forma da dialética especulativa... De fato, tento fazer uma crítica contra a reapropriação incessante desse trabalho do simulacro por uma dialética do tipo hegeliana..., pois o idealismo hegeliano consiste precisamente de um *relève* da oposição binária do idealismo clássico, a resolução da contradição num terceiro termo que aparece para *aufheben*, negar ao mesmo tempo que elogia, idealiza, sublima numa interioridade anamnesica (*Erinnerung*), *internando* a diferença numa auto-presença.” DERRIDA, Jacques. *Positions*. Op. cit., pp.42-43. Agradeço a Vicki Kirby por chamar a atenção para esta diferença entre Jay e Derrida.

forma e matéria, e assim por diante. Essas associações laterais oferecem as características dita “positivas” que o corpo pode receber em sistemas nos quais ele é a contrapartida subordinada da mente. Esses termos funcionam implicitamente para definir o corpo em termos não-históricos, naturalistas, organicistas, passivos, inertes, vendo-o como uma intrusão ou interferência com a operação da mente, um dado bruto que requer superação, uma conexão com a animalidade e a natureza que requer transcendência. Através dessas associações, o corpo é codificado em termos que são eles mesmos tradicionalmente desvalorizados.

O mais relevante aqui é a correlação e associação da oposição mente/corpo com a oposição entre macho e fêmea, na qual homem e mente, mulher e corpo, alinham-se nas representações. Tal correlação não é contingente ou acidental, é central ao modo pelo qual a filosofia se desenvolveu historicamente e ao modo como ela se vê ainda hoje.² A filosofia sempre se considerou como uma disciplina preocupada, primária ou exclusivamente, com idéias, conceitos, razão, julgamento – isto é, com termos claramente enquadrados pelo conceito de mente, termos que marginalizam ou excluem a consideração com o corpo. Se o conhecimento é visto como puramente conceitual, sua relação com corpos, a corporalidade tanto dos conhecedores quanto dos textos, e a maneira pela qual essas materialidades interagem, devem ser obscurecidas. A filosofia, como disciplina, excluiu subrepticamente a femilidade, e como consequência, a mulher, de suas práticas, através de sua codificação usualmente implícita da feminilidade como desrazão associada ao corpo.³

² Ver LLOYD, Genevieve. *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*. London, Methuen, 1984.

³ É significativo que, de acordo com pelo menos uma filósofa – Michèle De Doeuff – as mulheres tenham tido acesso à filosofia, pelo menos até meados deste século, em geral através de uma relação teórico-amorosa com um “grande” filósofo mais do que com a própria disciplina, com suas várias posições, concordâncias e discordâncias. Heloisa e Abelardo, Wollstonecraft e Mill, Beauvoir e Sartre servem de exemplos de tais casais filosóficos; pode-se presumir

Corpos reconfigurados

Poder-se-ia argumentar que a filosofia tal como a conhecemos, estabeleceu-se como uma forma de conhecimento, uma forma de racionalidade, apenas através da recusa do corpo, especificamente do corpo masculino, e correspondentemente à elevação da mente como um termo incorpóreo.⁴

A filosofia e as teorias feministas que implicitamente se apóiam em seus conceitos e métodos recusam-se a reconhecer, ao mesmo tempo que precisam se apoiar neles, modos de corporalidade para sua forma, estrutura e estatuto, para situar questões-chave e para estabelecer critérios de validade e de verdade de seus modos de explicação. A filosofia parece ter uma fascinação ambígua com o funcionamento e o estatuto do corpo. Há, por um lado, o reconhecimento do papel do corpo, no sentido de que virtualmente todas as figuras importantes da história da filosofia discutem seu papel, seja para o desenvolvimento, seja, mais freqüentemente, para o impedimento da produção de conhecimento. E, por outro, há também uma recusa de reconhecimento, evidenciado pelo fato de que quando o corpo é discutido, ele é conceitualizado em termos dicotômicos, estreitos e problemáticos. Ele é entendido em termos que tentam minimizar ou ignorar completamente seu papel formativo na

que a “parceira” feminina fizesse o papel do corpo da posição do filósofo como mente. Ver LE DOEUFF. *The Philosophical Imagination*. London, Athlone, 1989; GATENS, Moira. Feminism, Philosophy and Riddles Without Answers. In: PATEMAN, Carole e GROSZ, Elizabeth. (eds.) *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Sydney, Allen and Unwin, 1986 e *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge, Polity Press, 1991 e GROSZ, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney, Allen and Unwin, 1989, especialmente o cap.6.

⁴ *Recusa [disavowal]* é o termo que Freud usa para descrever a atitude dividida do fetichista e da criança pré-edípica. Implica num reconhecimento e simultânea recusa do reconhecimento (no caso do fetichista, reconhecimento e recusa da castração da mãe. Resulta no processo de “divisão do ego”. Ver FREUD, S. Negation (1925), Fetichism (1927). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London, Hogarth Press, vol.19 e The Splitting of the Ego in the Process of Defence (1938). *Standard Edition*, vol.23.

produção de valores filosóficos – verdade, conhecimento, justiça, etc. Acima de tudo, a especificidade sexual do corpo e as maneiras pelas quais a diferença sexual produz ou afeta a verdade, o conhecimento, a justiça, etc., nunca foi pensada. O papel do corpo masculino específico como corpo produtivo de um certo tipo de conhecimento (objetivo, verificável, causal, quantificável) nunca foi teorizado.

Dada a relação da mente com a masculinidade e do corpo com a feminilidade e dada a auto-compreensão da filosofia como um empreendimento conceitual, segue-se que mulheres e feminilidade são problematizadas como sujeitos filosóficos cognoscentes e objetos epistêmicos cognoscíveis. A Mulher (com maiúscula e no singular) permanece o eterno enigma da filosofia, seu objeto misterioso e inescrutável – o que pode ser um produto do estatuto misterioso e altamente contido e restrito do corpo em geral, e dos corpos das mulheres em particular, na construção da filosofia como um modo de conhecimento.⁵

A filosofia e o corpo

Desde a sua origem como uma disciplina separada e auto-contida, na antiga Grécia⁶, a filosofia estabeleceu-se sobre as fundações de uma profunda somatofobia. Já que não posso apresentar aqui uma discussão adequada ou detalhada do papel do corpo na história da filosofia, posso ao menos indicar num breve esboço algumas das características principais da história

⁵ A “Mulher” é representada como uma verdade impossível e inatingível no trabalho de Nietzsche, por exemplo, um dos poucos filósofos a explorar a positividade do corpo; Lacan representa o prazer da “Mulher” como o que não se pode conhecer e o de que não se pode falar, especialmente em *God and the Jouissance of Woman*. In: MITCHELL, J. e ROSE, J. (eds.) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London, MacMillan, 1982.

⁶ Ver DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1973 e ADKINS, A.W.H. *From the Many to the One*. London, Constable, 1970.

Corpos reconfigurados

recebida que herdamos na nossa concepção atual dos corpos. O corpo foi visto como uma fonte de interferência e um perigo para as operações da razão. No *Crátilo*, Platão afirma que a palavra *corpo* (*soma*) foi trazida pelos sacerdotes órficos, os quais acreditavam que o homem era um ser espiritual ou incorpóreo preso no corpo como numa cela (*sema*). Em sua doutrina das Formas, Platão percebe a própria matéria como uma versão desqualificada e imperfeita da Idéia. O corpo é uma traição da alma, da razão e da mente, e sua prisão. Para Platão, era evidente que a razão devia comandar o corpo e as funções irracionais ou sensíveis da alma. Só uma espécie de hierarquia natural, uma relação auto-evidente entre dominador – dominado, torna possível a harmonia interna ao Estado, à família e ao indivíduo. Temos aqui uma das primeiras representações do corpo político.⁷ Continuando uma tradição possivelmente iniciada por Platão, na sua observação da *chora* em *Timeu*, onde a maternidade é vista como um mero abrigo, um receptáculo ou uma guardiã do ser, e não sua co-produtora, Aristóteles distinguia a matéria ou o corpo da forma e, no caso da reprodução, acreditava que a mãe oferecia a matéria sem forma, passiva, indefinida, a qual, através do pai, recebia forma, definição e contorno, características e atributos específicos que lhe faltavam. A divisão binária entre os sexos, a dicotomização do mundo e do conhecimento tinha sido feita já no limiar da razão ocidental.

A distinção matéria/forma é reconfigurada em termos da distinção entre substância e acidente e entre uma alma dada por Deus e uma carnalidade mortal, pecaminosa e lasciva. No interior da tradição cristã, a separação entre a mente e o corpo foi correlacionada à distinção entre o que é imortal e o que é mortal. Enquanto o sujeito está vivo, a mente e o corpo formam uma unidade indissolúvel, cujo melhor exemplo talvez seja a própria figura de Cristo. Cristo era um homem cuja alma, cuja

⁷ Para mais detalhes, ver SPELMAN, Elizabeth V. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views. *Feminist Studies* 8 (1), 111-19, 1982.

imortalidade, deriva de Deus, mas cujo corpo e mortalidade são humanos. A alma viva é, de fato, uma parte do mundo e, acima de tudo, uma parte da natureza. No âmbito da doutrina cristã, o homem genérico existe como um ser que tem experiências, sofrimentos e paixões. Esta é a razão pela qual características morais foram atribuídas a várias desordens fisiológicas e pela qual os castigos e os prêmios à alma de alguém são administrados através de prazeres e punições corporais. Na Idade Média, por exemplo, a lepra era vista como a consequência doentia da luxúria e da cobiça, um significante corporal do pecado.⁸

O que Descartes efetuou não foi, de fato, a separação entre a mente e o corpo (uma separação que já tinha sido antecipada de há muito na filosofia grega desde o tempo de Platão), mas a separação entre a alma e a natureza. Descartes distinguia dois tipos de substâncias: uma substância pensante (*res cogitans*, mente) e uma substância expandida (*res extensa*, corpo) e acreditava que apenas a última podia ser considerada parte da natureza, governada por suas leis físicas e exigências ontológicas. O corpo é uma máquina auto-motora, um artifício mecânico, funcionando de acordo com leis causais e leis da natureza. A mente, a substância pensante, a alma, ou a consciência, não tem lugar no mundo natural. Esta exclusão da alma da natureza, esta retirada da consciência do mundo, é o pré-requisito para a fundação de um conhecimento, ou melhor, de uma ciência dos princípios que governam a natureza, uma ciência que exclui o sujeito e é indiferente às considerações dele. De fato, as influências da subjetividade, desde Descartes até hoje, irão mitigar o estatuto e o valor das formulações científicas. O discurso científico aspira à impessoalidade, que ele toma como equivalente à objetividade. A correlação de nossas idéias com o mundo ou a realidade que elas representam é uma função secundária,

⁸ Isso é detalhado num livro dedicado à análises e explicações medievais sobre a lepra. Ver BROODY, S. N. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca, Cornell University Press, 1974, especialmente o cap. II.

Corpos reconfigurados

independente da existência da consciência, a primeira e indubitável auto-certeza da alma. A realidade só pode ser atingida indiretamente pelo sujeito, através de inferência, dedução ou projeção. Em suma, Descartes teve êxito em vincular a oposição mente/corpo aos fundamentos do próprio conhecimento, um vínculo que coloca a mente numa posição de superioridade hierárquica sobre e acima da natureza, incluindo a natureza do corpo.⁹ Desde então, e até hoje, o sujeito, ou consciência, é separado do mundo do corpo, dos objetos, das qualidades e pode refletir sobre eles.

Dualismo

Descartes instituiu um dualismo que três séculos de pensamento filosófico tem tentado superar ou reconciliar. Dualismo é a suposição de que há duas substâncias distintas, mutuamente exclusivas e mutuamente exaustivas, a mente e o corpo, cada uma das quais habita seu próprio domínio auto-contido. Tomadas em conjunto, as duas tem características incompatíveis. O maior problema enfrentado pelo dualismo e por todas aquelas posições cujo objetivo é superar o dualismo, tem sido explicar as interações dessas duas substâncias aparentemente não miscíveis, já que, a partir da experiência e da vida cotidiana parece haver uma manifesta conexão entre ambas no comportamento ordenado pela vontade e nas reações psíquicas de resposta. Como pode algo que habita o espaço afetar ou ser afetado por algo não-espacial? Como pode a consciência garantir os movimentos do corpo e sua receptividade à demandas e exigências conceituais? Como pode o corpo informar à mente suas necessidades e desejos? Como é possível a comunicação

⁹ Ver *The Meditations*. In: DESCARTES, R. (1931-34). A análise de Erwin Straus é particularmente arguta e relevante; ver STRAUS, E. W. *Aesthesiology and Hallucination*. In: ROLLO MAY, E. Angel e ELLEMBERGER, H. F. (eds.) *Existence: a New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York, Springer, 1962, pp.141-150.

bilateral? O dualismo não apenas coloca problemas filosóficos insolúveis; ele também é responsável, pelo menos indiretamente, pela separação histórica entre as ciências naturais e as ciências humanas, entre a fisiologia e a psicologia, entre a análise quantitativa e a análise qualitativa, e pela primazia da matemática e da física como modelos ideais dos objetivos e aspirações dos saberes de todos os tipos. Em resumo, o dualismo é responsável pelas formas modernas de elevação da consciência (uma versão especificamente moderna da noção de alma, trazida por Descartes) acima da corporalidade.

Claro que esta separação tem seus custos. Desde o tempo de Descartes, não apenas a consciência é colocada fora do mundo, fora de seu corpo, fora da natureza – ela é também removida do contato direto com outras mentes e com uma comunidade sócio-cultural. No limite, tudo de que a consciência pode ter certeza é de sua existência auto-confirmada. A existência de outras mentes deve ser inferida a partir da existência aparente de outros corpos. Se as mentes são privadas, subjetivas, invisíveis, passíveis de conhecimento apenas pela primeira pessoa, não podemos ter nenhuma garantia de que nossas inferências a respeito de outras mentes sejam de fato justificadas. Os outros corpos podem simplesmente ser autômatos complexos, andróides ou até ilusões, sem qualquer interior psíquico, estados afetivos ou consciência. A consciência se torna, de fato, uma ilha em si mesma. Suas relações com outros, com o mundo, e com seu próprio corpo são consequência de julgamentos mediados, inferências, e não mais são compreendidas como diretas e não mediadas.

O dualismo cartesiano criou um fosso intransponível entre mente e matéria, um fosso facilmente recusado, ainda que de maneira problemática, pelo reducionismo. Reduzir a mente ao corpo, tanto quanto o corpo à mente é deixar sua interação não explicada, sem explicação, impossível. O reducionismo nega qualquer interação entre mente e corpo porque focaliza as ações de um dos termos binários em detrimento do outro. Racionalismo

Corpos reconfigurados

e idealismo são o resultado da tentativa de explicar o corpo e a matéria em termos de mente, idéias ou razão; empiricismo e materialismo são o resultado de tentativas de explicar a mente em termos de experiências corporais ou da matéria (atualmente a mente é freqüentemente igualada ao cérebro ou ao sistema nervoso central).¹⁰ Ambas as formas de reducionismo afirmam que um ou outro dos termos binários é “de fato” seu oposto e que pode ser explicado ou traduzido em termos de seu outro.

Não existem apenas boas razões filosóficas para rejeitar o reducionismo como uma solução para o dilema dualista; há também boas razões fisiológicas. Tão logo os termos são definidos de modo mutuamente exclusivo, não há como reconciliá-los, não há maneira de compreender sua influência mútua ou de explicar seu aparente paralelismo. Além disso, tentativas de correlacionar idéias ou processos mentais com funções neurológicas tem até agora fracassado e o próprio projeto parece condenado.¹¹

¹⁰ Ver ARMSTRONG, D.M. *A materialist Theory of Mind*. London, Routledge and Kegan Paul, 1968 ou os trabalhos de CHURCHLAND, Paul. *A neurocomputational Perspective*. Cambridge, MIT Press, 1989 e CHURCHLAND, Patricia. *Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of the Mind-Brain*. Cambridge, MIT Press, 1986, que de maneira engenhosa, ainda que condescendente, descartaram a noção de mente ou interioridade psíquica como “psicologia popular”.

¹¹ Uma série de neurofisiologistas e neuropsicólogos, cujo trabalho será examinado com mais detalhes em outros capítulos deste livro, afirmam que é impossível dar a exata localização dos correlatos neurológicos de fenômenos psíquicos e comportamentais, especialmente porque processos neurológicos podem mudar de lugar como resultado de lesões ou outras formas de danos neurológicos. Ver GOLDSTEIN, Kurt. *Human Nature in the Light of Psychotherapy*. New York, Schocken Books, 1963; *Selected Papers*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971; LURIA, A. R. *The Working Brain: An Introduction to Neuropsychology*. Harmondsworth, Penguin, 1973 e SACKS, Oliver. *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. London, Picador, 1985.

Cartesianismo

Existem pelo menos três linhas de pesquisa sobre o corpo no pensamento contemporâneo que podem ser vistas como herdeiras do cartesianismo. Elas indicam, ainda que de maneira negativa, os tipos de concepções que a teoria feminista deve superar para desafiar seu próprio envolvimento com a história da filosofia.

Na primeira linha de pesquisa, o corpo é visto primariamente como um objeto para as ciências naturais, especialmente para as ciências da vida, biologia e medicina; e, por outro lado, o corpo pode ser tratado pelas ciências humanas e sociais, especialmente a psicologia (quando, por exemplo, a disciplina lida com “emoções”, “sensações”, “experiências” e “atitudes”), a filosofia (quando, por exemplo, ela lida com o estatuto ontológico e epistemológico do corpo e suas implicações) e a etnografia (na qual, por exemplo, a variabilidade cultural do corpo, suas várias transformações sociais, são analisadas). O corpo é compreendido ou em termos de seu funcionamento orgânico e instrumental nas ciências naturais ou é postulado como uma *mera* extensão, *meramente* física, um objeto como qualquer outro nas ciências humanas e sociais. Ambas, de maneiras diferentes, ignoram a especificidade dos corpos em suas pesquisas. A visão mais biológica e medicalizada implica numa continuidade fundamental entre os homens e os animais, de tal modo que os corpos são vistos como possuindo uma forma particularmente complexa de organização fisiológica, mas cuja diferença básica da matéria orgânica é antes de grau do que de espécie. Num certo sentido, esta posição é herdeira do conceito cristão do corpo humano como parte de uma ordem mundana ou natural. Como organismo, o corpo é meramente uma versão mais complexa de outros tipos de conjuntos orgânicos. Ele não pode ser qualitativamente distinguido de outros organismos: sua fisiologia coloca questões gerais semelhantes aquelas colocadas pela

Corpos reconfigurados

fisiologia animal.¹² As sensações, atividades e processos do corpo tornam-se fenômenos das “ordens baixas”, naturais ou animais, parte de uma cadeia interconectada de formas orgânicas (entendida seja em termos cosmológicos, seja em termos ecológicos). As ciências naturais tendem a tratar o corpo como um sistema orgânico de partes interrelacionadas, elas próprias englobadas por uma ordem ecosistêmica mais ampla. As ciências humanas reduzem o corpo a uma continuidade fundamental com a matéria bruta, inorgânica. Apesar de sua diferença aparente, elas compartilham uma recusa comum em reconhecer as complexidades específicas dos corpos orgânicos, o fato de que os corpos constroem, e são por sua vez construídos, por um interior, uma visão psíquica e significativa, uma consciência ou perspectiva.

A segunda linha de pesquisa frequentemente vê o corpo em termos de metáforas que o constroem como um instrumento, uma ferramenta ou uma máquina à disposição da consciência, um receptáculo ocupado por uma subjetividade animada, com vontade própria. Para Locke e a tradição política liberal de modo geral, o corpo é visto como uma posse, propriedade de um sujeito, que, dissociado da carnalidade, toma decisões e faz escolhas sobre como dispor do corpo e de seus poderes (por exemplo, no mercado de trabalho). Alguns modelos, incluindo o de Descartes, constroem o corpo como um autômato automotivo, muito parecido com um relógio, um carro ou um navio (essas são imagens reiteradas, mas de modo nenhum exclusivas), de acordo com o modo dominante da tecnologia. Esta compreensão do corpo não é exclusiva das filosofias patriarcais, mas está subjacente à algumas versões da teoria feminista que vê o patriarcado como o sistema de direito masculino universal à apropriação dos corpos das mulheres (MacKinnon, Dworkin, Daly e Pateman), uma posição que foi fortemente criticada por outras feministas (como Butler e Cornell). Em muitas lutas políticas

¹² De fato, é só com tal suposição que os experimentos médicos que se utilizam de animais em lugar de humanos fazem qualquer sentido.

feministas (por exemplo, aquelas que utilizam o velho slogan “tire suas leis de meu corpo”¹³), que aberta e auto-conscientemente tratam dos corpos femininos e do seu controle pelas mulheres (por exemplo, campanhas em torno de questões tais como assédio e ataque sexual, estupro, controle da fertilidade, etc.), o corpo é tipicamente visto como passivo e reprodutivo, mas amplamente improdutivo, um objeto sobre o qual podem existir disputas entre seus “habitantes” e outros/exploradores. Seja qual for a atuação ou vontade que ele tenha, elas são conseqüência direta de intenções animadas, psíquicas. Sua inércia significa que se pode atuar sobre ele, coagi-lo ou constrangê-lo através de forças externas. (Claro que isto não significa negar que existem formas reais e freqüentes de maus tratos e de tratamento coercitivo dos corpos das mulheres a partir dos ciúmes e da hostilidade mutiladora de alguns homens, mas quer-se, antes, sugerir que contextos nos quais os corpos das mulheres possam ser reconhecidos como ativos, viáveis e autônomos, devem ser previstos, de modo que tais práticas não possam mais ser racionalizadas consistentemente ou reproduzidas conscientemente.) Como instrumento ou ferramenta, ele pede disciplina e treinamento cuidadosos e, como objeto passivo, requer conquista e ocupação. Tal visão também está implícita nos modelos de “condicionamento” e “construção social”, populares em alguns círculos feministas, especialmente na psicologia e na sociologia (Gilligan, Chodorow).

Na terceira linha de pesquisa, o corpo é usualmente considerado como um meio significante, um veículo de expressão, um modo de tornar público e comunicar o que é essencialmente privado (idéias, pensamentos, crenças, sensações, afetos). Como tal, ele é um conduíte de duas mãos: por um lado, ele é um circuito para a transmissão da informação de fora do organismo, recebida através do aparato sensorial; por outro lado, ele é um

¹³ NT: “Get your laws (leis) off my body”, trocadilho com “get your paws (patas/mãos) off my body”.

Corpos reconfigurados

veículo para a expressão de um psiquismo visto como selado e auto contido, incomunicável. É através do corpo que o sujeito pode expressar a interioridade dele ou dela e é através do corpo que ele ou ela podem receber, codificar e traduzir os estímulos do mundo “externo”. A crença na passividade fundamental e na transparência do corpo é também subjacente a esta visão. Já que ele é visto como um meio, um transmissor ou suporte de informação que vem de outro lugar (seja do “profundo” interior incorpóreo do sujeito, seja do mundo “exterior”), a especificidade e concretude do corpo deve ser neutralizada, domada, feita para servir a outros propósitos. Se o sujeito quer obter conhecimento sobre o mundo externo, ter qualquer oportunidade de ser entendido pelos outros, ou ser eficiente no mundo baseado em tal modelo, o corpo deve ser visto como possuindo uma maleabilidade não resistente que distorce minimamente a informação, ou pelos menos a distorce de maneira sistemática e compreensível, de modo que seus efeitos possam ser levados em conta e que a informação possa ser corretamente recuperada. Sua corporalidade deve ser reduzida a uma transparência previsível, conhecida; seu papel constitutivo na formação de pensamentos, sensações, emoções e representações psíquicas deve ser ignorado, assim como deve ser ignorado seu papel como limiar entre o social e o natural.

Essas parecem ser algumas das suposições implícitas, não ditas, em relação ao corpo na história da filosofia moderna e nas concepções do saber de modo mais geral. Se a teoria feminista aceita acriticamente essas suposições comuns, ela participa da desvalorização social do corpo que anda de mãos dadas com a opressão das mulheres.

O monismo de Espinosa

A tradição cartesiana foi mais influente do que qualquer outra tradição no estabelecimento da agenda da reflexão filosófica e na definição do terreno, de maneira negativa ou positiva, para

conceitos posteriores de subjetividade e de conhecimento. No entanto, houve uma série do que poderiam ser chamados filósofos anômalos, tais como Espinosa, Nietzsche e Vico, que questionaram conscientemente os termos nos quais o dualismo cartesiano e todos os seus desenvolvimentos se expressaram. O trabalho de Espinosa representa uma posição altamente influente que rejeita o dualismo cartesiano; ele ofereceu inspiração para alguns outros teóricos que serão examinados aqui.¹⁴

Gatens afirma que o trabalho de Espinosa pode oferecer uma maneira de superar os dualismos que dominam a filosofia tradicional e ao mesmo tempo constituir uma base para a compreensão da diferença (isto é, uma noção de diferença não oposicional), maneira útil, e talvez necessária, para reformular as relações entre homens e mulheres.

Os textos de Espinosa oferecem a possibilidade de resolver algumas das dificuldades correntes na relação polêmica entre a teoria feminista e a teoria dominante. Esta “solução” se preocupa menos com “respostas” à essas dificuldades e mais em oferecer um contexto no qual seja possível colocar problemas em termos teóricos bem “diferentes”.¹⁵

A suposição fundamental de Espinosa é a noção de uma substância absoluta e infinita, singular tanto em espécie quanto em número. Se a substância é infinita e não divisível, ela não pode ser identificada com substâncias ou coisas finitas, ou reduzida à elas. Coisas finitas não são substâncias, são modificações ou efeitos de uma substância, modos ou especificidades da substância. Uma

¹⁴ Para uma avaliação feminista sobre a relevância de Espinosa, ver GATENS, Moira. *Towards a Feminist Philosophy of the Body*. In: CAINE, Barbara, GROSZ, E. A. e LEPERVANCHE, Marie de. (eds.) *Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledge*. Sydney, Allen and Unwin, 1988, especialmente pp.66-70.

¹⁵ Id.ib., p.68.

Corpos reconfigurados

entidade individual (humana ou outra) não é auto-subsistente, mas é uma determinação passageira ou provisória do auto-subsistente. A substância tem potencialmente atributos infinitos para expressar sua natureza. Cada atributo expressa a substância adequadamente já que ela é infinita (a infinidade do espaço, por exemplo, expressa o atributo de extensão), mas cada atributo é também inadequado ou incompleto, já que expressa a substância apenas de uma forma. Extensão e pensamento – corpo e mente – são dois desses atributos. Assim, ao passo que Descartes estabelece duas substâncias irredutivelmente distintas e incompatíveis, para Espinosa esses atributos são meramente aspectos diferentes de uma e a mesma substância, inseparáveis um do outro. A substância infinita – Deus – se expressa tanto na extensão quanto no pensamento e é tanto corpórea quanto mental. A questão da interação não se coloca, já que elas são como os dois lados de uma moeda. O dilema do dualismo cartesiano – como a vontade (que não é extenso) pode mover o corpo (que é extenso) e como o corpo informa a vontade de seus desejos – é deslocado. Um ato de vontade e o movimento do corpo são um único evento aparecendo sob aspectos diferentes; eles são duas expressões de uma e a mesma coisa. Para cada modo de extensão, existe um modo de pensamento. A interrelação, ou complementaridade, entre eles, é baseada no terreno comum do qual ambos são aspectos igualmente dependentes.

Espinosa não só desloca o dualismo postulado por Descartes; ele também libera as noções sobre o corpo dos modelos e metáforas mecanicistas dominantes, com as quais a tradição cartesiana o tinha cercado.¹⁶ De qualquer modo, a metáfora da máquina é apropriada apenas para os corpos dos animais e não das plantas, já que se apóia no modelo de um

¹⁶ Para outros exemplos da análise cartesiana e mecanicista do corpo, ver HOBBS. *Leviatã*; LA METTRIE. *Man a machine* (1988); e DESCARTES. *The Meditations*. Op.cit.

sistema ou estrutura conectada de partes móveis, cuja energia vem de alguma fonte externa de poder (a tensão da mola do relógio, o calor da máquina a vapor, a combustão da gasolina). O metabolismo não é simplesmente o abastecimento eficiente de uma máquina dada, já que ele deve prover a gênese, o crescimento e a contínua substituição de partes das quais a máquina se compõe. Numa perspectiva espinosiana, o metabolismo é o próprio tornar-se da máquina, seu modo de atuar ou de existir, e não simplesmente o ímpeto ou influxo a uma entidade ou composto pré-existente. Em outras palavras, o metabolismo não é simplesmente um sistema de influxos de energia fornecido do exterior do corpo-máquina, mas é um processo contínuo na auto-constituição do organismo. Um teórico sugere a metáfora de uma chama, e não da máquina ou dos dois lados da moeda (metáfora que implica numa homologia estrutural, numa correlação de um para um):

Como numa vela ardendo, a permanência da chama é a permanência, não da substância, mas do processo pelo qual em cada momento o “corpo” com sua “estrutura” de camadas internas e externas é reconstituído com materiais diferentes dos materiais prévios e dos subsequentes, de modo que o organismo vivo existe como uma troca constante do que o constitui e tem sua permanência e identidade na continuidade deste processo.¹⁷

Não tendo nada de individual, a substância não pode oferecer este tipo de identidade: a individualidade do corpo, das coisas, é consequência de suas modalidades específicas, suas determinações concretas, e de suas interações com as determinações de outras coisas. As formas do que é determinado, a continuidade temporal e histórica, e as relações que uma coisa tem com coisas coexistentes, dão à entidade sua identidade. Sua

¹⁷ JONAS, Hans. Spinoza and the Theory of Organism. In: STUART Spicker. (ed.) *Philosophy of the Body*. Chicago, Quadrangle Books, 1970.

Corpos reconfigurados

unidade não é função de suas operações mecânicas enquanto um sistema fechado (isto é, sua integração funcional), mas provém de uma seqüência reiterada de estados numa pluralidade unificada (isto é, tem integridade formal ao invés de substantiva). Como Gatens observa:

A descrição espinosiana do corpo é a de um corpo produtivo e criativo, que não pode ser definitivamente “conhecido”, já que não é idêntico a si mesmo ao longo do tempo. O corpo não tem uma “verdade” ou uma “natureza verdadeira”, já que é um processo e seu significado e suas capacidades vão variar de acordo com seu contexto. Não conhecemos os limites deste corpo ou os poderes que ele é capaz de ter. Esses limites e capacidades só podem ser revelados nas interações continuadas do corpo e de seu ambiente.¹⁸

Espinosa supera o dualismo cartesiano e o problema de outras mentes. Pode-se dizer que seu trabalho oferece as bases para a emergência de um anti-humanismo que floresceu desde os anos sessenta. Já que a alma é a idéia correlata de um corpo que existe, o grau de sofisticação, diferenciação e clareza da idéia é exatamente proporcional ao estado do corpo. Isto implica em que a alma não é um atributo apenas de corpos humanos, mas sim uma expressão da organização de um tipo específico de corpo. A “alma” é atribuída à animais, plantas e mesmo à matéria inorgânica, embora é claro, o tipo de “alma” vai variar conforme o tipo e a complexidade do corpo. Existem tantos tipos e graus de alma e mente quanto existem tipos e graus de matéria. Espinosa traz assim a idéia de uma gradação infinita de “animidade” ou alma, conforme o tipo de organização física do corpo. A mente é a idéia do corpo no grau exato em que o corpo é uma extensão da mente.

¹⁸ GATENS, M. Towards a Feminist Philosophy of the Body. Op.cit., pp.68-69.

Tratando de um tema que vai ecoar na neurofisiologia, como veremos mais adiante, Espinosa afirma que o estado total do corpo num dado momento é uma função do próprio padrão formal e da constituição interna do corpo, por um lado, e, por outro, da influência de fatores “externos”, tais como outros corpos. Não há atributos essenciais, não há natureza “inerente” ao organismo. Deslocando o dualismo mente/corpo, Espinosa atinge também a oposição dominante entre natureza e cultura, entre essência e construção social. Em suma, corpos, individualidades, são tecidos históricos, sociais, culturais, da biologia. O organismo ou entidade luta por afirmar, por maximizar, suas potencialidades, seus poderes, suas possibilidades. O ímpeto não é simplesmente um efeito de sua constituição interna, mas só pode ser realizado, atualizado, em termos das opções concretas que sua situação lhe oferece. Não sendo auto-idêntico, o corpo deve ser visto como uma série de processos de tornar-se, ao invés de como um estado fixo de ser. O corpo é tanto ativo quanto produtivo, embora não seja originário: sua especificidade é uma função de seus graus e modos de organização que, por sua vez, são os resultados ou conseqüências de sua capacidade de ser afetado por outros corpos. Assim, em oposição ao modelo cartesiano, a subjetividade, ou o psiquismo, não é mais certa e incapaz de dúvida do que o corpo: não há nenhum princípio fundador, tal como a imediatez da auto-consciência, para garantir o conhecimento ou para construir o conhecimento na forma de uma ciência.

Como o modelo do corpo de Espinosa é fundamentalmente não mecânico, não dualista e antiessencialista, não é de surpreender que seu trabalho tenha ampla ressonância, não apenas no pensamento francês contemporâneo (o impacto espinosiano na teoria francesa, de Althusser, passando por Foucault, a Deleuze, Derrida e Irigaray é freqüentemente

Corpos reconfigurados

observado, mas raramente explorado¹⁹), mas também nas análises radicais do organismo no trabalho de uma série de neurofisiologistas (que serão discutidas no capítulo 3). No entanto, embora o monismo de Espinosa represente um afastamento significativo em relação ao dualismo cartesiano, ele tem seus próprios problemas e limitações. Neste contexto, vou me deter em apenas dois. Em primeiro lugar, embora Espinosa seja um monista ao invés de um dualista, ele adere a um paralelismo psicofísico que não pode explicar as interações causais ou outras entre a mente e o corpo: “O corpo não pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo a mover-se ou a repousar, nem a nada mais, se é que há algo mais”.²⁰ Dado que ambos devem ser vistos como necessariamente entrelaçados, não se pode por em questão sua interação. Em segundo lugar, Espinosa adere à uma noção do corpo (e, de fato, do sujeito) como total ou holístico, um sistema completo e integrado (ainda que seja um sistema que cresça e se transforme). Os corpos orgânicos são o resultado da composição de totalidades menores que, em conjunto, formam integrações e unificações de nível mais alto, através de vários processos de estratificação, uma complexidade cumulativa na qual o nível mais alto é o beneficiário de todos os membros que lhe são subordinados – uma posição não muito diferente da obsessão contemporânea com a noção de ecossistema como uma unidade de ordem mais alta de vários sub-sistemas, eles próprios compostos de microsistemas, integrados para formar totalidades que são, por sua vez, totalizadas.

Ambas essas suposições me parecem evitar as duas condições necessárias para uma reconfiguração feminista da noção de corpo: que os corpos humanos tem dimensões neurofisiológicas e psicológicas irreduzíveis, cujas relações

¹⁹ Ver NORRIS, Christopher. *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford, Blackwell, 1991.

²⁰ ESPINOSA. *Ética*, III, Prop. 2.

permanecem desconhecidas, e que os corpos humanos tem a maravilhosa capacidade de, ao mesmo tempo em que lutam pela integração e coesão, pela completude orgânica e psíquica, possibilitar e de fato produzir fragmentações, fraturas, deslocamentos, que orientam os corpos e partes do corpo em direção a outros corpos e partes do corpo.

Se o cartesianismo hoje assinala uma locação problemática para a teoria feminista e para as teorias da subjetividade, talvez o tipo de análise não cartesiana iniciada por Espinosa e desenvolvida por Foucault, Deleuze e outros, possa provar-se mais frutífera e mais útil para os objetivos feministas. Este é o caminho que procuro explorar neste livro.

O feminismo e o corpo

O pensamento misógino frequentemente encontrou uma auto-justificativa conveniente para a posição social secundária das mulheres ao contê-las no interior de corpos que são representados, até construídos, como frágeis, imperfeitos, desregrados, não confiáveis, sujeitos a várias intrusões que estão fora do controle consciente. A sexualidade feminina e os poderes de reprodução das mulheres são as características (culturais) definidoras das mulheres e, ao mesmo tempo, essas mesmas funções tornam a mulher vulnerável, necessitando de proteção ou de tratamento especial, conforme foi variadamente prescrito pelo patriarcado. A oposição macho/fêmea tem sido intimamente aliada à oposição mente/corpo. Tipicamente, a feminilidade é representada (explícita ou implicitamente) de uma de duas maneiras nesse cruzamento de pares de oposição: ou a mente é tornada equivalente ao masculino e o corpo equivalente ao feminino (e, assim, de antemão excluindo as mulheres como sujeitos do conhecimento, ou filósofas) ou a cada sexo é atribuída sua própria forma de corporalidade. No entanto, ao invés de conceder às mulheres uma forma de especificidade corporal autônoma e ativa, no melhor dos casos os corpos das mulheres

Corpos reconfigurados

são julgados em termos de uma “desigualdade natural”, como se houvesse um padrão ou medida para o valor dos corpos, independentemente do sexo. Em outras palavras, a especificidade corporal das mulheres é usada para explicar e justificar as posições sociais e as capacidades cognitivas diferentes (leia-se: desiguais) dos dois sexos. Por implicação, os corpos das mulheres são presumidamente incapazes das realizações masculinas, sendo mais fracos, mais expostos à irregularidades (hormonais), intrusões e imprevistos.

Em outras palavras, a opressão patriarcal justifica-se a si mesma, pelo menos em parte, vinculando as mulheres muito mais intimamente aos corpos do que os homens e, através dessa identificação, restringindo os papéis sociais e econômicos das mulheres a termos (pseudo) biológicos. Apoiando-se no essencialismo, no naturalismo e no biologismo²¹, o pensamento misógino confina as mulheres às exigências biológicas da reprodução na suposição de que, dadas certas transformações biológicas, fisiológicas e endocrinológicas específicas, as mulheres são, de algum modo, *mais* biológicas, *mais* corporais e *mais* naturais do que os homens. A codificação da feminilidade como corporalidade, de fato, deixa os homens livres para habitar o que eles (falsamente) acreditam ser uma ordem puramente conceitual e, ao mesmo tempo, permite-lhes satisfazer sua (às vezes recusada) necessidade de contato corporal através de seu acesso aos corpos e aos serviços das mulheres.

²¹ O essencialismo é melhor entendido como a postulação de uma essência fixa, que não muda histórica ou culturalmente. Frequentemente o essencialismo recorre ao naturalismo ou ao biologismo, mas também pode apelar plausivelmente para fatores culturais ou teológicos. Biologismo é a postulação de uma universalidade biológica, utilizada para explicar características culturais e de comportamento; naturalismo, que pode ou não recorrer ao biologismo (mas frequentemente recorre), invoca algum tipo de natureza – dada por Deus, cultural ou biológica – para justificar suas afirmativas universalizantes. Para maiores diferenças entre esses termos frequentemente deixados de lado, ver GROSZ, E. A Note on Essentialism and Difference. In: GUNEW, Sneja. (ed.) *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. London, Routledge, 1990.

Onde os patriarcas utilizaram-se de uma noção fixa do corpo para conter as mulheres, é compreensível que as feministas resistissem a tais concepções e tentassem definir a si mesmas em termos não corporais ou extra-corporais, buscando igualdade em bases intelectuais e conceituais, ou em termos de um universalismo ou humanismo abstratos. A hostilidade do pensamento misógino em relação às mulheres e à feminilidade foi comumente racionalizada através da depreciação e derrisão dos corpos das mulheres. Isto explica, em larga medida, a suspeição, ou hostilidade, de início, do feminismo na re-exploração ou re-exame de noções da corporalidade feminina, resgatando e representando os corpos de mulheres das perspectivas e dos interesses relevantes para as próprias mulheres.²² Em re-avaliações recentes sobre a corporalidade, as feministas encontraram aliados

²² Estão envolvidas com esse projeto feminista de amplo espectro, entre outras, CADDICK, Alison. *Feminism and the Body*. *Arena* 74, 1986; ROTHFIELD, Philpa. *Subjectivity and the Language of the Body*. *Arena* 75, 1986; e Habeus Corpus: *Discourse and the Body*. *Writings on Dance* 3, 1988; BORDO, Susan. *Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture*. In: DIAMOND, Irene e QUINBY, Lee. (eds.) *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston, Northeastern University Press, 1988; *The Body and Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault*. In: JAGGAR, Allison M. e BORDO, S. (eds.) *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1989 e *Reading the Slender Body*. In: JACOBUS, Mary *et alii* (eds.) *Women, Science and the Body-Politic: Discourses and Representations*. New York, Methuen, 1989; BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990; GATENS, Moira. *Towards a Feminist Philosophy of the Body*. Op. cit.; *A critique of the Sex/Gender Distinction*. In: GUNEW, Sneja. (ed.) *A Reader in Feminist Knowledge*. London, Routledge, 1990 e *Corporeal Representations in/and the Body politic*. In: DIPROSE, Rosalyn e FERRELL, Robin. (eds.) *Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*. Sydney, Allen and Unwin, 1991; FUSS, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York, Routledge, 1989; KIRBY, Vicki. *On the Cutting Edge: Feminism and Clitoridectomy*. *Australian Feminist Studies* 5, 1987; *Corporeographies*. *Inscriptions: Journal for the Critique of Colonial Discourse* 5, 1989 e *Habeas Corpus*. *After Image* 17 (3), 1989; e PROBYN, Elspeth. *Bodies and Anti-Bodies: Feminism and the Postmodern*. *Cultural Studies* 1 (3), 1987.

Corpos reconfigurados

inesperados nos textos de uma série daqueles filósofos anômalos, que propuseram contextos alternativos ou críticos a partir dos quais formular uma compreensão da especificidade sexual (e racial) de corpos e subjetividades.

As feministas apresentaram um amplo leque de atitudes e reações às concepções do corpo e à tentativas de colocá-lo no centro da ação política e da produção teórica. Pode valer a pena oferecer uma breve visão de uma série de posições abstratas ou possíveis no interior da teoria feminista para mostrar o potencial existente para a reconsideração e re-teorização do corpo fora do contexto das categorias e conceitos patriarcais e racistas. Essas posições não são definitivas nem rígidas; certamente há uma série de teóricas que cabem em mais de uma categoria ou que não são adequadamente descritas por nenhuma categoria. Creio, no entanto, que essas categorias tornam claro tanto um desenvolvimento histórico como uma série de visões diferentes, talvez até opostas, do corpo.

Feminismo igualitário

A primeira categoria inclui figuras tão diversas como Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft, e outras feministas liberais, conservadoras e humanistas, até as ecofeministas. Aqui, as especificidades do corpo feminino, sua natureza particular e seus ciclos corporais – menstruação, gravidez, maternidade, lactação, etc. – são, de um lado, vistas como uma limitação ao acesso das mulheres a direitos e privilégios que a cultura patriarcal concede aos homens e, por outro, em termos mais positivos e não críticos, comuns a algumas feministas epistemólogas e ecofeministas, o corpo é visto como um meio único de acesso ao conhecimento e a modos de vida. Na visão negativa, os corpos das mulheres são vistos como uma limitação inerente da capacidade das mulheres para a igualdade; do lado positivo, os corpos e as experiências das mulheres são vistos como dotando as mulheres de uma percepção especial, algo que falta

aos homens. Ambos os lados parecem ter aceito as suposições patriarcais e misóginas a respeito do corpo feminino como algo mais natural, menos isolado, mais envolvido e diretamente relacionado aos seus “objetos” do que os corpos masculinos.

Como consequência, na visão negativa, as feministas procuraram avançar além dos constrangimentos do corpo. O corpo feminino limita a capacidade das mulheres para igualdade e transcendência; é um impedimento a ser superado, um obstáculo a ser vencido se se deseja obter igualdade. Muitas feministas nesta categoria vêem um conflito entre o papel de mãe e o de política ou cidadã.²³ Se a mulher adota o papel de mãe, seu acesso à esfera pública, social, torna-se difícil, se não impossível, e a equidade dos papéis dos dois sexos perde o sentido. No melhor dos casos, a equidade das relações entre os sexos só é possível na esfera pública. A esfera privada permanece sexualmente polarizada já que os papéis sexuais, especialmente papéis reprodutivos, permanecem binariamente diferenciados. Beauvoir e Firestone apostam no desenvolvimento de novas tecnologias reprodutivas para a eliminação dos efeitos da biologia específica das mulheres em seus papéis como seres sociais, econômicos, culturais e sexuais. Tal posição permanece ambígua e paradoxalmente vinculada aos programas de fertilização *in-vitro* tão firmemente defendidos por algumas feministas (e tão firmemente criticados por outras, por exemplo, Rowland), já que ela percebe o imperativo reprodutivo como uma característica principal, ou definidora, da feminilidade como a concebemos, e, ao mesmo tempo, por definir o corpo feminino como inadequado, necessitando de suplementação (agora, cirúrgica).

A diferença entre ambas reside no fato de que para tais feministas da igualdade, a maternidade é o que deve ser

²³ Incidentalmente, isto é muito parecido com a primeira categoria sugerida por Kristeva em sua descrição de três gerações de feministas em seu texto *Women's time* (In: MOI, Toril. (ed.) *The Kristeva Reader*. Oxford, Blackwell, 1986): coincide com sua primeira geração, onde ela está claramente se referindo a Simone de Beauvoir.

Corpos reconfigurados

superado, enquanto que para as que advogam os programas *in-vitro*, a maternidade é o objetivo, ou o objetivo mais importante, da feminilidade. São os lados positivo e negativo da capacidade geradora das mulheres.²⁴

As integrantes desta primeira categoria, igualitária, compartilham várias crenças: uma visão do corpo como biologicamente determinado e fundamentalmente alheio ao aprimoramento cultural e intelectual; uma distinção entre uma mente sexualmente neutra e um corpo sexualmente determinado (e limitado). (No entanto, é significativo que a masculinidade do corpo masculino nunca seja vista como um limite à transcendência do homem; no melhor dos casos, a humanidade de seu corpo – sua facticidade e mortalidade – são características abstratas e universais que podem restringir o potencial do homem para a transcendência²⁵.) Uma idéia de que a opressão das mulheres (em concordância com os patriarcas) é consequência de elas serem contidas por um corpo inadequado, isto é, feminino ou potencialmente maternal (não é simplesmente o contexto social e histórico do corpo, os limites sociais impostos a um corpo que de outro modo seria autônomo, mas a fragilidade ou vulnerabilidade

²⁴ Os anoréxicos parecem levar ao extremo o desdém igualitário pela corporalidade feminina, em sua tentativa de pensar o sujeito como pura transcendência, uma pura vontade livre das necessidades e limitações corporais. Eles exibem uma espécie de megalomania que confunde desejo e realidade, a fantasia do sujeito auto-construído e completamente auto-controlado, o sujeito que não precisa de nada nem de ninguém.

²⁵ Mesmo no caso da opressão racista, é a cor ou a história étnica dos homens, e não sua masculinidade, o que os mantém na imanência. Neste sentido, parece-me que as afirmações de Elizabeth V. Spelman (*Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston, Beacon Press, 1988), de que as especificidades de opressão de classe e de raça estão internamente vinculadas à opressão sexual (observação com a qual concordo), não obstante, não atingem seu objetivo: a questão é que os homens enquanto homens não são oprimidos; quando os homens são oprimidos, e é claro que muitos deles – possivelmente a maioria dos homens – são oprimidos, não é como homens que eles o são, mas como “*colored*”, ou como parte de uma classe, ou em termos de preferências sexuais ou de filiações religiosas.

reais do corpo feminino que coloca o problema da subordinação social da mulher); e uma visão de que a opressão das mulheres é, pelo menos em certo sentido, justificada biologicamente, já que as mulheres *são* menos aptas social, política e intelectualmente de participar como iguais aos homens quando tem crianças ou cuidam delas. Assim, a biologia ela própria requer modificação e transformação.

Construcionismo social

A segunda categoria provavelmente inclui a maioria das teóricas feministas contemporâneas: Julia Kristeva, Michèlle Barrett, Nancy Chodorow, as feministas marxistas, as feministas psicanalistas, e todas aquelas envolvidas com a noção de construção social da subjetividade. Este grupo tem uma atitude muito mais positiva do que o primeiro em relação ao corpo, ao vê-lo não tanto como um obstáculo a ser vencido, mas como um objeto biológico, como uma política de representação e funcionamento, marcando socialmente o masculino e o feminino como distintos. Ao invés de ser codificada por uma oposição natureza/cultura, como para as feministas igualitárias, a oposição mente/corpo é agora codificada pela distinção entre a biologia e a psicologia e pela oposição entre os domínios da produção/reprodução (corpo) e da ideologia (mente). Esta codificação não está diretamente relacionada com a oposição macho/fêmea já que tanto homens quanto mulheres participam nos domínios materiais e ideológicos; mas no *interior* de cada um desses domínios, as posições de homens e mulheres são distintas. No domínio material da produção, por exemplo, os homens funcionam no interior do modo de produção enquanto que as mulheres, mesmo que funcionem na produção, são, como mulheres, largamente alocadas ao modo de reprodução; e no interior do domínio ideológico, as mulheres são produzidas como passivas e femininas e os homens como ativos e masculinos.

Corpos reconfigurados

Como as feministas igualitárias, as teóricas do construcionismo social compartilham várias lealdades, incluindo-se aí uma idéia biologicamente determinada, fixa e a-histórica do corpo e a manutenção do dualismo mente/corpo (ainda que a mente não possa existir sem o corpo, a mente é vista como um objeto social, cultural e histórico, um produto da ideologia, ao passo que o corpo permanece naturalista, pré-cultural; os corpos oferecem a base, a matéria-prima para a inculcação da ideologia e sua interpelação por ela, mas são meramente meios de comunicação, mais do que o objeto ou o foco da produção/reprodução ideológica). As lutas políticas são assim direcionadas para a neutralização do corpo sexualmente específico. Esta neutralização não é tanto o resultado da intervenção de forças médico-tecnológicas, mas consequência de um programa de equalização através da reorganização social da educação e socialização das crianças, como Chodorow torna explícito. Assim, ao passo que os corpos masculinos e femininos permanecem intocados por tais programas e irrelevantes para eles, os traços associados de gênero, de masculinidade e feminilidade, seriam, idealmente, transformados e igualados através de uma transformação na ideologia.

Contrastando com a posição igualitária, o construcionismo mantém uma série de posturas distintas, inclusive a crença de que não é a biologia em si, mas as maneiras pelas quais o sistema social organiza e atribui significado à biologia é que é opressor para as mulheres. A distinção entre o corpo biológico “real” e o corpo como um objeto de representação é uma suposição fundamental. Assim, não se trata de suplementar o corpo ou as funções biológicas; a tarefa é atribuir-lhes significados e valores diferentes. De modo análogo, supõe-se um modelo base/superestrutura no qual a biologia oferece uma base “natural”, auto contida, e a ideologia oferece um “segundo andar” parasitário e dependente, que pode ser acrescentado – ou não – deixando a base mais ou menos como está. Para as construcionistas, a oposição sexo/gênero, que é uma recolocação da distinção entre o

corpo, ou o que é biológico e natural, e a mente, ou o que é social e ideológico, ainda se mantêm. Supondo que a biologia ou o sexo são uma categoria fixa, as feministas tenderam a centrar-se nas transformações no nível do gênero. Seu projeto foi o de minimizar as diferenças biológicas e de atribuir-lhes significados e valores culturais diferentes. Permanece também a possibilidade da equalização das relações entre os dois sexos apenas se o funcionamento psicológico de cada um – gênero – puder ser compreendido e transformado. Equalização não requer transformação ou suplementação do corpo. O corpo em si, na versão mais forte desta posição, é irrelevante para a transformação política, e, na versão mais fraca, é apenas um veículo para a mudança psicológica, um instrumento para um efeito mais “profundo”. O que precisa ser transformado são atitudes, crenças e valores e não o próprio corpo.

Diferença sexual

Contrastando tanto com o igualitarismo quanto com o construcionismo social, pode-se perceber um terceiro grupo. Ele é integrado por Luce Irigaray, Hélène Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor, Monique Wittig e muitas outras. Para elas, o corpo é crucial para a compreensão da existência psíquica e social da mulher, mas não é mais visto como um objeto a-histórico, biologicamente dado, não cultural. Elas estão preocupadas com o *corpo vivido*, o corpo representado e utilizado de formas específicas em culturas específicas. Para elas, o corpo não é nem bruto, nem passivo, mas está entrelaçado a sistemas de significado, significação e representação e é constitutivo deles. Por um lado, é um corpo significante e significado; por outro é um objeto de sistemas de coerção social, inscrição legal e trocas sexuais e econômicas. Este grupo diversificado tende a suspeitar da distinção sexo/gênero e a se interessar menos pela questão da construção cultural da

Corpos reconfigurados

subjetividade do que pelos materiais com os quais tal construção é feita.²⁶

Este grupo compartilha várias características que o distingue claramente de seus predecessores intelectuais. Existe uma recusa, ou transgressão, do dualismo mente/corpo, que pode ser substituído pelo monismo ou por uma relação mais difícil, ainda que não contraditória, entre os termos binários, ou até uma confrontação direta dos termos polarizados. Não está claro que o holismo implícito em posições monistas realmente resolva a questão das relações entre a mente e o corpo. Por exemplo, a busca de ressonâncias e paralelismos entre a mente e o corpo (como os dualistas costumam fazer), pode ser menos interessante do que colocar a questão de suas dissonâncias, casos de colapso, fracasso ou desintegração (o que será explorado num capítulo deste livro). O corpo é visto como um objeto político, social e cultural por excelência e não o produto de uma natureza crua, passiva, que é civilizada, superada, polida pela cultura. O corpo é um tecido cultural e produção da natureza. Este grupo compartilha da adesão à idéia da diferença fundamental, irreduzível, entre os sexos (o que não leva ao essencialismo, já que há um profundo reconhecimento e mesmo valorização das diferenças entre membros do mesmo sexo, ao invés de uma aceitação a-crítica de essências ou categorias universais). Sejam quais forem as diferenças raciais e de classe que dividam as mulheres²⁷, as diferenças sexuais exigem reconhecimento e representação sociais, e são diferenças que nenhum tipo de inovação tecnológica ou equanimidade ideológica pode

²⁶ A oposição entre essencialismo e construcionismo me parece falsa: o construcionismo apóia-se inerentemente no essencialismo, porque precisa tornar explícito quais são as matérias-primas de seus processos de construção - e eles não podem ser construídos a não ser na suposição de um regresso infinito. Os blocos de construção, ou matérias-primas, devem em alguns casos ser essencialistas. Em suma, o construcionismo de fato implica em essencialismo e nele se apóia.

²⁷ Ver SPELMAN, Elizabeth V. *Woman as Body...* Op. cit.

desqualificar ou superar. Essas diferenças podem ser e podem não ser biológicas ou universais. Mas, sejam biológicas ou culturais, elas não podem ser erradicadas. Elas requerem marcas e inscrições culturais. Há um esgotamento da distinção sexo/gênero. E, de qualquer modo, não está claro como se pode eliminar os efeitos do gênero (social) para avaliar a contribuição do sexo (biológico). O corpo não pode ser visto como uma tela neutra, uma *tabula rasa* biológica na qual masculino e feminina possam ser projetados de modo indiferenciado. Ao invés de perceber o sexo como uma categoria essencialista e gênero como uma categoria construcionista, essas teóricas estão preocupadas em minar a dicotomia. O conceito de corpo social é uma das estratégias principais em relação a este objetivo. Enquanto sexualmente específico, o corpo codifica os significados projetados nele de modos sexualmente determinados.²⁸ Assim, essas feministas não estão evocando um corpo puro, pré-cultural, pré-social ou pré-linguístico, mas um corpo como objeto social e discursivo, um corpo vinculado à ordem do desejo, do significado e do poder.

Isto pode ajudar a explicar o enorme investimento nas definições do corpo feminino nas disputas entre patriarcas e feministas: o que está em jogo é a atividade e a atuação, a mobilidade e o espaço social, concedidos às mulheres. Longe de ser um termo inerte, passivo, não cultural e a-histórico, o corpo pode ser visto como o termo crucial, o lugar de contestação, numa série de lutas econômicas, políticas, sexuais e intelectuais.

²⁸ Ver Gatens (A critique of the Sex/Gender Distinction. Op.Cit.) e o debate que se seguiu ao seu trabalho, inclusive PLUMWOOD, Val. Do we Need a Sex/Gender Distinction? *Radical Philosophy* 51, 1989; e a resposta dela em *Radical Philosophy* 52 (1990). Ver também GATENS, M. Women and Her Double(s): Sex, Gender and Ethics. *Australian feminist Studies* 10, 1989; THOMPSON, Denise. The "Sex/Gender" Distinction: A Reconsideration. *Australian Feminist Studies* 10, 1989; LLOYD, Genevieve. Woman as Other: Sex, Gender and Subjectivity. *Australian Feminist Studies* 10, 1989 e EDWARDS, Anne. The Sex/Gender Distinction: Has it Outlived its Usefulness? *Australian feminist Studies* 10, 1989.

Corpos reconfigurados

Vestígios do corpo

Se as mulheres pretendem desenvolver maneiras autônomas de auto-compreensão e posições a partir das quais contestar o conhecimento e os paradigmas masculinos, a natureza específica e a integração (ou, quem sabe, falta de) entre o corpo feminino e a subjetividade feminina, e suas semelhanças e diferenças dos corpos e das identidades masculinas, devem ser articuladas. A especificidade dos corpos deve ser entendida mais em sua concretude histórica do que na sua concretude simplesmente biológica. De fato, não há corpo enquanto tal: existem apenas *corpos* – masculinos, femininos, negros, pardos, brancos, grandes ou pequenos – e a gradação entre eles. Os corpos não podem ser representados ou compreendidos como entidades em si mesmos ou simplesmente num *continuum* linear com seus extremos polares ocupados por corpos masculinos ou femininos (com as várias gradações de indivíduos “intersexuados” no meio), mas como um campo, um *continuum* bi-dimensional no qual a raça (e possivelmente até a classe, a casta ou a religião) formam especificações corporais.

Existem sempre apenas tipos específicos de corpos, concretos nas suas determinações, com um sexo, uma raça e uma fisionomia particulares. Quando um corpo (no Ocidente, o corpo masculino branco, jovem, saudável) assume a função de modelo ou ideal – o corpo humano – para todos os outros tipos de corpo, sua dominação deve ser solapada através da afirmação desafiadora de uma multiplicidade, um campo de diferenças, de outros tipos de corpos e subjetividades. Uma série de tipos ideais de corpos deve ser postulada para assegurar a produção, projeção, imagens ideais e tipos corporais em disputa, aos quais cada indivíduo, à maneira dele ou dela, possam aspirar. Apenas quando a relação entre a mente e o corpo for adequadamente repensada, poderemos compreender as contribuições do corpo para a produção de sistemas de conhecimento, regimes de representação, produção cultural e troca sócio-econômica. Se a

mente está necessariamente vinculada ao corpo, talvez até sendo parte dele, e se os corpos eles próprios são sempre sexualmente (e racialmente) distintos, incapazes de serem incorporados num modelo universal singular, então as próprias formas assumidas pela subjetividade não são generalizáveis. Os corpos são sempre irreduzivelmente sexualmente específicos, necessariamente entrelaçados a particularidades raciais, culturais e de classe. Este entrelaçamento, no entanto, não pode ocorrer via interseção (o modelo tipo grelha suposto pela análise estruturalista, no qual os eixos de classe, raça e sexo são concebidos como estruturas autônomas, a necessitar de conexões externas com outras estruturas), mas sim pela via da constituição mútua. Além disso, se a subjetividade não pode ser moldada de acordo com os ideais universalistas do humanismo, se não há conceito do “humano” que inclua todos os sujeitos sem violência, perda ou resíduo, então toda a vida cultural, incluindo a formação e avaliação dos próprios saberes, deve ser questionada tendo em vista a especificidade sexual (e cultural) de suas posições. Os saberes, como todas as outras formas de produção social, são pelo menos parcialmente efeitos do posicionamento sexualizado de seus produtores e usuários; os saberes devem eles próprios serem reconhecidos como sexualmente determinados, limitados e finitos.

Se as feministas pretendem ressuscitar um conceito do corpo para seus próprios fins, ele deve ser desvinculado das apropriações biológicas e pseudo-naturalistas a que foi historicamente submetido. O corpo deve ser compreendido por via de uma série de discursos disparatados e não simplesmente restrito aos modos de explicação naturalistas e científicos. Há outras maneiras pelas quais as diferenças corporais sexualmente específicas podem ser compreendidas, diferentes daquelas desenvolvidas em contextos de representação mais convencionais e científicos. Dado o investimento em restringir ou conter os estudos do corpo no âmbito das ciências da vida e das ciências biológicas e de desqualificar todos os traços de corporalidade que apareçam alhures (isto é, nas atividades epistêmicas, artísticas,

Corpos reconfigurados

sociais e culturais – o restante da vida fora da esfera da simples biologia), desenvolver análises alternativas do corpo pode causar comoção na estrutura dos saberes existentes, sem mencionar as que pode causar nas relações de poder que ordenam as interações entre os dois sexos. Se o corpo funciona como a condição reprimida ou recusada de todos os saberes (incluindo a biologia), oferecer novas bases para repensar o corpo pode dividir as suposições não articuladas desses saberes. Outras formas de conhecimento, outros modos de saber que não os que atualmente prevalecem, terão de ser criados. O que significa, entre outras coisas, não apenas a contestação da dominação do corpo em termos biológicos, mas também a contestação dos termos da própria biologia, em repensar a biologia, de modo que ela seja capaz de ver o corpo em outros termos que os que desenvolveu até agora.

Por exemplo, desenvolver uma filosofia que recuse privilegiar a mente em detrimento do corpo, como Nietzsche observou, mudaria completamente o caráter do empreendimento filosófico; presumivelmente o mesmo seria verdade em relação a todos os saberes, uma vez que o corpo é a condição recusada de todos eles. Se, como afirmaram as feministas, “nossa política começa com nossas sensações”, e se a própria categoria de experiência ou sensação é problematizada através do reconhecimento de sua produção ideológica – isto é, se a experiência não é um modo cru de acesso à alguma verdade - o corpo oferece então um ponto de mediação entre o que é percebido como puramente interno e acessível apenas ao sujeito e o que é externo e publicamente observável, um ponto a partir do qual repensar a oposição entre o dentro e o fora, o privado e o público, o eu e o outro, e todos os outros pares binários associados à oposição mente/corpo. Por último, se levamos a sério o des-centramento anti-essencialista da identidade e se, correlativamente, aderimos a uma idéia anti-humanista de “produção ou construção da subjetividade”, a menos que a “matéria-prima” do processo de construção do sujeito possa ser

explicada e problematizada como material bruto ou pré-inscrito, a analogia entre a produção de sujeitos e a produção de mercadorias - tão crucial para a noção marxista de ideologia - cai por terra. Já que o corpo como “matéria-prima” moldável é a única visão dele que dá a este modelo qualquer plausibilidade. Incidentalmente, isto não quer dizer que o corpo seja, em qualquer sentido, natural, ou bruto, isto é, não-social ou pré-social. Nem, pelo contrário, o corpo pode ser visto como um efeito *puramente* social, cultural e significativo, desprovido de sua própria materialidade pesada. A própria interação e envolvimento do natural com o cultural, a produção do natural nos termos (específicos) do cultural, o cultural como pré-condição (invertida) do natural - em suma, a oposição binária entre o cultural e o natural - requer uma cuidadosa reconsideração. Tampouco é adequada a simples e inteira dispensa da categoria de natureza, a sua completa retranscrição, sem resíduo, no cultural: este é o gesto monista, ou logocêntrico, por excelência. Mas o entrelaçamento do natural com o social ou cultural precisa de mais pesquisa - a fresta na natureza que permite filtrar ou produzir cultura deve prover algo como uma condição natural para a produção cultural; mas, por sua vez, o cultural também deve ser visto em suas limitações, como uma espécie de insuficiência que requer complementação natural. A cultura ela mesma só pode ter significado e valor em termos de seu próprio outro (ou outros): quando seus outros são obliterados - como tende a ocorrer no âmbito da problemática do construcionismo social - a cultura, de fato, assume todas as características imutáveis, fixas, atribuídas à ordem natural. A natureza não deve ser entendida como uma origem ou como um molde invariável, mas como materialidade em seu sentido mais geral, como destinação (com todas as impossibilidades que, desde Derrida, este termo implica). Sua relação não é dialética (caso em que há a possibilidade de suplementação dos termos binários), nem uma relação de identidade, mas é marcada pelo intervalo, pela pura diferença.

Corpos reconfigurados

Como, então, deve se desenvolver uma análise diferente do corpo? Através de que técnicas e suposições é possível uma compreensão não dicotômica do corpo? Sem explicitar as análises mais concretas que se seguem, pode-se pelo menos apontar mais explicitamente o que deve ser superado, negociado, de modo a criar uma análise alternativa, mais positiva, do corpo. O que, idealmente, seria evitado por uma filosofia feminista do corpo, e o que ela deve levar em conta? Que critérios e objetivos devem orientar uma abordagem teórica feminista dos conceitos sobre o corpo?

Em primeiro lugar, ela deve evitar o impasse colocado pelas análises dicotômicas da pessoa que dividem o sujeito nas categorias mutuamente exclusivas de mente e corpo. Embora no âmbito de nossa herança intelectual não haja nenhuma linguagem na qual descrever tais conceitos, nenhuma terminologia que não sucumba à versões desta polarização, é necessário avançar algum tipo de entendimento de uma *subjetividade corporificada*, de uma *corporalidade psíquica*. Precisamos de uma análise que recuse o reducionismo, resista ao dualismo e mantenha suspeição do holismo e da unidade implícita no monismo – isto é, de uma noção de corporalidade que não só evite o dualismo, como a própria problemática do dualismo que lhe apresenta alternativas e permite criticá-lo. Os limites estreitos que nossa cultura impôs às maneiras de pensar a nossa materialidade implicam em que concepções inteiramente novas de corporalidade – talvez concepções que utilizem os indícios e sugestões de outros, mas que avancem além do contexto geral e do horizonte comandado pelo dualismo – precisam ser desenvolvidas, noções que vejam a materialidade humana como continuidade da matéria orgânica e inorgânica, mas também diferente de outras formas de matéria, que vejam a materialidade animada e a materialidade da linguagem numa interação, que tornem possível um materialismo além do fisicalismo (isto é, a crença de que a realidade pode ser explicada em termos de leis, princípios e termos da física), um

materialismo que questione o fiscalismo, que reoriente a própria física.

Em segundo lugar, a corporalidade não deve mais ser associada à apenas um sexo (ou raça), o qual passa a carregar o fardo da corporalidade do outro por isso. As mulheres não podem mais ter a função de ser o corpo para os homens, enquanto os homens são deixados livres para escalar as alturas da reflexão teórica e da produção cultural. Negros, escravos, imigrantes, povos nativos não podem mais funcionar como o corpo de trabalho para os “cidadãos” brancos, deixando-os livres para criar valores, a moral, o conhecimento. Existem (pelo menos) dois tipos de corpos. O sexo não é apenas uma variação contingente, isolada ou menor de uma humanidade subjacente. Ele não é trivial para o estatuto social e político de cada um do mesmo modo que se possa pensar que o é a cor dos olhos: ele é a íntegra do estatuto e da posição social do sujeito. Ele tem uma influência pervasiva sobre o sujeito e efeitos para ele. O sexo de alguém não pode ser simplesmente reduzido às características sexuais primárias e secundárias, ou contido por elas, porque o sexo de alguém faz diferença em *todas* as funções – biológicas, sociais, culturais – se não em sua operação, certamente em sua significação.

Em terceiro lugar, deve-se recusar modelos singulares, modelos baseados num tipo de corpo como a norma pela qual todos os outros são julgados. Não há um modo que seja capaz de representar o “humano” em toda sua riqueza e variabilidade. Deve ser criado um campo plural, múltiplo, de “tipos” de corpos possíveis – jovens e velhos, negros e brancos, macho e fêmea, animal e humano, animado e inanimado – nenhum dos quais funcione como delegado ou representativo dos outros, e que, sendo reconhecidos em sua especificidade, não possam assumir o papel coercitivo de norma ou ideal singular para todos os outros. Tais modelos plurais devem ser usados não apenas para definir as normas e os ideais da saúde e da boa forma, mas também da

Corpos reconfigurados

beleza e do desejo.²⁹ Mas, ao sugerir um campo de tipos de corpo, não quero dizer que haja um único campo homogêneo no qual todas as formas de tipos de corpo possam, sem qualquer violência ou transcrição, ser colocadas, de modo a que, agora, eles possam ser avaliados de forma justa e igualitária. Isso não seria nada mais do que o paradigma liberal, que não reconhece os critérios e os interesses pelos quais o campo é definido. Um campo pode ser um espaço descontínuo, não homogêneo, não singular, um espaço que admite a diferença, a incomensurabilidade, intervalos ou lacunas entre tipos; em suma, um campo estabelecido e regulado de acordo com as várias perspectivas e interesses.

Em quarto lugar, assim como o dualismo deve ser evitado, deve sê-lo também, quando possível (o que nem sempre é o caso – está-se implicado no dualismo mesmo quando se foge dele), análises biologizantes ou essencialistas do corpo. O corpo deve ser visto como um lugar de inscrições, produções ou constituições sociais, políticas, culturais e geográficas. O corpo não se opõe à cultura, um atavismo resistente de um passado natural; é ele próprio um produto cultural, o produto cultural. A própria questão do estatuto ontológico da biologia, da receptividade dos processos orgânicos à intervenção, transformação ou mesmo produção, cultural, deve ser explorada. Especificamente, isto implica na difícil tarefa de produzir ou explorar uma série de metáforas possíveis, diferentes das metáforas mecanicistas que tem dominado a história da filosofia, metáforas que postulem ou tornem reconhecíveis relações entre o biológico e o social diferentes daquelas representadas pelo modelo da máquina, da base/superestrutura, do edifício e pelo modelo da oposição binária. Todas essas metáforas supunham um certo domínio do objeto – o corpo, corpos – e exterioridade a ele que, afirmo, não é

²⁹ A despeito do culto popularizado e estetizado da saúde, não há razão para supor que o corpo que está em melhor forma ou o que faz mais exercícios é também o mais belo. Sobre a construção do corpo “saudável”, ver MATTHEWS, Jill. Building the Body Beautiful: The Femininity of Modernity. *Australian Feminist Studies* 5, 1987.

possível. O que é preciso são metáforas e modelos que impliquem o sujeito e o objeto, que tornem o domínio e a exterioridade indesejáveis.

Em quinto lugar, sejam quais forem os modelos desenvolvidos, eles devem demonstrar algum tipo de articulação interna ou constitutiva, ou mesmo de desarticulação, entre o biológico e o psicológico, entre o interior e o exterior do corpo, ao mesmo tempo que evitar um reducionismo da mente ao cérebro. Qualquer modelo adequado deve incluir uma representação psíquica do corpo vivido do sujeito, tanto quanto da relação entre gestos, posturas e movimento do corpo na constituição dos processos de representações psíquicas. Tanto a dimensão psíquica quanto a social devem encontrar lugar numa reconceitualização do corpo, não uma em oposição à outra, mas como necessariamente interativas.

Em sexto lugar, ao invés de participar de um par binário – isto é, aderir a um ou outro lado – pode-se mais facilmente problematizar tais pares observando o corpo como um conceito limiar ou fronteiro que oscila perigosa e indecidivelmente no eixo dos pares binários. Ao mesmo tempo que é ambos, o corpo não é nem privado, nem público, nem eu ou outro, nem natural ou cultural, nem psíquico ou social, nem instintivo ou ensinado, nem geneticamente ou ambientalmente determinado. Frente ao construcionismo social, a tangibilidade do corpo, sua materialidade, sua (quase)natureza devem ser invocadas; mas, em oposição ao essencialismo, ao biologismo e naturalismo, é o corpo como produto cultural que deve ser enfatizado. Esta posição indeterminada o torna capaz de ser utilizado como um termo estratégico particularmente poderoso para abalar as perspectivas que levam em consideração esses pares binários. Ao dissolver categorias de oposição não podemos simplesmente ignorá-las, jurando nunca mais falar em seus termos. Isto não é historicamente possível, nem mesmo desejável, já que deve-se lidar com essas categorias, de modo a superá-las. Mas termos novos e perspectivas conceituais diferentes devem também ser

Corpos reconfigurados

criados, para possibilitar falar do corpo fora dos pares binários ou de seus excessos.