

Estudos
Culturais

a
Autêntica

TOMAZ TADEU DA SILVA [org.]

NUNCA FOMOS HUMANOS

nos rastros do sujeito

Nunca fomos humanos

Nos rastros do sujeito



Créditos

"Modo de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também" é traduzido dos capítulos 1 e 2 (p. 21-53) do livro de Elizabeth Ellsworth, *Teaching positions. Difference, pedagogy, and the power of address*, publicado pela editora Teachers College Press, Nova York, 1997. © Teachers College Press. Todos os direitos reservados. Publicado sob permissão da editora.

"Inventando nossos eus" é traduzido do capítulo 8, "Assembling ourselves", p. 169-197, do livro de Nikolas Rose, *Inventing ourselves. Psychology, Power, and Personhood*, publicado pela Cambridge University Press, 1996. © Cambridge University Press. Todos os direitos reservados. Publicado sob permissão da editora.

"Corpos sem órgãos: esquizoanálise e desconstrução" é traduzido do capítulo 11, p. 226-240, do livro *Mapping the subject. Geographies of cultural transformation*, organizado por Steve Pile e Nigel Thrift, publicado pela editora Routledge, 1995. © Taylor & Francis. Publicado sob permissão da empresa detentora dos direitos de reprodução.

Elizabeth Ellsworth
Francisco J. Tirado
Lucía G. Sánchez
Marcus Doel
Miquel Domènech
Nikolas Rose

Tradução e organização:
Tomaz Tadeu da Silva

Nunca fomos humanos

Nos rastros do sujeito


Autêntica

Belo Horizonte
2001

Copyright © 2001 by Tomaz Tadeu da Silva

CAPA
Jairo Alvarenga Fonseca

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA

Waldénia Alvarenga Santos Ataíde

REVISÃO

Erick Ramalho

S586n

Silva, Tomaz Tadeu da

Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito / organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva --- Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

208 p. (Coleção Estudos Culturais, 7)

ISBN 85-7526-025-1

1. Cultura. 2. Filosofia. 3. Antropologia I. Título. II Série.

CDU
008

2001

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora.
Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica sem a autorização prévia da editora.

Autêntica Editora

Rua Januária, 437 – Floresta – 31110-060

Belo Horizonte/MG – Telefax: (55 31) 3423-3022

autentica@autenticaeditora.com.br

www.autenticaeditora.com.br

Inventando nossos eus

Nikolas Rose

A idéia de "eu"¹ entrou em uma crise que pode muito bem ser irreversível. Os teóricos sociais têm escrito inúmeros obituários da imagem de ser humano que animou nossas filosofias e nossas éticas por tanto tempo: o sujeito universal, estável, unificado, totalizado, individualizado, interiorizado. Para algumas análises, particularmente aquelas inspiradas na psicanálise, essa imagem sempre foi "imagi-nária": os humanos nunca existiram, nunca puderam existir, nessa forma coerente e unificada – a ontologia humana é necessariamente a ontologia de uma criatura despedaçada no seu próprio núcleo. Para outros, essa "morte do sujeito" é, ela própria, um evento histórico real: o indivíduo ao qual essa imagem do sujeito correspondia surgiu apenas recentemente, em uma zona limitada de tempo-espaço, tendo sido, agora, varrido pela mudança cultural. No lugar do eu, proliferam novas imagens de subjetividade: como socialmente construída; como dialógica; como inscrita na superfície do corpo;

como espacializada, descentrada, múltipla, nômade; como o resultado de práticas episódicas de auto-exposição, em locais e épocas particulares.

Deve-se assinalar, entretanto, que no mesmo momento em que essa imagem do ser humano é declarada *passé* pelos teóricos sociais, certas práticas regulatórias buscam governar os indivíduos de uma maneira que está, mais do que nunca, ligada àquelas características que o definem como um "eu". Da mesma forma, as idéias de identidade e seus cognatos têm se colocado no centro de muitas das práticas nas quais os seres humanos se envolvem. Na vida política, no trabalho, nos arranjos domésticos e conjugais, no consumo, no mercado, na publicidade, na televisão e no cinema, no complexo jurídico e nas práticas da polícia, nos aparatos da medicina e da saúde, os seres humanos são interpelados, representados e influenciados *como se fossem eus* de um tipo particular: imbuídos de uma subjetividade individualizada, motivados por ansiedades e aspirações a respeito de sua auto-realização, comprometidos a encontrar suas verdadeiras identidades e a maximizar a autêntica expressão dessas identidades em seus estilos de vida. As imagens de liberdade e autonomia que inspiram nosso pensamento político operam, da mesma forma, em termos de uma imagem do ser humano que o vê como o foco psicológico unificado de sua biografia, como o *locus* de direitos e reivindicações legítimas, como um ator que busca "empresariar" sua vida e seu eu por meio de atos de escolha. A julgar pela popularidade das problemáticas do psi na mídia, pelas demandas por toda espécie de terapia e pela enorme quantidade de todo

tipo de conselheiros, parece que os seres humanos, ao menos em certos locais e entre certos setores, acabaram por se reconhecer nessas imagens e nesses pressupostos e por se relacionar consigo mesmos e com suas vidas em termos análogos – isto é, nos termos da problemática do "eu". A dispersão conceitual do "eu" parece caminhar em paralelo com sua intensificação "governamental".

Teremos nós, então, apesar dos argumentos dos filósofos e teóricos críticos, nos tornado "sujeitos psicológicos"? É hora de abordar a questão da "subjetividade" mais diretamente. Não em termos dos efeitos da "cultura" sobre a "pessoa" ou em termos de uma "teoria do sujeito", mas buscando caracterizar, por assim dizer, o modo de ação das diversas tecnologias psicológicas de subjetivação. Isso nos obriga a um desvio por alguns textos contemporâneos sobre o "problema do sujeito", antes de retornar, em conclusão, a uma análise do tipo de criatura que nós nos tornamos.

VOCÊ É MAIS PLURAL DO QUE PENSA

Gilles Deleuze e Félix Guattari foram, provavelmente, os autores que formularam a alternativa mais radical à imagem convencional da subjetividade como coerente, durável e individualizada: "Você é longitude e latitude, um conjunto de velocidades e lentidões entre partículas não formadas, um conjunto de afectos não subjetivados. Você tem a individualização de um dia, de uma estação, de um ano, de *uma vida* (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da

regularidade). Ou pelo menos você pode tê-la, pode consegui-la" (MP4, p. 49).³ Você pode tê-la – para Deleuze e Guattari, os humanos, ao menos ao longo de um determinado plano de existência, são mais múltiplos, mais transitientes e mais não-subjetivados do que somos levados a acreditar. Além disso, podemos agir sobre nós mesmos para habitar essas formas não-subjetivadas de existência. Eles chamam essas formas não-subjetivadas de "heceidades" – modos de individuação que não são os de uma substância, de uma pessoa ou de um sujeito, mas os de uma nuvem, de um inverno, de uma hora, de uma data – "relações de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado" (MP4, p. 47). Entretanto, em oposição a essa dimensão ou a esse "plano de consistência" – que não deve ser pensado como uma estrutura oculta, mas como um plano "imanente", formado apenas da distribuição e da relação entre seus efeitos – está um outro plano de organização, estratificação, territorialização.

De modo que o plano de organização não pára de trabalhar sobre o plano de consistência, tendo sempre tapan as linhas de fuga, parar ou interromper os movimentos de desterritorialização, lastreá-los, reestratificá-los, reconstituir formas e sujeitos em profundidade. Inversamente, o plano de consistência não pára de se extrair do plano de organização, de levar partículas a fugirem para fora dos estratos, de embaralhar as formas a golpe de velocidade ou lentidão, de quebrar as funções à força de agenciamentos, de microagenciamentos. (MP4, p. 60).

Se a experiência e a relação que temos com nós mesmos não é de movimentos, fluxos, decomposições e recomposições é por causa da localização dos humanos nesse outro plano, esse plano de organização que tem a ver com o desenvolvimento de formas e com a formação de sujeitos, no interior de agenciamentos,³ cujos vetores, forças e interconexões subjetivam o ser humano, ao nos reunir – em um agenciamento – com partes, forças, movimentos, afectos de outros humanos, animais, objetos, espaços e lugares. É nesses agenciamentos que são produzidos os efeitos de sujeito, efeitos do fato de sermos-reunidos-em-um-agenciamento. A subjetivação é, assim, o nome que se pode dar aos efeitos da composição e da recomposição de forças, práticas e relações que tentam transformar – ou operam para transformar – o ser humano em variadas formas de sujeito, em seres capazes de tomar a si próprios como os sujeitos de suas próprias práticas e das práticas de outros sobre eles.

Existem, sem dúvida, muitas dificuldades com essas hipóteses, as quais eu retirei de seu contexto para utilizá-las em minha própria teorização.⁴ Estou menos preocupado, de qualquer forma, em ser "fiel a Deleuze e Guattari" – o que seria uma aspiração curiosa – do que em usar o que eles escreveram como uma plataforma de lançamento para minha própria questão: como os humanos são subjetivados, em quais agenciamentos, e como podemos pensar as práticas psi como um elemento operativo no seu interior. Aqueles que utilizam uma "teoria do sujeito" – cujas condições mesmas de possibilidade se situam no interior de um certo regime histórico

de subjetivação – para explicar esse regime de subjetivação encontram-se em uma situação contraditória. Essas teorias da subjetividade são desenvolvidas para explicar eventos que aquelas próprias teorias ajudaram a produzir, eventos que elas plantaram ao longo de nossa existência, localizando-os em uma interioridade que elas próprias ajudaram a cavar. Em contraste com essa perspectiva, proporei, na discussão que se segue uma análise da subjetivação que não utiliza uma metapsicologia para explicar como, em um momento histórico e cultural particular, nos tornamos o que somos.

O eu não deveria ser investigado como um espaço contido de individualidade humana, limitado pelo envelope da pele, que foi precisamente a forma como, historicamente, ele acabou por conceber sua relação consigo mesmo. "Por que nossos corpos devem terminar na pele? Do século XVII até agora, as máquinas podiam ser animadas – era possível atribuir-lhes almas fantasmas para fazê-las falar ou movimentar-se ou para explicar seu desenvolvimento ordenado e suas capacidades mentais. [...] Essas relações máquina/organismo são obsoletas, desnecessárias" (HARAWAY, 2000, p. 101). De fato, a própria idéia, a própria possibilidade, de uma teoria sobre um corpo separado e envelopado, habitado e animado por sua própria alma – "o" sujeito, "o" eu, "a" pessoa – é parte daquilo que tem que ser explicado, constituindo justamente o próprio horizonte de pensamento que esperamos ultrapassar. Se os seres humanos acabaram por se conceber como sujeitos, com um desejo de ser, com uma predisposição ao ser, isso não surge, como alguns sugerem, de

algum desejo ontológico, sendo, em vez disso, a resultante de uma certa história e de suas invenções (cf. BRAIDOTTI, 1994b, p. 160). Escrever no espírito de Deleuze significa formular nossas questões em termos daquilo que os humanos podem fazer e não daquilo que eles são. Nossas investigações deveriam buscar as linhas de formação e de funcionamento de uma gama de "práticas de subjetivação" historicamente contingentes, nas quais os humanos, ao se relacionarem consigo mesmos sob formas particulares, dotam-se de determinadas capacidades, tais como: compreender a si mesmos; falar a si mesmos; colocar a si mesmos em ação; julgar a si mesmos. Essa "aquisição" de capacidades dá-se em consequência das formas pelas quais suas forças, energias, propriedades e ontologias são constituídas e moldadas ao serem utilizadas, inscritas e talhadas por agenciamentos diversos e ao serem conectadas a agenciamentos diversos.

Dessa perspectiva, a subjetividade não deve, certamente, ser vista como um dado primordial e nem mesmo como uma capacidade latente de um certo tipo de criatura. Ela tampouco é algo que deve ser explicado pela "socialização", pela interação entre, de um lado, um animal humano biologicamente equipado com sentidos, instintos, necessidades e, de outro, um ambiente externo, físico, interpessoal, social, no qual um mundo psicológico interior é produzido pelos efeitos da cultura sobre a natureza. Ao contrário, sugiro que todos os efeitos da interioridade de psicológica, juntamente com uma gama inteira de outras capacidades e relações, são constituídos por meio da ligação dos humanos a outros objetos e

práticas, multiplicidades e forças. São essas variadas relações e ligações que produzem o sujeito como um agenciamento; elas próprias fazem emergir todos os fenômenos por meio dos quais, em seus próprios tempos, os seres humanos se relacionam consigo próprios em termos de um interior psicológico: como eus desejantes, como eus sexuais, como eus trabalhadores, como eus pensantes, como eus intencionais – como eus capazes de agir como sujeitos (ver Rose, 1995a, 1995b; cf. Grosz, 1994, p. 116). Uma forma melhor de ver os sujeitos é como “agenciamentos” que metamorfoseiam ou mudam suas propriedades à medida que expandem suas conexões: eles não “são” nada mais e nada menos que as cambiantes conexões com as quais eles são associados (MP1, p. 16-37). Sugiro também que a multiplicidade de linhas que tem reunido, em uma montagem, os seres humanos a diferentes relações no século XX – os “rizomas” que têm conectado, aprendido, diversificado, expandido, divergido, formado pontos de entrada, pontos de separação e saída para os humanos – deve algo importante a esses conceitos, ações, autoridades, estratificações e ligações para os quais eu utilizei o termo *psi*.

A psicologia, como um corpo de discursos e práticas profissionais, como uma gama de técnicas e sistemas de julgamento e como um componente de ética, tem uma importância particular em relação aos agenciamentos contemporâneos de subjetivação. As disciplinas *psi* compreendem mais que uma forma historicamente contingente de representar a realidade subjetiva. As disciplinas *psi*, no sentido que lhes dou aqui, tem feito parte, de forma constitutiva,

das reflexões críticas sobre a problemática do governo das pessoas de acordo com, por um lado, sua natureza e verdade e, por outro, com as exigências da ordem social, da harmonia, da tranqüilidade e do bem-estar. Os saberes e as autoridades *psi* têm gerado técnicas para moldar e reformar os eus, as quais têm sido reunidas – em um agenciamento – com os aparatos dos exércitos, das prisões, das salas de aula, dos quartos de dormir, das clínicas... Eles estão presos a aspirações sociopolíticas, a sonhos, a esperanças e a medos, relativamente a questões tais como a qualidade da população, a prevenção da criminalidade, a maximização do ajustamento, a promoção da autodependência e da capacidade de empreendimento. Eles têm sido corrompidos em uma proliferação de programas, intervenções sociais e projetos administrativos. Dessa forma, as disciplinas *psi* estabeleceram uma variedade de “racionalidades práticas”, envolvendo-se na multiplicação de novas tecnologias e em sua proliferação ao longo de toda a textura da vida cotidiana: normas e dispositivos de acordo com os quais as capacidades e a conduta dos humanos têm se tornado inteligíveis e julgáveis. Essas racionalidades práticas são regimes de pensamento, por meio dos quais as pessoas podem dar importância a aspectos de si próprias e à sua experiência, e regimes de prática, por meio dos quais os humanos podem fazer de si próprios seres “éticos” e dotados de “agência”, definidos de modos particulares, como pais, professores, homens, mulheres, amantes, chefes, e por meio de sua associação com vários dispositivos, técnicas, pessoas e objetos.⁸

NARRANDO O EU

Começemos com a linguagem. Marcel Mauss, em seu famoso ensaio sobre a história da noção ou concepção de eu, argumentava que essa categoria havia surgido apenas recentemente, ressaltando o associado culto do eu e o respeito pelo eu na lei e na moralidade. Ele advertia, entretanto, que não ia discutir a questão da linguagem. Ele acreditava que não havia nenhuma tribo ou linguagem na qual a palavra "eu" não existisse, na qual ela claramente não representasse algo, e que a onipresença do eu se expressa também na linguagem, o que é visível na abundância de sufixos posicionais que dizem respeito às relações no tempo e no espaço entre o sujeito falante e aquilo sobre o qual ele fala (MAUSS, 1979b, p. 61). Concedia-se, aqui, à própria linguagem, efeitos subjetivantes, mesmo que os sujeitos assim formados nem sempre refletissem sobre si mesmos como sujeitos no sentido que nossa cultura dá a esse termo. Um argumento diferente, mas relacionado, com respeito às propriedades subjetivantes da linguagem, foi apresentado por Émile Benveniste, o qual colocava uma grande ênfase na capacidade de criação de sujeito que têm os pronomes pessoais. Para Benveniste (1971), o eu, como sujeito de enunciação, forma um *locus* de subjetivação, criando uma "posição de sujeito", um lugar no interior do qual um sujeito pode surgir. É através da linguagem, argumentava ele, que os humanos se constituem a si próprios como sujeitos, porque é apenas a linguagem que pode estabelecer a capacidade de a pessoa se colocar como um sujeito, "como

a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências reais que ela reúne, produzindo a permanência da consciência". A subjetividade "é apenas a emergência, no ser, de uma propriedade fundamental da linguagem" (ibidem, p. 224). A linguagem tanto torna possível que cada falante se estabeleça a si mesmo *como um* sujeito, ao se referir a si próprio como "eu" em seu discurso, quanto é tornada possível por esse mesmo fato. As formas pronominais são um conjunto de signos "vazios", sem referência a qualquer realidade, que se torna "plena" quando o falante introduz a si próprio em uma instância de discurso. Entretanto, precisamente por causa disso, o lugar do sujeito é um lugar que tem que ser constantemente reaberto, pois não existe qualquer sujeito *por detrás* do "eu" que é posicionado e capacitado para se identificar a si mesmo naquele espaço discursivo: o sujeito tem que ser reconstituído em cada momento discursivo de enunciação (cf. COWARD & ELLIS, 1977, p. 133).

Para o presente objetivo, entretanto, essa ênfase nas propriedades subjetivantes da linguagem concebida como um sistema gramatical, como uma relação entre pronomes colocada em jogo em instâncias de discurso, é insuficiente. A subjetivação nunca pode ser uma operação puramente linguística. Devemos concordar, aqui, com Deleuze e Guattari que a subjetivação nunca é um processo puramente gramatical; ela surge de um "regime de signos e não de uma condição interna à linguagem" e esse regime de signos está sempre preso a um agenciamento ou a uma organização de poder (MP2, p. 85-6). A subjetivação, dessa perspectiva, deve refe-

rir-se, antes de tudo, não à linguagem e às suas propriedades internas, mas àquilo que Deleuze e Guattari chamam, seguindo Foucault, de um "agenciamento de enunciação". Em *A arqueologia do saber*, Foucault propôs o termo "modalidades enunciativas" para conceptualizar as formas sob as quais a linguagem aparece em espaços e épocas particulares, formas que são irreductíveis às categorias lingüísticas (FOUCAULT, 1986a). Quem pode falar? De qual lugar fala? Que relações estão em jogo entre, de um lado, a pessoa que está falando e o objeto do qual ela fala e, de outro, aqueles que são os sujeitos de sua fala? Pode-se pensar, aqui, no regime que, em qualquer espaço ou época particular, governa a enunciação de um enunciado diagnóstico na medicina, uma explicação científica em biologia, um enunciado interpretativo em psicanálise ou uma expressão de paixão em relações eróticas. Essas enunciações não são colocadas em discurso por meio de "uma função unificante de um sujeito", nem tampouco produzem esse sujeito como uma consequência de seus efeitos: trata-se, aqui, de uma questão dos "diversos *status*, dos diversos lugares, das diversas posições" que devem ser ocupadas em regimes particulares para que algo se torne dizível, audível, operável: o médico, o cientista, o terapeuta, o amante (FOUCAULT, 1986a, p. 61). Assim, as relações entre os signos são sempre reunidas no interior de outras relações: "O agenciamento só é enunciação, só formaliza a expressão, em uma de suas faces; em sua outra face inseparável, ele formaliza os conteúdos, é agenciamento maquínico ou de corpo" (MP2, p. 98).

Dessa perspectiva, a própria linguagem, mesmo na forma de "fala", aparece como um agenciamento de "práticas discursivas", desde contar, listar, fazer contratos, cantar, passando pela recitação de preces, até emitir ordens, confessar, comprar uma mercadoria, fazer um diagnóstico, planejar uma campanha, discutir uma teoria, explicar um processo. Essas práticas não habitam um domínio amorfo e funcionalmente homogêneo de significação e negociação entre indivíduos – elas estão localizadas em locais e procedimentos particulares, os afectos e as intensidades que os atravessam são pré-pessoais, elas são estruturadas em variadas relações que concedem poderes a alguns e delimitam os poderes de outros, capacitam alguns a julgar e outros a serem julgados, alguns a curar e outros a serem curados, alguns a falar a verdade e outros a reconhecer sua autoridade e a abraçá-la, aspirá-la ou submeter-se a ela.

Logo retornarei a esse argumento. Mas à luz do que foi dito até agora, quero examinar alguns desenvolvimentos recentes na própria psicologia, os quais consideram a subjetivação em relação à linguagem e que buscam explicar o eu em termos de "narrativa": as estórias que contamos uns aos outros e a nós próprios.

"Não se trata apenas do fato de que dizemos nossas vidas como estórias: mas existe um sentido importante no qual nossas relações mútuas são vividas de forma narrativa" (GERGEN & GERGEN, 1988, p. 18). Para aquelas pessoas que argumentam dessa forma, os eus são realmente constituídos no interior da fala. A linguagem, aqui, é entendida como um complexo de narrativas do eu que nossa

cultura torna disponível e que os indivíduos utilizam para dar conta de eventos em suas próprias vidas, para dar a si mesmos uma identidade no interior de uma estória particular, para atribuir significado à sua própria conduta e às condutas de outros em termos de agressão, amor, rivalidade, intenção, e assim por diante. Isto é, falar sobre o eu é tanto constitutivo das formas de autoconsciência e de autocompreensão que os seres humanos adquirem e exibem em suas próprias vidas quanto é constitutivo das próprias práticas sociais, na medida em que essas práticas não podem ser levadas a efeito sem certas autocompreensões:

Em vez de supor que as relações das pessoas com a natureza e com a sociedade são pouco ou nada afetadas pela linguagem no interior da qual elas são formuladas, descobrimos que essas mesmas relações são constituídas pelas formas de fala que as inspiram, pelas formas de responsabilização [*accountability*] pelas quais elas são, por assim dizer, mantidas em bom estado... Se nos descobrimos agora como vivendo a nós próprios como indivíduos autocontrolados, autocontrolados, não devendo nada a outros por nossa natureza como tal, acabamos por supor que esse é um estado "natural" ou fixo das coisas. Em vez disso, trata-se de uma forma de inteligibilidade historicamente dependente, que exige, para sua sustentação continuada, um conjunto de compreensões partilhadas. (SHOTTER & GERGEN, 1989, p. x)

A subjetividade e as crenças sobre os atributos do eu, dos sentimentos, das intenções, são entendidas aqui como propriedades não de mecanismos

mentais, mas de conversas, de gramáticas de fala. Elas são possíveis e, ao mesmo tempo, inteligíveis, apenas em sociedades onde essas coisas podem, apropriadamente, ser ditas por pessoas sobre pessoas. "A tarefa da psicologia é a de expor nossos sistemas de normas de representação... o resto é fisiologia" (HARRE, 1989, p. 34). As regras de "gramática" que dizem respeito a pessoas ou ao que Wittgenstein chamou de "jogos de linguagem" produzem ou induzem um repertório moral de características relativamente duradouras, as quais são atribuídas, nos habitantes de culturas particulares, à personalidade. "Nossa compreensão e nossa experiência de nossa realidade é constituída para nós, em grande parte, pelas formas pelas quais nós *deveremos* falar em nossas tentativas [...] para dar conta dela" (SHOTTER, 1985, p. 168) e devemos falar dessa forma porque as exigências para cumprir nossas obrigações como membros responsáveis de uma sociedade particular têm uma qualidade moralmente coerciva.

Essas noções de constituição das características da personalidade por meio da fala são frequentemente consideradas como exigindo uma análise mais explicitamente "dialogica". Uma análise desse tipo, argumenta-se, poderia, ela própria, servir como uma espécie de crítica de certas formas de falar o eu; a referência ao indivíduo solitário serve, de forma enganadora, para localizar no "eu" aquilo que é, na verdade, o produto de um conjunto de relações: "nós *falamos* dessa forma sobre nós mesmos porque estamos presos no interior do que se pode pensar como um 'texto', como um recurso textual desenvolvido de forma cultural – o texto do 'individualismo

possessivo' – para o qual nós, aparentemente, devemos (moralmente) nos voltar, quando confrontados com a tarefa de descrever a natureza de nossas experiências de nossas relações com os outros e com nós mesmos" (SHOTTER, 1989, p. 136). Procedimentos, práticas ou métodos, histórica e culturalmente desenvolvidos, para a produção de sentido, "são colocados à nossa disposição como *recursos* no interior das ordens sociais nas quais fomos socializados" (ibidem, p. 143) e ao lançar mão deles e ao usá-los em seus encontros, as pessoas vêm a conhecer a si próprias como pessoas de um tipo particular, por meio de um ato de reconhecimento mútuo. A análise, aqui, toma, pois, a forma de uma espécie de "etnografia interacional" das "formas de falar" que são utilizadas pelas pessoas ao colocar em ação seus encontros sociais e nos quais elas mutuamente constroem-se a si próprias por meio do gerenciamento do sentido.

Foi esse caráter dialógico das autonarrativas, o fato de que elas são "sociais e não individuais", que recentemente acabou por se destacar (cf. HERMANS & KEMPEN, 1993). Por "social", como já se terá tornado evidente, esses autores querem dizer "interpersonal" e "interacional". Assim, Mary e Kenneth Gergen argumentam em favor da importância do que eles chamam de "autonarrativas", histórias sobre os seus culturalmente fornecidas, as quais, na passagem por suas vidas, fornecem os recursos dos quais os indivíduos lançam mão em suas interações mútuas e com eles mesmos. "As narrativas são, na verdade, construções sociais, sofrendo alteração contínua à medida que a interação avança [...]. A autonarrativa é um implemento linguístico construído pelas pessoas, em

relações para sustentar, reforçar ou impedir uma diversidade de ações [...]. As autonarrativas são sistemas simbólicos utilizados para propósitos sociais tais como justificação, crítica e solidificação social" (GERGEN & GERGEN, 1988, p. 20-1). Ao organizar, explícita ou implicitamente, suas relações consigo mesmos e com outros em termos dessas narrativas, um eu é, por assim dizer, "gerado pela história", com o indivíduo escolhendo entre as diferentes formas de narrativa às quais foi exposto.

A "multiplicidade" do eu é, aqui, compreendida como uma consequência da proposição de que "o indivíduo aloja a capacidade para uma multiplicidade de formas narrativas" e domina uma gama de meios de se tornar inteligível por meio de narrativas, de acordo com as exigências feitas na negociação da vida social – por exemplo, de que a pessoa se faça inteligível como uma identidade duradoura, integral, coerente (GERGEN & GERGEN, 1988, p. 35). Mas "embora o objeto da autonarrativa seja um só eu, seria um engano ver essas construções como o produto ou a propriedade de eus isolados [...]. Ao compreender a relações entre eventos em nossa vida, apoiamo-nos no discurso que nasce da troca social e que inerentemente implica uma audiência" (p. 37). Trata-se de uma socialidade que é reforçada pelas formas e respostas relacionais que certos modos de falar sobre o eu recebem em trocas contínuas entre as pessoas de vários tipos, nas quais os indivíduos negociam conjuntamente teorias particulares sobre si mesmos e sobre outros, negociações que assumem, elas próprias, certas formas estoriadas culturalmente disponíveis.

Esses estudos sobre o eu, que o tomam como sendo construído em narrativas interacionais de acordo com os recursos culturais disponíveis, certamente apreendem algo de importante. Se a subjetivação é analisada em termos das relações dos humanos consigo mesmos, os vocabulários discursivamente estabelecidos exercem um papel importante na composição e recomposição dessas relações. Mas as análises conduzidas sob os pressupostos do "construcionismo social" são problemáticas por causa da visão de linguagem que elas sustentam. A linguagem, nessas análises, é vista como "fala", como constituída de significados situacionalmente negociados entre indivíduos. Como "fala", sua análise segue o modelo basal da comunicação, ou da falta de comunicação, na qual as partes envolvidas, os indivíduos humanos, utilizam vários recursos lingüísticos – palavras, explicações, estórias, atribuições – para construir mensagens que transmitem intenções, ou para mutuamente afetar, persuadir, agir. Essas análises inescapavelmente colocam o agente humano como o núcleo dessas atividades de produção de sentido, ao ativamente negociar sua trajetória através das teorias disponíveis a fim de viver uma vida significativa. Portanto, o ser humano é entendido como aquele agente que se constrói a si próprio como um eu ao dar à sua vida a coerência de uma narrativa. Evidentemente, o eu, simplesmente em virtude de ser capaz de se narrar a "si próprio", em uma variedade de formas, é implicitamente reinocado como um exterior inerentemente unificado relativamente a essas comunicações. Isso nos faz lembrar a observação de Nietzsche de que "um pensamento vem quando 'ele' quer e não

quando 'eu' quero [...]. Isso pensa: mas que este 'isso' seja precisamente o velho e decantado 'eu' é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma 'certeza imediata'" (NIETZSCHE, 1992 [1886], p. 23). Entretanto, o que nossos psicólogos radicais invocam é, na verdade, o velho e familiar eu, aquele reconfortante "eu" da filosofia humanista, que é o ator que interage com outros em um contexto cultural e lingüístico, a pessoa em quem os efeitos de sentido, comunicação, assumem sua forma, com todos os pressupostos que o acompanham, pressupostos que afirmam a singularidade e o caráter cumulativo do tempo vivido da consciência. Trata-se do eu da hermenêutica, do eu da fenomenologia, agora sendo postulado aqui como a solução para o problema de como poderia, ele próprio, constituir uma possibilidade.⁹

Obviamente, seria absurdo colocar a análise produzida por lingüistas como Benveniste nesse mesmo campo hermenêutico. Seu trabalho é refrescante como um copo d'água tomado depois do adocicado humanismo dos "construcionistas sociais", exigindo uma atenção mais generosa e produtiva do que a que eu serei capaz de dar aqui. É hora, portanto, de questionar toda a tirania da "linguagem", da "comunicação", do "significado", desde há muito invocados pelas "ciências sociais", no curso de suas pretensões a se distinguirem das "ciências naturais", supostamente em virtude da natureza especial de seu objeto. Ao tentar explicar nossa história e nossa especificidade, não é para o domínio dos signos, dos significados e das comunicações que devemos nos voltar, mas para a analítica das técnicas,

das intensidades, das autoridades e dos aparatos. Análises como as que estive discutindo aqui atribuem em coisas demasiadas à linguagem como comunicação e absolutamente nada à linguagem como agenciamento. Pode ser "relativamente fácil não dizer mais 'eu', mas sem com isso ultrapassar o regime de subjetivação; e inversamente, podemos continuar a dizer Eu, para agradecer, e já estar em um outro regime onde os pronomes pessoais só funcionam como funções" (MP2, p. 95). Se a linguagem está organizada em regimes de significação por meio dos quais ela se distribui ao longo de espaços, épocas, zonas e es- tratos, e se ela está agenciada em regimes práticos de coisas, corpos e forças, então deve-se conceber a "construção discursiva do eu" de uma forma bem diferente. Quem fala, de acordo com que critérios de verdade, de quais lugares, em quais relações, agindo sob quais formas, sustentado por quais hábitos e rotinas, autorizado sob quais formas, em quais espaços e lugares, e sob que formas de persuasão, sanção, mentiras e crueldades? Em relação às disciplinas psi, esses são precisamente os tipos de questões com que devemos lidar: a emergência de práticas, locais e regimes de enunciação que dão poder a certas autoridades para falar nossa verdade na linguagem da psique; os regimes que constituem a autoridade por meio de uma relação com aqueles que são seus sujeitos como pacientes, analisandos, clientes, fregueses; as paisagens, os edifícios, as salas, os arranjos desenhados para esses encontros, desde as salas de consulta até as enfermarias dos hospitais; os vetores afetivos da compulsão, da sedução, do contrato e da conversão que fazem a conexão das linhas.

Isto é, não se trata de uma questão sobre o que uma palavra, uma sentença, uma estória ou um livro "quer dizer" ou o que "significa", mas, antes, sobre "com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicitades ele se introduz e metamorfoseia a sua [multiplicidade] (MP1, p. 12). Isso não significa voltar as costas para a linguagem ou para todos os instrutivos estudos que têm sido conduzidos sob os auspícios de uma certa noção de "discurso" ou que têm desenvolvido a analítica da retórica. Mas significa sugerir que essas análises são mais instrutivas quando se focalizam não no que a linguagem *significa*, mas no que ela *faz*: que componentes de pensamento ela coloca em conexão, que vínculos ela desqualifica, o que capacita os humanos a imaginar, a diagramar, a fantasiar uma determinada existência, a se reunirem em um agenciamento: os sexos com seus gestos, formas de andar, de vestir, de sonhar, de desejar; as famílias com suas mães, seus pais, seus bebês, suas necessidades e suas desilusões; as máquinas de curar com seus médicos e pacientes, seus órgãos e suas patologias; as máquinas psiquiátricas com suas arquiteturas reformatórias, suas grades de diagnóstico, sua mecânica de invenção e suas noções de cura.¹⁰

Em qualquer circunstância, devemos reconhecer que a linguagem não é, de forma alguma, primária na produção de pessoas. Em primeiro lugar, a linguagem é, obviamente, mais que apenas "fala" – daí a importância, que é bem reconhecida, da invenção da escrita pela qual os humanos são capazes de se tornar "máquinas escreventes" por meio do

treinamento da mão e do olho; por meio da fabricação de instrumentos tais como os estilos, os pinéis, as penas; por meio de um certo conjunto de hábitos corporais; por meio de um modo de comportar e decifrar; por meio de uma relação com a superfície mais ou menos transportável de inscrição. Ao escrever, o ser humano torna-se capaz de novas coisas: fazer listas; enviar mensagens; acumular informação, a partir de locais distantes, em um único lugar e em um único plano; e de comparar, tabular mudanças, diferenças e similaridades, estendendo novas linhas de força (GOODY & WATT, 1968; Goody, 1977, p. 52-111; ONG, 1982). A invenção da imprensa torna possível a generalização de "máquinas de leitura" e uma variedade de novas coisas se torna pensável: novas formas de compreender o lugar dos humanos em uma cosmologia, por meio de cálculos dos movimentos dos corpos celestes, por exemplo, ou novas formas de praticar a espiritualidade em relação ao "livro sagrado" (EISENSTEIN, 1979). A invenção de técnicas por meio das quais os humanos desenvolvem a capacidade de calcular torna, similarmente, os humanos capazes de novas coisas, disciplina o pensamento e as auto-relações de uma forma distintiva (previsão e prudência, por exemplo, quando se calcula a situação financeira futura na forma de um orçamento) e é similarmente dependente de técnicas e aparatos – agenciamentos maquinados nos quais as forças do humano são criadas e estabilizadas (CLINE-COHEN, 1982; cf. ROSE, 1991).

Platão, como é bem sabido, expressou reservas sérias à escrita, concebendo-a não apenas como inferior à palavra falada, "escrita na alma do ouvinte

para capacitá-lo a aprender sobre o certo, o bem e o bom", mas também como destrutiva das artes da retórica e da memória (PLATÃO, *Fedro*, 278a). Mas a memória não deveria ser contraposta à escrita como algo imediato, natural, como uma capacidade psicológica universal, mas vista em termos daquilo que Nietzsche chamou de "mnemônica" (NIETZSCHE, 1998 [1887], p. 51; cf. GROSZ, 1994, p. 131).⁵ Esse termo refere-se aos aparatos pelos quais se "marca a ferro em brasa" o passado em si próprio, tornando-o disponível como uma advertência, um consolo, um aparato de negociação, uma arma ou uma ferida. "Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória" (NIETZSCHE, 1998, p. 51). As preocupações de Nietzsche são com as variedades históricas de punição cruel, como exemplos do preço pago pelos seres humanos para fazê-los superar seu esquecimento e "reter na memória cinco ou seis 'não quero' [...] a fim de viver os benefícios da sociedade" (p. 52). Não se trata de uma questão, para meus propósitos, da validade das asserções genealógicas específicas de Nietzsche – elas são certamente problemáticas. Mas a noção de mnemônica abre um campo muito importante de investigação para o agenciamento de sujeitos. Frances Yates mostrou, de forma convincente, que a memória pode ser entendida como uma arte ou uma série de técnicas inculcadas na forma de procedimentos particulares: uma arte que foi revivida e ampliada na Idade Média e envolvia técnicas tais como a invenção de lugares ou espaços nos quais itens de saber ou experiência eram "colocados" e que poderiam ser "recuperados" pelo

sujeito ao fazer um passeio imaginário através deles (YATES, 1966; cf. HIRST & WOOLEY, 1982, p. 39). As práticas da pedagogia têm, obviamente, inventado toda uma gama de outras técnicas de memória, buscando inculcá-las nas salas de aula, tendo proliferado ao longo da experiência de quase todos os humanos contemporâneos e tendo sido elas próprias alimentadas pelas disciplinas psi. Mas reconhecer o êxito técnico e prático da memória é apenas um primeiro passo: essas técnicas da memória não são limitadas pelo envelope da pele do sujeito e muito menos pelo volume de seu cérebro. Não apenas os golpes, a tortura, os sacrifícios que Nietzsche descobre como consituindo as raízes impuras de nossos aparentemente balsamos morais puros, mas também juramentos, rituais, canções, escritas, livros, gravuras, bibliotecas, dinheiro, contratos, dívidas, edifícios, projetos de arquitetura, a organização do tempo e do espaço: tudo isso – e muito mais – estabelece a possibilidade de que um passado mais ou menos imaginário possa ser re-evocado, no presente ou no futuro em locais particulares. Isto é, a memória é, ela própria, agenciada. A memória que temos de nós próprios como um ser com uma biografia psicológica, uma linha de desenvolvimento da emoção, do intelecto, da vontade, do desejo, é produzida por meio dos álbuns de fotografia de família, a repetição ritual de estórias, o dossiê real ou “virtual” dos boletins escolares, a acumulação de artefatos e a imagem, o sentido e o valor que lhes são vinculados.

As disciplinas psi, obviamente, têm adotado e desenvolvido as tecnologias da memória desde ao menos a época de Mesmer e têm-se envolvido em

toda uma história de competição sobre o *status* das memórias assim produzidas (MESMER, [1799] 1957). A memória foi central às concepções de “desordem nervosa” antes que Freud anunciasse que a histórica sofria de reminiscências e levantasse a possibilidade de que a memória podia não distinguir entre experiência e fantasia. Por pelo menos um século, as asserções das disciplinas psi sobre a memória têm sido controversas precisamente porque as memórias em questão pareciam ser o produto de suas “tecnologias” não-naturais – das quais a hipnose e a associação livre constituíam apenas dois exemplos. As dificuldades contemporâneas da mnemotécnica psi são exemplificadas naquilo que se poderia chamar de “crise de memória” em torno da produção, por meio das tecnologias da psicoterapia, das anteriormente ausentes memórias da violência contra crianças – “memórias falsas”, “memórias recuperadas”.⁶ As disputas sobre essa questão revelam, ao menos em parte, a dificuldade de reconhecer que aquilo que é lembrado só o é por meio do envolvimento dos humanos com as tecnologias da memória. Certas dessas tecnologias, que continuam estranhas e malignas a muitas culturas, têm sido “naturalizadas” em nossa própria cultura – espelhos, retratos, inscrições duráveis (por exemplo, diários, cartões de aniversário e cartas, que servem de “substitutos” para eventos passados mas “não esquecidos”), romances narrativos, fotografias, agora talvez o vídeo da gravidez de nossa mãe e o momento de nosso nascimento. Muitas daquelas tecnologias inventadas na genealogia das disciplinas psi – embora, surpreendentemente não sejam aparatos

de memórias tais como a "história de caso" da medicina – continuam tendo um *status* problemático, ainda não naturalizado, mas mesmo assim são vistas como suspeitas por causa de sua associação com a tecnologia aparentemente antinatural que as fizeram nascer. Mas me é possível ser "uma-pessoa-com-memória" tão-somente em virtude de eu "ter-entrado-em-composição" com esses elementos heterogêneos – a memória, no sentido em que faz uma diferença nas formas pelas quais os humanos agem e se relacionam consigo mesmos, é uma propriedade de "máquinas de lembrar".

A memória, a habilidade de cálculo, a escrita simplesmente exemplificam o fato de que as análises da linguagem que se centram na questão do significado concedem demasiada autonomia à semântica e à sintática e dão muito pouca atenção às práticas situadas que intimam, inscrevem, incitam, certas relações da pessoa consigo mesma. Elas ignoram os aparatos de inscrição, desde livros de estória, tabelas, gráficos, listas e diagramas, até vitrais e fotografias, desenho de salas e peças de equipamento, tais como aparelhos de televisão e fogões. Esses aparatos constituem tecnologias culturais que funcionam como formas de codificar, estabilizar e intimar "seres humanos. Eles vão além do envelope da pessoa, perduram em locais, práticas, rituais e hábitos particulares e não estão localizados em pessoas particulares, nem são intercambiados de acordo com o modelo da comunicação.

Assim, embora as linguagens, os vocabulários e as formas de julgamento sejam, indubitavelmente, de imensa importância em intimar e estabilizar certas

relações da pessoa consigo mesma, eles não deveriam ser entendidos como sendo primariamente intencionais e interacionais. Aquilo que torna qualquer intercâmbio particular possível surge de um *regime* de linguagem, o qual está alojado em práticas que apreendem o ser humano sob variadas formas, que inscrevem, organizam, moldam e exigem a produção da fala – médica, legal, econômica, erótica, doméstica, espiritual. Mas essa referência às práticas e aos agenciamentos dos quais a linguagem faz parte chama a atenção para outra das inescapáveis debilidades das estórias "psicológicas" do eu narrado. Quando a linguagem, nessas explicações, é vista como algo situado, ela o é apenas ao modo wittgensteiniano vago de "formas de vida", nas quais a "responsabilização" [*accountability*] funciona para tornar possíveis as ações. Essas dispensáveis referências a formas de vida são pouco adequadas à tarefa. O que precisa ser analisado é o modo da relação consigo mesmo que é intimado nas práticas e nos procedimentos, nos vínculos, nas linhas de força e nos fluxos definidos que constituem pessoas e as atravessam e as circundam em maquinações particulares de força – para trabalhar, para curar, para reformar, para educar, para trocar, para desejar, não apenas para responsabilizar [*accounting*] mas para manter como responsabilizável. Não se trata de um apelo por uma localização mais delicada e sutil da comunicação "em seu contexto social", mas por uma rejeição da forma binária que separa a linguagem de seu contexto apenas para reinseri-la contextualmente em um mundo que é reduzido a uma espécie de pano de fundo cultural para o significado.

Uma vez tecnicizadas, maquinadas e localizadas em lugares e práticas, emerge uma imagem diferente do processo de "construção de pessoas". As pessoas funcionam, aqui, como uma forma inescapavelmente heterogênea, como arranjos cujas capacidades são fabricadas e transformadas por meio de conexões e ligações nas quais elas são apreendidas em locais e espaços particulares. Não se trata, portanto, de um eu que emerge por meio da narração de estórias, mas, antes, de examinar o agenciamento de sujeitos: de sujeitos combatentes em máquinas de guerra, de sujeitos laborais em máquinas de trabalho, de sujeitos desejantes em máquinas de paixão, de sujeitos responsáveis nas variadas máquinas da moralidade. Em cada caso, a subjetivação em questão não é um produto nem da psique nem da linguagem, mas de um agenciamento heterogêneo de corpos, vocabulários, julgamentos, técnicas, inscrições, práticas.

ANATOMIAS IMAGINÁRIAS

Sugeri, anteriormente, que podemos produzir mais em termos de inteligibilidade se consideramos a questão da subjetivação menos em termos de que tipo de sujeito é produzido – um eu, um indivíduo, um agente – e mais em termos daquilo que os humanos são capacitados a fazer por meio das formas pelas quais eles são maquinados ou compostos. Aquilo que os humanos estão capacitados a fazer não é intrínseco à carne, ao corpo, à psique, à mente ou à alma: está constantemente deslocando-se e mudando de lugar para lugar, de época para época,

com a ligação dos humanos a aparatos de pensamento e ação – desde a mais simples conexão entre um órgão (ou uma parte do corpo) e outro em termos de uma "anatomia imaginária" até aos fluxos de força tornados possíveis pelas ligações de um órgão com uma ferramenta, com uma máquina, com partes de outro ser humano ou de outros seres humanos, em um espaço montado tal como um quarto de dormir ou uma sala de aula. Dessa perspectiva, as questões a serem tratadas têm a ver não com a "substituição do eu", mas com as ligações estabelecidas entre, de um lado, o humano e, de outro, outros humanos, objetos, forças, procedimentos, as conexões e fluxos tornados possíveis, as capacidades e os devires engendrados, as possibilidades assim impedidas, as conexões maquinicas formadas, que produzem e canalizam as relações que os humanos estabelecem consigo mesmos, os agenciamentos dos quais eles formam elementos, condutos, recursos ou forças (cf. GROSZ, 1994, p. 165; MPI1, p. 91).

Ao pensar dessa forma, podemos ler ao contrário, por assim dizer, os muitos e recentes textos que buscam fundamentar sua analítica de relações de poder e formas de saber sobre "o corpo". A corporeidade humana, como muitas vezes se sugere, pode fornecer a base para uma teoria da subjetivação, da constituição dos desejos, das sexualidades e das diferenças sexuais, dos fenômenos de resistência e agência. Os seres humanos são, afinal, como afirmam esses argumentos, corporificados, a despeito de todas as tentativas dos filósofos, desde o Iluminismo, para descrevê-los como criaturas de razão e para afirmar que essa capacidade para raciocinar afasta os

humanos – ou ao menos os humanos masculinos – quase que inteiramente de suas características como criaturas. E embora aceitando que a corporeidade não dá qualquer forma essencial ou estável à subjetividade, como poderíamos negar a asserção dessas análises de que é sobre esse material bruto do “corpo” que a cultura trabalha sua constituição da subjetividade? Embora abjurando todas as formas de essencialismo, como poderíamos discordar da asserção de que as formas da subjetividade são irrecuperavelmente marcadas pela facticidade biológica de corpos sexuados, de corpos infantis que são incapazes de automanutenção, de todos os corpos que comem, bebem, copulam, defecam, deterioram e morrem (por exemplo, BUTLER, 1990, 1993). Essa ambivalência está resumida na asserção de Braidotti de que “o ponto de partida para as redefinições feministas da subjetividade é uma nova forma de materialismo que coloca ênfase na estrutura corporificada e, *portanto*, sexualmente diferenciada, do sujeito falante” (1994a, p. 199, ênfase minha). E tal é a aparente compulsão de uma tal forma de pensar que mesmo uma escritora antinaturalista como Elizabeth Grosz, que quer questionar todos os essencialismos e todos os binarismos, sugere que “o corpo” é o material sobre o qual a cultura, a história e a técnica escrevem e, portanto, “a bifurcação de corpos sexuados é um universal cultural irredutível” (Grosz, 1994, p. 160).

Mas “o corpo” é, ele próprio, um fenômeno histórico. Nossa presente imagem dos lineamentos e da topografia do “corpo” – seus órgãos, processos, fluidos vitais e fluxos – é o resultado de uma história

cultural, científica e técnica particular. As propriedades do corpo – andar, sorrir, cavar, nadar – não são propriedades naturais mas conquistas técnicas (MAUSS, 1979a). Mesmo o caráter aparentemente natural dos limites e das fronteiras do corpo, que parece definir como que inevitavelmente a coerência de uma unidade orgânica, é um fato recente e pertence a uma cultura específica (FOUCAULT, 1994; cf. GROSZ, 1994, sobre a história da noção de “imagem do corpo”). E quanto aos “dois sexos”, há tantos estudos históricos mostrando quão diversa é essa aparentemente imutável divisão, que trabalhos intelectuais estiveram implicados em estabilizá-la na forma da natureza duplicada do corpo masculino e do corpo feminino, em fazer de nosso desejo sexual nosso desejo secreto, conectando prazer, sexo, vontade, saber, reprodução e companheirismo em uma “sexualidade ciborgue” que acabamos por habitar como sendo nossa verdade (por exemplo, FEHER, NADAFF & TAZI, 1989; LAQUEUR, 1990; BROWN, 1989; cf. VALVERDE, 1985, sobre nossa fabricação como sujeitos sexualmente desejantes). Daí que grande parte da recente ênfase, na escrita feminista, sobre o corpo e sobre a corporificação, conserva a própria analítica que busca subverter, deslocando a normalização “iluminista” das propriedades da razão e da abstração, ao simplesmente inverter o velho tropo de que as mulheres são mais corpóreas, mais carnisais, mas retendo, entretanto, a carne como a perspectiva governante da razão feminista. Mas os corpos são sempre “corpos pensados” ou “corpos-pensamento”: algum dia, talvez, nós viremos a olhar retrospectivamente para o “sexo-pensamento-corpo”

que tanto tem afetado nosso próprio século, nossa própria repetitiva e cansativa ansiedade sobre nossos corpos sexuais, nossos compromissos com a diferença de gênero que nos marca tão indelevelmente, as forças transgressivas e os poderes restauradores do sexual e tudo o resto, com um certo deleite perverso (cf. FOUCAULT, 1985a).

Abandonemos, pois, esse "carnalismo" do corpo de uma vez por todas.¹⁰ O corpo é muito menos unificado, muito menos "material" do que costumamos pensar. É possível, pois, que não exista essa coisa de "o corpo": um envelope limitado que pode ser revelado para conter no seu interior uma profundidade e um conjunto de operações que funcionem à maneira de uma lei. Deveríamos estar preocupados não com corpos, mas com as ligações estabelecidas entre superfícies, forças e energias partitulares. Em vez de falar de "o corpo", precisaríamos analisar apenas como um particular "regime de corpo" foi produzido, descrevendo a canalização de processos, órgãos, fluxos, conexões, bem como o alinhamento de um aspecto com outro. Em vez de "o corpo", tem-se, pois, uma série de "máquinas" possíveis, agenciamentos – de dimensões variadas – de humanos com outros elementos e materiais: conectados a livros para formar uma máquina literária, a ferramentas para formar uma máquina de trabalho, a bens para formar uma máquina de consumo... O corpo é, pois, "não uma totalidade orgânica que é capaz de expressar globalmente a subjetividade, uma concentração das emoções, atitudes, crenças ou experiências do sujeito, mas um agenciamento de órgãos, processos, prazeres, paixões,

atividades, comportamentos, ligados por tênues linhas e imprevisíveis redes a outros elementos, segmentos e agenciamentos" (GROSZ, 1994, p. 120). E os próprios órgãos são "tácteis": o olho, o nariz, o ouvido, o tato, reúnem pensamento e objeto em sensuais relações de contato, troca e interpenetração, criando uma multiplicidade de novos sentidos através de cada qual "relezem momentos de conexão mimética, simultaneamente corporificados e mentalizados, simultaneamente individuais e sociais" (TAUSSIG, 1993, p. 23; embora o argumento seja de Taussig, ele está discutindo aqui o trabalho de Walter Benjamin).

Nosso regime de corporeidade deveria, assim, ele próprio, ser visto como a resultante instável dos agenciamentos nos quais os humanos são surpreendidos, induzindo uma certa relação consigo mesmos *como corporificados*; tornando o corpo organicamente unificado, atravessado por processos vitais; diferenciado – hoje por meio do sexo, em grande parte de nossa história por meio da "raça"; dando-lhe uma certa profundidade e um certo limite; equipando-o com uma sexualidade; estabelecendo as coisas que ele pode e não pode fazer; definindo sua vulnerabilidade em relação a certos perigos; tornando-o praticável a fim de amarrá-lo a práticas e a atividades (sobre "o corpo da mulher", ver, por exemplo, LAQUEUR, 1990, DUDEN, 1991; sobre o corpo racializado, ver GILMAN, 1985). A questão de Deleuze, que para ele era a questão de Spinoza, "De que um corpo é capaz?" (o que ele pode fazer; que afectos ele pode ter; como esses afectos reforçam, enfraquecem, capacitam-no de diferentes formas; como o multiplicam; como o

metamorfoseiam?) é um ponto de partida (DELEUZE, 1992b, cap. 14). Mas isso apenas na medida em que concordemos que um corpo não é "o corpo", mas apenas uma relação particular, capaz de ser afetada de formas particulares. Trata-se de uma questão de órgãos, de músculos, de nervos, de aparelhos que são, eles próprios, enxames de células em troca constante entre si, ligando e separando, morrendo, reconfigurando, conectando e combinando, onde o lado de fora de um é, simultaneamente, o lado de dentro de outro. Trata-se também de uma questão de cérebros, hormônios, moléculas químicas, que conectam e transformam as capacidades das várias partes – excitando-as, coordenando-as, fundindo-as ou desligando-as.

Esses agenciamentos não são delineados pelo envelope da pele, mas ligam o "lado de fora" e o "lado de dentro" – visões, sons, aromas, toques, coleções – juntando-os com outros elementos, maquiando desejos, afecções, tristeza, terror e até mesmo morte. Consideremos as variadas maquiagens das quais o corpo é capaz: a coragem do guerreiro na batalha, a ternura ou a violência do amante, a resistência do prisioneiro político sob tortura, as transformações efetuadas pelas práticas da ioga, a experiência da morte vodu, as capacidades de transe que tornam os órgãos capazes de suportar queimaduras ou de recuperar-se de feridas. Não se trata de propriedades de "o corpo", mas de maquiagens do "corpo pensado", cujos elementos, órgãos, forças, energias, paixões, temores são reunidos por meio de conexões com palavras, sonhos, técnicas, cantos, hábitos, julgamentos, armas, ferramentas, grupos.

Isso não significa sugerir que os humanos possam ser anjos, que possam voar pelas janelas ou que possam movimentar-se como minhocas, mas que apelos "materialistas" à corporeidade como o "material" sobre o qual a cultura trabalha não são coisas "boas para pensar". Os corpos são capazes de muita coisa, em virtude, ao menos em parte, de "serem pensados" e nós não sabemos os limites do que essas máquinas-corpo-pensamento são capazes.¹¹ Se nos tornamos criaturas psicológicas não foi por causa do caráter dado de um interior, nem por causa dos significados de uma cultura, mas por causa das formas pelas quais, em tantos locais e práticas, os vetores psi acabaram por atravessar e por ligar essas maquiagens.

Duas metáforas para as maquiagens dos corpos-sujeito foram recentemente propostas: performatividade e inscrição. Judith Butler propôs a noção de performatividade ao desenvolver uma análise da construção da "identidade de gênero" que não supõe qualquer sujeito essencial ou pré-dado situado por detrás de suas ações. Para Butler, não precisamos "nenhuma teoria da identidade de gênero por detrás de expressões de gênero... a identidade é performativamente constituída pelas próprias 'expressões' que se supõe ser seus resultados" (BUTLER, 1990). Sua noção de performatividade baseia-se, aqui, em Austin e Derrida, para argumentar que o gênero é o resultado de atos performativos. "Um ato performativo é aquele que faz nascer ou coloca em ação aquilo que nomeia, marcando, assim, o poder constitutivo ou produtivo do discurso... Para que um performativo funcione, ele deve basear-se e

recitar um conjunto de convenções lingüísticas que têm tradicionalmente funcionado para assegurar ou implicar certos tipos de efeitos” (BUTLER, 1995, p. 134). O gênero é, pois, uma fantasia “instituída e inscrita na superfície de nossos corpos”, constituído por meio dos efeitos de significação engendrados pelas performances da linguagem (1990, p. 136). Mas essa noção de performatividade limita-se a si própria ao manter a ênfase no lingüístico. Consideremos este argumento sobre a performance da feminilidade, o qual devo a Susan Bordo (BORDO, 1993, p. 19):¹²

Sente-se em uma cadeira reta. Cruze suas pernas na altura dos tornozelos e mantenha seus joelhos pressionados um contra o outro. Tente fazer isso enquanto está conversando com alguém, mas tente o tempo todo manter seus joelhos fortemente pressionados um contra o outro... Corra uma certa distância, mantendo seus joelhos juntos. Você descobrirá que terá que dar passos curtos, altos... Ande por uma rua da cidade... Olhe, em direção reta, para a frente. Toda vez que um homem passar por você, desvie seu olhar e não mostre nenhuma expressão no rosto.

“Transformar-se em uma pessoa ‘dotada’ de gênero”, como reconhece Butler, juntamente com muitas outras pessoas, significa seguir uma prescrição metódica e continuamente repetida da conduta, da aparência, da fala, do pensamento, da vontade, do intelecto, na qual as pessoas são reunidas em uma montagem não apenas ao serem conectadas com os vocabulários mas também com regimes de conduta

(andar, olhar, fazer gestos), com artefatos (roupas, sapatos, maquiagem, automóveis, painéis, instrumentos para escrever, livros), com espaços e lugares (salas de aula, bibliotecas, estações de trem, museus) e com os objetos que os habitam (mesas, cadeiras, livros, plataformas, vitrines). A performatividade, ao menos no sentido do modelo da enunciação lingüística, em que é definida em termos de citações e convenções, é uma imagem bastante enganadora para pensar esse processo de montagem da pessoa: é necessário insistir que nós *não somos* “constituídos pela linguagem”.

Tampouco é suficiente uma imagem lingüística diferente, a da escrita ou da inscrição. Essa noção é utilizada tanto por Butler quanto por Grosz para descrever a relação entre, por um lado, o corpo e suas superfícies (concebidos como marcados, inscritos, gravados) e, por outro, “o traçado de textos pedagógicos, jurídicos, médicos e econômicos, de leis e práticas na carne a fim de entalhar um sujeito social como tal, um sujeito capaz de trabalho, de produção e manipulação, um sujeito capaz de agir como um sujeito e, ao mesmo tempo, capaz de ser decifrado, interpretado, compreendido” (GROSZ, 1994, p. 117). Em vez de pensar em uma analítica da inscrição, na qual a cultura seria escrita na carne, considero ser mais útil pensar em termos de tecnologia. Na verdade, como sugeri, a linguagem, a escrita, a memória podem ser, elas próprias, vistas como elementos de uma técnica, cada uma delas implicando verdades, técnicas, gestos, hábitos, aparatos, reuniões, por meio do treinamento, em uma montagem, e inseridos em associações mais ou menos

duráveis. Poderemos compreender melhor as práticas de subjetivação se as concebermos em termos das complexas interconexões, técnicas e linhas de força que se estabelecem entre componentes heterogêneos, incitando, tornando possível e estabilizando as relações particulares conosco mesmos, em locais e lugares específicos. As tecnologias da subjetivação são, pois, as máquinas, as operações pelas quais somos reunidos, em uma montagem, com instrumentos intelectuais e práticos, componentes, entidades e aparatos particulares, produzindo certas formas de ser-humano, territorializando, estratificando, fixando, organizando e tornando duráveis as relações particulares que os humanos podem honestamente estabelecer consigo mesmos.

Não existe nenhuma necessidade de supor qualquer "meio de propulsão" por detrás de todas essas tecnologias, nem qualquer força ou desejo primordial que circule por esses agenciamentos, fazendo com que seja possível que eles se movam, ajam, mudem, resistam, sofram mutações. A assim chamada "questão da agência" coloca um falso problema. Para dar conta da capacidade para agir não precisamos de nenhuma teoria do sujeito que seja anterior e que resista àquilo que a apreenderia – tais capacidades para a ação surgem dos regimes e tecnologias específicos que maquinam os humanos de variadas formas (nesse caso estou de acordo com BUTLER, 1995, p. 136). A heterogeneidade dessas práticas e técnicas – seus múltiplos conflitos, divergências, interconexões e alianças, as diferentes promessas que elas fazem e as variáveis exigências que elas representam para o ser humano – podem produzir todos

os efeitos de resistência, apropriação, utilização, transformação e transgressão que os teóricos do pós-moderno têm ressaltado, sem a necessidade de invocar uma concepção unificante de "agência humana". Para dizê-lo de outra forma, a agência é, ela própria, um efeito, um resultado distribuído de tecnologias particulares de subjetivação, as quais invocam os seres humanos como sujeitos de um certo tipo de liberdade e fornecem as normas e técnicas pelas quais aquela liberdade deve ser reconhecida, agenciada e exercida em domínios específicos. Na verdade, as disciplinas psi tiveram, ao longo do século passado, um papel bastante particular na criação das condições para a emergência da nossa capacidade de nos relacionar conosco mesmos como certo tipo de agente – como "personagens", por exemplo, com funções nervosas, as quais, quando moldadas pelo efeito do hábito e da influência sobre a constituição da pessoa, produzia a impulsividade ou o controle, dependendo do caso: se a pessoa era homem ou mulher, amo ou ama, trabalhador temporário, funcionário ou servo (cf. SMITH, 1992, cap. 1); ao longo do século XX, como "personalidades", como um tipo que estava em posse de certos traços, manifestados nas formas pelas quais a pessoa reagia à experiência, expressava seus sentimentos e se associava a artefatos, gostos, formas de vestir, estilos de gesticulação e expressão; na segunda metade do século XX, como "agentes livres" de escolha e autodesenvolvimento, em guerra contra todas as máquinas que nos maquinariam como bons sujeitos da burocracia e do conformismo, que diminuiriam

nossa auto-estima e impediriam nosso autodesenvolvimento.

Para nossa própria cultura, a agência é, obviamente, parte de uma "experiência" de internalidade – ela parece acumular-se e emergir de nossas profundidades, de nossos instintos, desejos ou aspirações interiores. Não há dúvida de que nem sempre foi assim. A clássica interpretação da *Iliada* e da *Odisséia*, feita por E. A. Dodds, sugere que a descrição homérica dos humanos é mais do que uma questão de convenção estética: os humanos, para Homero, eram agenciamentos dispersos, cujos elementos eram a *psyche* (alma), a *thumos* (vontade) e o *noos* (intelecto), cada um deles com seu modo independente de operação. A ação era entendida não em termos de qualquer faculdade interna da agência, mas em termos de forças tais como *ate*, que obrigavam a pessoa a um curso particular de ação, por meio da intervenção dos deuses, das deusas do Destino, das Fúrias, de sonhos e visões (DODDS, 1973; cf. HIRST E WOOLLEY, 1982). Esses exemplos poderiam, obviamente, ser multiplicados: os poderes explicativos das vozes das deidades ou dos demônios, os efeitos motivadores dos xamãs e dos rituais, e mais próximo de nós, talvez, as consequências das multidões ou bandos em arrebatos o indivíduo em um novo e multicéfalo agente com uma única – ainda que maligna – vontade. A agência é, sem dúvida, uma "força", mas é uma força que surge não de qualquer propriedade essencial de "o sujeito", mas das formas pelas quais os humanos têm se reunido em um agenciamento.

ALMAS DOBRADAS

Se hoje vivemos nossas vidas como sujeitos psicológicos que vemos como sendo a origem de nossas ações, se nos sentimos obrigados a nos colocar a nós próprios com sujeitos com uma certa e desejada ontologia, uma vontade de ser, isso se deve às formas pelas quais relações particulares do exterior têm sido invaginadas, dobradas, para formar um lado de dentro ao qual um lado de fora deve sempre fazer referência. Uma vez mais, é Deleuze quem refletiu mais instrutivamente sobre uma filosofia da dobra (DELEUZE, 1992a, 1992b, veja especialmente o uso dessa noção em sua discussão da subjetivação em seu livro sobre Foucault: DELEUZE, 1988, p. 94-123). "O que importa, sempre, é dobrar, desdobrar, redobrar" (DELEUZE, 1992a, p. 137). O conceito de dobra pode fazer surgir um diagrama generalizável para pensar as relações, as conexões, as multiplicidades e as superfícies – sua formação de profundidades, singularidades, estabilizações. Esse diagrama da dobra descreve uma figura na qual o lado de dentro, o subjetivo, é, ele próprio, não mais que um momento, ou uma série de momentos, por meio do qual uma "profundidade" foi constituída no ser humano. A profundidade e sua singularidade não são, pois, mais do que aquelas coisas que foram escavadas para criar um espaço ou uma série de cavidades, plissados e campos que só existem em relação àquelas mesmas formas, linhas, técnicas e invenções que as sustentam.

As linguagens, as técnicas, os locais institucionais e as relações enunciativas da medicina clínica

introduziram dobras profundas no corpo, o lado de dentro do lado de fora, o lado de dentro como uma operação do lado de fora, como sugere Deleuze em sua discussão da arqueologia que Foucault faz do olhar clínico. Ou, de novo, em relação às técnicas éticas introduzidas pelos gregos, essas devem ser entendidas "no sentido de que a *relação consigo* adquire independência. É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria" (DELEUZE, 1991, p. 107). Uma vez que essa nova dimensão tenha sido estabelecida, o sujeito é agenciado/montado de novas formas, em termos de um problema de "autodomínio", fazendo com que incida sobre si mesmo – aquele lado de dentro atuando sobre si mesmo – o poder que fazemos incidir sobre outros. Nesse mesmo processo, o poder que se faz incidir sobre os outros é reconhecido como uma relação de poder entre o lado de dentro da gente e o lado de dentro do outro.

Esse lado de dentro singularizado e dobrado é, assim, inevitavelmente estabilizado, não em relação a um domínio de processos psicológicos, mas em relação a uma configuração de forças, corpos, edificações e técnicas que o mantêm no lugar. Para os gregos, isso compreendia todo o aparato de formação ética estabelecido na cidade, as relações de família, os tribunais, os jogos de poder e de lazer e as relações eróticas por meio dos quais aqueles varões que exerciam o poder eram agenciados. "Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo

mesma. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma 'subjetivação'" (DELEUZE, 1991, p. 108). Essa relação consigo mesmo, esse dobramento que produz os efeitos de subjetivação, não é algo passivo. De novo, como observa Deleuze, ela é criada apenas ao ser *praticada*, ao ser levada a efeito, ao se envolver com as técnicas de governo do corpo e de controle da dieta, com as técnicas de sexualidade, com os estilos de jogo e esporte, com a oratória e a exposição em público... Embora tivessem inventado uma formulação particular dessa dimensão "da relação do ser consigo mesmo", os gregos não foram, de forma alguma, os últimos – nem provavelmente os primeiros – a fazê-lo; em vez disso, o que eles exemplificam é uma forma particular de uma relação mais geral, uma relação na qual a subjetivação é sempre uma questão de dobramento. O humano não é nem um ator essencialmente dotado de agência, nem um produto passivo ou um marionete de forças culturais; a agência é produzida no curso das práticas, sob toda uma variedade de restrições e relações de força mais ou menos onerosas, mais ou menos explícitas, punitivas ou sedutoras, mais ou menos disciplinares ou passionais. Nossa própria "agência" é, pois, a resultante da ontologia que nós dobramos sobre nós mesmos no curso de nossa história e de nossas práticas. Apesar de todos os desejos, inteligências, motivações, paixões, criatividades e vontade-de-auto-realização que foram dobrados sobre nós mesmos por nossas psicotecnologias, nossa própria agência não é menos artificial, menos fabricada,

menos não-natural – e, portanto, não menos real, efetiva, confusa, técnica, dependente-da-máquina – do que a problemática agência dos robôs, dos replicantes e das monstruosas simbioses que Donna Haraway utiliza para pensar nossa existência: ciborgues, híbridos, mosaicos, quimeras (HARAWAY, 1991, p. 171-2).

Mas o que é que é dobrado? É, sem dúvida, verdade que para Deleuze o que é dobrado é sempre alguma “força”. Talvez para nossos próprios propósitos, devêssemos tratar dessa questão de uma forma um tanto modesta. Em outros locais, utilizei o termo “autoridade” para os dobramentos que fazem diferença. Obviamente, isso simplesmente nomeia um campo, mas, em princípio, não o define ou o delimita; o importante é que *qualquer coisa* pode ter autoridade. Mas, em qualquer época e lugar, nem tudo a tem. Uma análise a ser feita, aqui, seria a da raridade das autoridades na realidade e não a de seus infinitos componentes e possibilidades. Não é como qualquer coisa que as pessoas podem ser agenciadas em qualquer época e lugar particulares; além disso, os vetores que são dobrados têm limites que não são ontológicos mas históricos. O que é invaginado é composto de qualquer coisa que possa adquirir o *status* de autoridade em um agenciamento particular. As maquinações da aprendizagem, da leitura, do querer, do confessar, do lutar, do andar, do vestir, do consumir, do curar invaginam uma certa voz (a de nosso sacerdote, a de nosso médico ou a de nosso pai), uma certa invocação de esperança ou medo (você pode se tornar o que você quiser ser), uma certa forma de ligar um objeto com um valor, sentido e afeto (a “italianidade” que

Barthes tão maravilhosamente revela nas massas Panzani ou talvez o “autocontrole” manifestado pelo corpo escultural da “mulher pós-moderna”), um certo pequeno hábito e uma certa técnica de pensamento (morda a bala, olhe antes de saltar, autocontrole é tudo, é bom partilhar os próprios sentimentos), uma certa conexão com um artefato dotado de autoridade (um diário, um dossiê ou um terapeuta).

Foucault, como vimos anteriormente, sugeriu que as tecnologias éticas podem ser analisadas ao longo de quatro eixos; Deleuze transcreve cada um desses quatro eixos por meio do conceito de dobramento (DELEUZE, 1988).¹³ O primeiro, sugere ele, diz respeito aos *aspectos* do ser humano que devem ser circundados e dobrados – o corpo e seus prazeres para os gregos, a carne e os desejos para os cristãos, talvez o eu e suas aspirações para nossa própria época. O segundo, a relação entre forças, diz respeito à *regra de acordo* com a qual a relação entre forças se torna uma relação consigo mesmo – uma regra que pode ser natural, divina, racional, estética... Está, pois, sempre associada com uma autoridade particular – a do sacerdote, do intelectual, do artista; em nossos próprios dias, talvez a regra oscile entre a terapêutica e a estilística, cada qual associada com diferentes autoridades. O terceiro, a dobra do saber ou a dobra da *verdade*, surge do fato de que cada relação consigo mesmo está organizada sobre o eixo da subjetivação do saber e, portanto, da relação de nosso ser com a verdade, quer essa verdade seja teológica, quer seja filosófica, quer seja psicológica. A quarta dobra (aqui Deleuze se refere à noção de “uma interioridade da expectativa”, devida a Blanchot) é a

dobra da esperança – da imortalidade, da eternidade, da salvação, da liberdade, da morte ou da separação. E a subjetivação é, pois, a interação da múltipla variabilidade dessas dobras, de seus variados ritmos e padrões. “E o que dizer, de nossos próprios modos atuais, da moderna relação consigo? *Quais são as nossas quatro dobras?*” (DELEUZE, 1991, p. 112). Meu trabalho de análise tem sido uma tentativa de responder a essa questão. Concluirei com algumas reflexões sobre o papel que as psicociências e as psicotécnicas exercem nesses dobramentos.

PSICOLOGIAS DE SUBJETIVAÇÃO

Sugeri que as disciplinas psi exercem um papel constitutivo em nossas “quatro dobras”, obviamente em complexas e variáveis relações com outros vetores, mas mesmo assim sobrepondo-se a eles, infundindo-os, investindo-os, de tal modo que mesmo o “estilo-de-vida” estético, espiritual, econômico, financeiro ou a ética erótica são saturados com as disciplinas psi em seus regimes enunciativos, em suas tecnologias, em seus modos de julgamento e em suas exibições de autoridade. Deixem-me esboçar algumas das características desses dobramentos psi.

O aspecto do ser humano que é circundado e dobrado em tantos dos agenciamentos contemporâneos de subjetivação não é nem o corpo/prazer nem a carne/desejo, mas o eu/realização. Passamos a ser habitados por uma ontologia psi, por uma inescapável interioridade que escava, nas profundezas do humano, um universo psíquico com uma topografia que tem suas próprias características – seus

planos e platôs, seus fluxos e precipitações, seus climas e tempestades, seus terremotos, suas erupções vulcânicas, seus aquecimentos e esfriamentos. Obviamente, o mapeamento desse universo psi é incompleto e disputado; seus mapas lembram os de homens do mar de épocas remotas: onde alguns relatam terem visto instintos, características herdadas e predisposições, outros encontraram repressões, projeções e fantasias, outros ainda viram a internalização de expectativas sociais e outros mais observaram apenas a inscrição de um regime de recompensas e punições comportamentais. As dinâmicas dessa ontologia são contestadas, seja de uma forma ou outra: pelos processos da auto-estima e da auto-abnegação, do estresse e da realização, do desejo e da frustração, das ansiedades e das fobias ou das involuções sadistas de objetos internos. Mas essas dinâmicas são agenciadas por meio de vetores que atravessam o envelope da pele. Na verdade, “o corpo” é agora, ele próprio, visto menos como um dado corporal do que como um complexo orgânico cujas propriedades são marcadas por esse psi interior – a imagem do corpo, a psicossomática, a personalidade tendente ao câncer, a gorda ou a magreza consideradas como manifestando o desejo de amor e de um eu interior, a “boa forma” como uma espécie de economia psíquica da auto-estima e de reforço do poder pessoal. A inculcação, a emulação, a mimese, a performance, a habituação e outros rituais de autoformação escavam e moldam esse espaço “interno” de uma forma psi.

A ontologia humana é estabelecida, assim, em parte, por meio de conexões constitutivas com as tecnologias psi que a imaginam e que agem sobre ela.

Essas conexões ativam algo que Michel Taussig analisou, de forma reveladora, em termos de "mimese" – o *dever* colocado em ação na contínua interação entre a cópia e aquilo que é copiado (TAUSSIG, 1993). A cópia compreende, aqui, tanto uma "representação" – gravura, artefato, objeto, gesto, dança, modelo, diagrama – quanto uma forma de ser. "Entre a fidelidade fotográfica e a fantasia, entre a iconicidade e a arbitrariedade, entre o todo e a fragmentação, começamos, pois, a sentir quão estranha e complexa se torna a noção de cópia" (TAUSSIG, 1993, p. 17). A multiplicidade dessas breves fulgurações que Taussig chama de "mimese" dobra certas "formas de ser" sobre nós – não apenas por meio de "estórias", não apenas por meio de "recompensas e punições" (como se jamais houvesse sido claro o que é o quê), mas por meio da mímica e da imitação, por meio da emulação e da bricolagem, por meio tanto do copiar quanto do diferir. Para nossos propósitos, pois, a dimensão mimética das disciplinas psi pode ser vista em aparatos tais como manuais de auto-ajuda centrados no auto-aperfeiçoamento, na auto-estima e no autoprogresso; nos padrões psi forçados a se tornarem visíveis em todas as sessões que se passam nos diversos tipos de consultórios; nos modelos e simulacros de eus desejáveis que servem como espelhos para reativar e refletir de volta fabricações de subjetividade às quais se pode aspirar; as imagens do eu normal – a criança normal, a mãe normal, a garota normal, o adolescente normal, o paciente normal, o trabalhador ou o gerente normal – desenvolvidas em toda e qualquer prática imaginável; as conexões estabelecidas consigo mesmo por

meio das tecnologias culturais da fotografia, do filme e da propaganda: uma multiplicidade de máquinas miméticas. A exigência para que a gente seja um certo tipo de eu é sempre conduzida por meio de operações que distinguem ao mesmo tempo que identificam (veja, outra vez, TAUSSIG, 1993, sobre esse tema). Para ser o eu que a *gente* é, a *gente* não deve ser o eu que a *gente* não é – não *aquela* alma desprezada, rejeitada ou abjeta. Assim, o tornar-se eu é um copiar recorrente que tanto emula outros eus quanto difere deles. Hoje, as características pertinentes da mimese e da alteridade são estabelecidas nos vetores dos estilos-de-vida, das sexualidades, das personalidades, das aspirações.

Falar do dobramento dessa ontologia psi em humanos é acenar – neste estágio não pode ser mais do que isso – para os processos que escavam um interior por meio do dobramento dos componentes psi que têm sido distribuídos através desses aparatos e dessas tecnologias. Esse espaço psi é composto de uma complexa mistura de elementos da pesquisa psicológica nos humanos e nos animais, nas histórias e nas fabulações, nas autobiografias e nas histórias de caso. Ele é "ficcional" apenas no sentido de que o psi "inventa" e reinventa mundos imaginados em busca daquilo que toma como sua premissa: de que um mundo real habita nosso ser como humanos (cf. HARAWAY, 1989). E embora seja, sem dúvida, verdade que as características desse mundo dobrado são tão amarrotadas, torcidas, esfarrapadas e puídas quanto os materiais de que é feito, nossas relações conosco mesmos têm sido, não obstante, por pelo menos um século, irrevogavelmente marcadas por nossa dobra do eu, pois é esse nome que nossa época

tem dado ao agitado universo no interior do qual todos os humanos serão registrados, localizados, explicados e afetados.

Pelo menos uma dimensão-chave da dobra da autoridade, hoje, pode ser chamada de "terapêutica": é de acordo com uma regra terapêutica que as linhas de força são flexionadas para se transformar em um espaço moldado de acordo com o eu em nossa existência e experiência. "Terapêutica", aqui, não no sentido de um privilégio concedido à própria "psicoterapia", ou mesmo apenas em termos da proliferação dos ramos e variedades de psi – psicólogos forenses com sua construção de perfis de criminosos e vítimas; psicólogos do esporte com seus exercícios mentais para se ter sucesso no campo ou na pista; consultores organizacionais com seus protocolos de uma crescente produtividade e harmonia, por meio de uma ação sobre as inclinações de auto-realização dos empregados e semelhantes. "Terapêutica", em vez disso, no sentido de que a relação consigo mesmo é, ela própria, dobrada em termos terapêuticos – problematizando a si mesmo de acordo com os valores da normalidade e da patologia, diagnosticando nossos prazeres e desgraças em termos psi, buscando retificar ou melhorar nossa existência cotidiana por uma intervenção em um "mundo interior" que temos dobrado como sendo tanto fundamental para nossa existência como humanos quanto, entretanto, tão próximo à superfície de nossa experiência do cotidiano. É essa relação terapêutica conosco mesmos e os componentes considerados autorizados dessa relação que têm se multiplicado em nosso presente, uma multiplicação dos

condutos entre as autoridades que falam as verdades de nós mesmos e as formas nas quais agimos sobre nossa própria existência, na compreensão, no planejamento e na avaliação de nossas paixões, nossos medos e nossas esperanças cotidianas. O eu é produzido no processo de praticá-lo, produzido, portanto, como uma interioridade que é complexa e contestada. Essa interioridade fraturada – por meio da interseção da multiplicidade de atividades e julgamentos que fazemos incidir sobre nós mesmos no curso de relacionar nossa existência sob diferentes descrições e em relação a diferentes imagens ou modelos – as sanções, as seduções e as promessas pelas quais atribuímos a essas formas terapêuticas de praticar a subjetividade um valor e uma autoridade.

E o que podemos dizer sobre a quarta dobra, o que podemos esperar dela? O que dobramos, o que nos dobra, é uma aspiração tão patética quanto comovedora; não é mais patética e comovedora, entretanto, do que nosso esforço por maximizar nossos estilos-de-vida e nos realizar como pessoas por meio de nossas relações com outras pessoas – nossos amantes, nossos filhos, nossas mães e nossos pais, nossas comunidades. A essa esperança demos o nome de "liberdade". Essa esperança não é uma esperança de libertação para o mundo e seus cuidados, misérias e obrigações urbanas – "ligue-se, sintonize-se e caia fora". Não se trata, tampouco, de uma libertação dos laços da servidão e da sujeição: "livre, finalmente, livre, finalmente, graças ao Deus poderoso, livre, finalmente, livre". Em vez disso, os sinos de uma liberdade bem diferente ecoam em nossos sonhos: um modo de ser no mundo no qual atribuímos valor às nossas vidas

na medida em que somos capazes de construí-las em termos que são simultaneamente políticos (livres para escolher) e psicológicos (livres para escolher em nome de nós mesmos e não em nome de nossa subordinação à autoridade de um outro, em relação à sombra formada por nossos pais internalizados ou pelas restrições impostas por nosso temor da própria liberdade). Uma aspiração louvável? Sem dúvida, mas uma aspiração que não existe em uma relação de externalidade com nossas ansiedades e frustrações: esse sonho de liberdade constitui as próprias formas pelas quais nós codificamos e experienciamos nós mesmos e as formas pelas quais dividimos nós mesmos daquilo que, em nós mesmos, e daquilo que, nos outros, não está de acordo com esse sonho ou que fracassa por seus princípios.

O EFEITO PSI

Para investigar essas hipóteses mais diretamente, podemos começar por estabelecer algum tipo de topografia dos espaços psi, das práticas ou dos agenciamentos pelos quais nossa subjetividade é maquiada. Poderíamos chamar isso de "o onde" do psi: sua territorialização. É possível identificar uma variedade de agenciamentos nos quais uma tal territorialização tem sido organizada: máquinas desejantes, máquinas de trabalho, máquinas pedagógicas, máquinas punitivas, máquinas curativas, máquinas de consumir, máquinas de guerra, máquinas de esporte, máquinas de governo, máquinas espirituais, máquinas burocráticas, máquinas de mercado, máquinas financeiras. Isso não significa afirmar o domínio do

psi em nossa experiência, pois não se poderia dizer o mesmo, por exemplo, das linguagens, das imagens, das técnicas e das seduções da economia? Não significa tampouco identificar uma "causa" externa de todas essas transformações e mutações que vieram a permear tão amplamente toda nossa existência. Mas significa registrar esse "efeito psi" no sentido de "efeito" de Deleuze, no sentido de "efeito" do discurso científico, tal como no efeito Kelvin ou no efeito Compton, por exemplo: "Um tal efeito não é em absoluto uma aparência ou uma ilusão; é um produto que se estende ou se alonga na superfície e que é estritamente co-presente, co-extensivo à sua própria causa e que determina essa causa como causa imanente, inseparável de seus efeitos (DELEUZE, 1998, p. 73, citado em BURCHELL et al., 1991, p. ix). Isto é, o efeito psi não deve ser identificado com uma causa particular, mas, antes, delineado pela descrição das formas pelas quais a existência humana se torna inteligível e praticável, sob uma certa descrição, em toda uma multiplicidade de pequenos "cenários éticos" que permeiam nossa experiência.

Por "cenários éticos" quero significar os diversos aparatos e contextos nos quais uma particular relação com o eu é administrada, forçada e agenciada, e na qual pode-se prestar uma atenção terapêutica àqueles que se sentem desconfortáveis com a distância entre sua experiência de suas vidas e as imagens de liberdade e de eu às quais eles aspiram. Trata-se, em parte, de uma questão da moldagem do próprio espaço. Temos muitos e instrutivos estudos da arquitetura "disciplinar", das relações dos corpos, dos olhares e das atividades nas máquinas

de moralidade inventadas no século XIX: prisões, escolas, hospícios, reformatórios... (MARKUS, 1993; cf. ROSE, 1995a). Mas, com a exceção da atenção que os autores têm dedicado, recentemente, aos *shoppings* e às lojas de departamento, temos poucos estudos da "arquitetura sedutora" de nossa própria época (sobre espaços de consumo, veja BOWLBY, 1985, e SHIELDS, 1992; veja também a interessante discussão em ERÄSAARI, 1991). Isso exigiria que fôssemos além dos espaços tutelares das escolas, dos tribunais, da visita dos assistentes sociais, da cirurgia dos médicos, das enfermarias dos hospitais psiquiátricos, da entrevista com o diretor de recursos humanos. Exigiria que examinássemos também a penetração do psi na configuração da casa, do ginásio de esportes, do consultório do analista, do grupo terapêutico, da sessão de aconselhamento, do encontro de aconselhamento de casais, dos programas radiofônicos de conversa telefônica com os ouvintes. Além disso, uma topografia dos cenários éticos precisaria examinar os arranjos espaciais e materiais estabelecidos pela cornucópia de cursos e experiências de treinamento que buscam instrumentalizar uma nova concepção psicológica das relações humanas. De particular importância aqui seria a forma pela qual a coleção de pessoas no espaço e no tempo tem sido reconstruída como grupos atravessados por forças inconscientes de projeção e identificação, permitindo não apenas uma nova dimensão para a explicação dos problemas coletivos, mas uma nova gama de técnicas – desde grupos T até às terapias de grupo – para administrá-los terapeuticamente. Uma multiplicidade de cenários tem sido

inventada para a interação terapêutica com o sujeito humano, uma gama de locais para cura, reforma, conselho e orientação tem sido transformada de acordo com o "efeito psi".

Sobre que coisas há ação? Que linhas, forças, superfícies ou fluxos de ser humano são capturados nessas máquinas? Desejos? Sim: sem dúvida um dos vetores de nossa relação contemporânea conosco mesmos passa através dos fluxos de pulsões, fantasias, repressões, projeções, identificações e dos impulsos de fala e conduta que são estabelecidos no interior dessa ontologia desejante. Mas, como sugeri, seria sensato evitar construir alguma metafísica do desejo, ou ao menos deixar esse projeto para nossos filósofos. Para o genealogista, o desejo é apenas um dos vetores da maquinaria psicológica contemporânea do ser humano, de nosso atual "efeito psi". Poderíamos também querer enfatizar os vetores que fluem em torno da superficialidade do próprio "comportamento" – as pedagogias das habilidades sociais e do estilo-de-vida e todas as tecnologias comportamentais que elas fizeram surgir. Talvez igualmente importantes no interior das novas obrigações éticas de realização pessoal seja a nova relação do eu-para-com-o-eu exemplificada pela noção de autoestima: "uma inovação que transforma a relação de si para consigo em uma relação que é governável" (CRUIKSHANK, 1993), no curso da qual toda uma precissão de técnicas psi tem sido desenvolvida – induzindo um novo vocabulário de auto-respeito, exercícios envolvendo a narrativização da vida da pessoa em uma variedade de cenários terapêuticos, pedagógicos ou íntimos. Além disso, apesar

de não parecer implicar de forma tão direta uma ontologia psi, precisamos examinar as técnicas de composição e adorno da carne (estilos de andar, vestir, gesticulação, expressão, a face e o olhar, os pelos corporais e os adornos) – toda uma maquiagem do ser – em termos de uma relação entre, de um lado, o exterior e o visível e, de outro, o interior e o invisível. Pois também essa relação, ao longo do curso do século XX, tem sido composta e caracterizada por meio das tecnologias culturais da propaganda e do *marketing* que têm desenvolvido aparatos psi para compreender e agir sobre as relações entre pessoas e produtos em termos de imagens do eu, de seu mundo interior e de seu estilo-de-vida. Cobrindo todas as suas diferenças, as técnicas contemporâneas de subjetivação operam por meio do agenciamento, em toda uma variedade de locais, de uma interminável hermenêutica e de uma relação subjetiva consigo mesmo: um constante e intenso auto-exame, uma avaliação das experiências pessoais, das emoções e dos sentimentos em relação a imagens psicológicas de realização e autonomia.

Em todas essas maquinações do ser, em todos esses heterogêneos agenciamentos, uma série de temas é recorrente: escolha, êxito, autodescoberta, auto-realização. Isto é, as práticas contemporâneas de subjetivação colocam em jogo um ser que deve ser anexado a um projeto de identidade e a um projeto secular de “estilo-de-vida”, no qual a vida e suas contingências adquirem sentido na medida em que possam ser construídas como o produto da escolha pessoal. Seria tolo afirmar que a psicologia e seus *experts* são a origem de todas essas máquinas de

subjetivação – trata-se, antes, de uma questão de como os agenciamentos de paixão e prazer, de trabalho e consumo, de guerra e esporte, de estética e teologia, têm dado aos seus sujeitos uma forma psicológica. No livro do qual esse ensaio foi extraído (ROSE, 1996), comecei a mapear as formas pelas quais os modos psicológicos de explicação, as asserções de verdade e os sistemas de autoridade têm participado na elaboração de códigos morais que enfatizam um ideal de autonomia responsável, ao moldar esses códigos em uma certa direção “terapêutica” e ao aliá-los com programas para regular os indivíduos em consonância com as racionalidades políticas das democracias liberais avançadas.

EUS QUE SE DESFAZEM

É possível sugerir, como fiz no livro há pouco mencionado (ROSE, 1996), que uma das características intrigantes e possivelmente esperançosas de nossa atual topografia ética é a heterogeneidade do território mapeado pelas maquinações do eu, a variedade de atributos da pessoa que elas identificam como sendo de importância ética e as variadas formas de calibrá-las e avaliá-las que elas propõem. É importante, entretanto, reconhecer simultaneamente que este território ético não é um espaço livre: as relações das pessoas consigo mesmas são estabilizadas em agenciamentos que variam de setor para setor, operando via diferentes tecnologias, dependendo da identificação da pessoa – se ajustada ou mal-ajustada, se homem ou mulher, se rico ou pobre, branco ou negro, empregado ou desempregado,

operando sob diferentes formas de autoridade na prisão e na fábrica, no supermercado e no cabeleireiro, nos quartos de dormir da casa conjugal e nos bordéis das zonas de prostituição, nos novos territórios da exclusão e da marginalização que emergem da fragmentação do social. Mas isso não significa dizer que o efeito psi que estive mapeando está confinado a uma elite cultural. Novos modos de subjetivação produzem novos modos de exclusão e novas práticas para reformar as pessoas que são assim excluídas: como, por exemplo, no desenvolvimento das tecnologias comportamentais tão amplamente utilizadas nas práticas de reforma que buscam "dar poder" a seus sujeitos e restaurá-los ao *status* de cidadãos dotados da capacidade de livre escolha (BAISTOW, 1995). Os novos modelos psi de personalidade e os regimes éticos aos quais eles estão ligados não têm qualquer caráter político intrínseco: eles têm uma versatilidade que lhes permitem multiplicar, proliferar, ser traduzidos e utilizados sob formas que não são dadas por uma lógica interna, seja de emancipação, seja de dominação.

Entretanto, embora eu tivesse enfatizado a heterogeneidade dos dobramentos que agenciaram nossas relações contemporâneas conosco mesmos, também tentei argumentar que elas operam de acordo com um "diagrama" comum, partilhado. Por "diagrama" refiro-me àquilo que Deleuze e Guattari descrevem como "máquinas abstratas" – não algo que seja a causa ou origem de todas as máquinas reais que temos investigado, mas como sendo iminentes nelas. Uma máquina abstrata é, neste contexto, nada mais que um diagrama de coisas que

elas têm em comum, uma espécie de plano irreal de projeção de todos os agenciamentos e maquinações heterogêneas – da mesma forma pela qual, na análise de Foucault, a "disciplina" era o nome de uma espécie de máquina abstrata que era imanente na prisão, na escola, nos quartéis (MP1, p. 83; cf. FOUCAULT, 1977). Esse diagrama, esse *a priori* histórico, é a positividade aberta por nossos regimes contemporâneos de subjetivação, uma positividade trazida à existência pelo saber e pelas práticas das ciências humanas, estabelecendo para elas, ao mesmo tempo, o próprio império que elas iriam mapear, colonizar, povoar e conectar pelas redes de pensamento e ações. Se podemos parafrasear Michel Foucault, isso "diagrama" um ser que, do interior dos discursos que o rodeiam e das práticas pelas quais ele é agenciado/montado, é capacitado a saber, ou obrigado a saber, aquilo que está em sua positividade – um ser que pensa a si mesmo tanto como livre quanto como determinado pelas positivities essenciais a si mesmo, que delimita a possibilidade de suas práticas de liberdade no mesmo momento em que concede a essas positivities o *status* de verdade (cf. FOUCAULT, 1985b).

Esse ser psicológico está agora colocado na origem de todas as atividades de amar, desejar, falar, trabalhar, adoecer e morrer: a interioridade que tem sido dada aos humanos por todos esses projetos que buscam conhecê-los e agir sobre eles a fim de dizer-lhes sua verdade e tornar possível seu aperfeiçoamento e sua felicidade. É esse ser, cuja invenção é tão recente, embora tão fundamental à nossa experiência contemporânea, que buscamos hoje governar sob o ideal

regulativo da liberdade – um ideal que impõe tantas cargas, ansiedades e divisões ao mesmo tempo que inspira projetos de emancipação e no nome do qual viemos a autorizar tantas autoridades para nos ajudar no projeto de sermos livres de qualquer autoridade menos a nossa própria. Embora não estejamos, sem dúvida, nem na aurora de uma nova era nem no crepúsculo de um tempo passado, podemos, talvez, começar a discernir o rachar desse espaço de interioridade que foi uma vez seguro, o desconectar de algumas das linhas que formaram esse diagrama, a possibilidade de que, mesmo que não possamos desinventar a nós mesmos, possamos ao menos reforçar a questionabilidade das formas de ser que têm sido inventadas para nós e começar a inventar a nós mesmos de forma diferente.

NOTAS

¹ Traduzi *self* por “eu”, consciente da imprecisão dessa tradução, uma vez que “eu” não tem a mesma conotação de “reflexividade” de *self* (N. do T.).

² As referências ao livro *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari, serão abreviadas por MP, seguido do número do correspondente volume da edição brasileira (N. do T.).

³ No original *assemblage*, “o ato ou efeito (resultado) de reunir diferentes partes para formar um novo objeto”, como na montagem de uma máquina ou de um carro, por exemplo. Tem sentido similar à palavra francesa *agencement*, amplamente utilizada por Deleuze e Guattari, em *Mil platôs*, e que os tradutores brasileiros decidiram traduzir pelo neologismo (em português) “agenciamento”. O tradutor de *Mil platôs* para o inglês, por sua vez, decidiu traduzir *agencement* precisamente por *assemblage*. Assim, *assemblage* será traduzida, aqui, por “agenciamento”, nesse sentido de montagem, arranjo, combinação. O

verbo *to assemble*, por sua vez, será traduzido, correspondentemente, por “agenciar” ou, em alguns casos, por “montar”, “reunir” ou “combinar”, nas suas diferentes formas verbais. Tenha-se em mente, entretanto, sua associação a *assemblage* (= agenciamento=montagem) (N. do T.).

⁴ Ao desenvolver o argumento deste ensaio e, em particular, ao utilizar o trabalho de Deleuze e Guattari, beneficiei-me enormemente da leitura da extensa meditação de Elizabeth Grosz sobre a analítica do corpo (1994). Embora me entremontre em desacordo com algumas de suas conclusões, meu pensamento deve muito a suas esclarecedoras discussões. O trabalho de Deleuze e Guattari tem sido também utilizado em uma variedade de estudos que eu não pude levar em conta aqui. Qualquer pessoa que esteja familiarizada com o trabalho de Deleuze reconhecerá imediatamente que eu resolvi compreender de maneira diferente alguns de seus conceitos e evitar muitos outros; por exemplo, o leitor não encontrará aqui qualquer “corpo sem órgãos” nem uma redução empiricista da problemática do desejo.

⁵ Devo enfatizar outra vez, aqui, como fiz em outras partes do livro do qual este ensaio foi extraído (ROSE, 1996), que afirmar que a subjetividade é tecnológica não significa alinhá-la com as vigorosas críticas sobre os efeitos malignos da ordem tecnológica sobre a subjetividade mais estreitamente associadas com os escritores da Escola de Frankfurt. A tecnologia não esmaga a subjetividade – ela produz a possibilidade de que os humanos se relacionem consigo mesmos como sujeitos de certo tipo, bem como as possibilidades de que eles resistam ou recusem certos regimes de subjetivação.

⁶ Quando estava concluindo este ensaio, tomei conhecimento da coletânea de Constantijn Boundas e Dorothea Oikowski (1994) sobre Deleuze, tendo-me beneficiado, em particular, do capítulo escrito por Boundas (1994).

⁷ Lembro-me, aqui, em particular, das formas pelas quais Donna Haraway liga o empreendimento da primatologia com a escrita da ficção científica, e como essa última imagina outras formas de relações entre as criaturas (1989, especialmente capítulo 16).

⁸ A referência à retórica, aqui, deveria indicar que tampouco devemos colocar a fala no lado da natureza.

⁹ Beneficiei-me aqui da leitura de um capítulo do estudo, a

ser brevemente publicado, de Celia Lury, sobre a memória e a identidade. Gostaria de agradecer-lá por ter-me permitido consultá-lo em sua forma de rascunho.

¹⁰ Veja Deleuze e Guattari (1994) para algumas observações sugestivas sobre o "carnalismo".

¹¹ Obviamente, muitos dos escritores que enfatizam a importância de "o corpo" também tentam reconhecer isso: isto é, aquilo que parece estar implicado na afirmação de Braidotti, de que "o corpo" "não deve ser entendido nem como uma categoria biológica nem como uma categoria sociológica, mas, em vez disso, como um ponto de interseção entre o físico, o simbólico e as condições sociais materiais" (1984b, p. 161).

¹² Bordo cita a partir de um artigo intitulado "Exercises for Men", por Willemette Bridge Liberation News Service, em *The Radical Therapist*, dezembro-janeiro, 171.

¹³ Adapte a linguagem de Deleuze para que servisse aos meus próprios objetivos. A divisão quadrupla de Foucault – que pode, sem dúvida, ser remontada a Aristóteles – é formada por ontologia, ascética, deontologia e teleologia. Veja Foucault, 1984, 1985c, 1986b; Rose, 1995a; Dean, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAISTOW, K. "Liberation and regulation? Some paradoxes of empowerment". *Critical Social Policy*, 1995, 42, p. 34-36.
- BENVENISTE, E. *Problems in General Linguistics*. Miami: University of Miami Press, 1971.
- BORDO, S. *Unbearable wight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- BOUNDAS, C. "Deleuze: serialization and subject formation". In: C. V. Boundas e D. Olkowski (org.). *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Nova York: Routledge, 1994, p. 99-118.
- BOUNDAS, C. V. e OLKOWSKI, D. (org.). *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Nova York: Routledge, 1994.
- BOWLBY, R. *Just looking: consumer culture in Dreiser, Gissing and Zola*. Nova York: Methuen, 1985.

BRAIDOTTI, R. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Nova York: Columbia University Press, 1994a.

BRAIDOTTI, R. "Towards a new nomadism: feminist delezian tracks, or metaphysics and metabolism". In: C. V. Boundas e D. Olkowski (org.). *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*. Nova York: Routledge, 1994b, p. 157-186.

BROWN, R. *The body and society*. London: Faber, 1989.

BURCHELL, G., GORDON, C. e MILLER, P. (org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.

BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Londres: Routledge, 1990.

BUTLER, J. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Londres: Routledge, 1993.

BUTLER, J. "For a careful reading". In: S. Benhaib, J. Butler, D. Cornell e N. Fraser (org.). *Feminist contentions: a philosophical exchange*. Nova York: Routledge, 1995.

CLINE-COHEN. *A calculating people: the spread of numeracy in early America*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

COWARD, R. e ELLIS, F. *Language and materialism: developments in semiology and the theory of the subject*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977.

CRUIKSHANK, B. "Revolutions within: self-government and self-esteem". *Economy and Society*, 1993, 22(3), p. 326-44.

DEAN, M. "A social structure of many souls: Moral regulation, government and self-formation". *Canadian Journal of Sociology*, 1994, 19(2), p. 145-68.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1998.

DELEUZE, G. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Nova York: Zone Books, 1992b.

DELEUZE, G. *The fold: Leibniz and the Baroque*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992a.

DELEUZE, G. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil platôs*. Rio: Editora 34, 1995/1997. 5 v.

- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Rio: Editora 34, 1997. 2ª ed.
- DODDS, E. A. *The greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- DUDEN, B. *The woman beneath the skin*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- EISENSTEIN, E. *The printing press as an agent of social change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ERÄSAARI, L. "Bureaucratic space". In: J. Lehto (org.). *Deprivation, social welfare and expertise*. Helsinki: Agência Nacional para o Bem-Estar e Saúde, 1991, p. 167-79.
- FEHER, M., NADAFF, R. e TAZI, N. (org.). *Fragments for a history of the human body*. V.1, 2 e 3. Nova York: Zone, 1989.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Rio: Vozes, 1977.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. V. II: O uso dos prazeres*. Rio: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. V. I: A vontade de saber*. Rio: Graal, 1985a. 7ª ed.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985b. 3ª ed.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. V. III: O cuidado de si*. Rio: Graal, 1985c.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio: Forense-Universitária, 1986a. 2ª ed.
- FOUCAULT, "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress". In: P. Rabinow (org.). *The Foucault reader*. Harmondsworth: Penguin, 1986b.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio: Forense-Universitária, 1994. 4ª ed.
- GERGEN, K. J. e GERGEN, M. "Narrative and the self as relationship". In: L. Berkowitz (org.). *Advances in Experimental and Social Psychology*. v. 21. Nova York: Academic Press, 1988: 17-56.
- GILMAN, S. *Difference and pathology: stereotypes of sexuality race and madness*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- GOODY, J. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GOODY, J. e WATT, I. "The consequences of literacy". In: J. Goody (org.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968: 27-84.
- GROSZ, E. *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*. St. Leonards, Allen and Unwin, 1994.
- HARAWAY, D. *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. Nova York: Routledge, 1989.
- HARAWAY, D. "A cyborg manifesto: science, technology and socialist feminism in the late twentieth century". In: *Simians, cyborgs and women: the re-invention of nature*. Nova York: Routledge, 1991: 149-81. (Tradução brasileira em: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.
- HARAWAY, D. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 37-129.
- HARRÉ, "Language games and texts of identity". In: J. Shotter e K. Gergen (org.). *Texts of identity*. Londres: Sage, 1989, p. 20-35.
- HERMANS, H. e KEMPEN, H. *The dialogic self: meaning as movement*. Nova York: Academic Press, 1993.
- HIRST, P. e WOOLEY, P. *Social relations and human attributes*. Londres: Tavistock, 1982.
- LAQUEUR, T. *Making sex: body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- MARKUS, T. A. *Buildings and power: freedom and control in the origin of modern building types*. Londres: Routledge, 1993.
- MAUSS, M. "Body techniques". In *Psychology and society: essays*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979a, p. 95-123.
- MAUSS, M. "The category of the person". In *Psychology and society: essays*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979b, p. 57-94.
- ESMER, F. A. *Mesmerism: a translation of the original medical and scientific writings*. Los Altos: Kaufman, 1957.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polemica*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, trad. de Paulo César de Souza.