

Qualquer discurso sobre o corpo parece ter que enfrentar uma resistência. Ela provém certamente da própria natureza da linguagem: como para a morte ou para o tempo, a linguagem esquiva-se à intenção de definir: cada definição permanece um ponto de vista parcial, determinado por um domínio epistemológico ou cultural particular. Tal como estamos relativamente condenados a falar de diferentes tempos ou temporalidades, quer seja o tempo em Kant ou a temporalidade social — também não podemos senão fazer esclarecimentos parcelares sobre o corpo: «o corpo na arte grega», «a ginástica e o corpo», «o corpo segundo a mística cristã», etc.; e uma abordagem ontológica não obteria melhores resultados, pois se descobririam rapidamente os limites de uma espécie de teologia negativa, no interior dos quais apenas teríamos o direito de falar — para dizer que o corpo não é nem um organismo, nem uma máquina, nem isto, nem aquilo.

Parece no entanto que a verdadeira dificuldade se encontra noutro lado. Manifesta-se na profusão, não das significações do corpo, mas do emprego metafórico deste termo. Ele está em todo o lado, tudo forma um corpo, gostar-se-ia que cada grupo, associação, produção, criação fossem assimilados a uma unidade corporal. A esta docilidade da linguagem equivale uma violência real exercida sobre o corpo: quanto mais sobre ele se fala, menos ele existe por si próprio.

Assiste-se actualmente, depois do esforço psicanalítico, a uma verdadeira invasão do culto do corpo — visível, sobretudo através das dezenas de métodos terapêuticos que florescem nos Estados Unidos. Pretende-se fazer falar o corpo, descobre-se a propósito de tudo e de nada «um discurso do corpo», pretende-se que ele se liberte ou se exprima. Como se o objectivo fosse, neste momento, descobrir uma língua do corpo à qual se subordinaria qualquer terapia ou outra forma de linguagem: artística, literária, teatral ou simplesmente comunitária. Muito estranhamente, na mesma altura em que esta voga testemunha uma sensibilização crescente pelos problemas do corpo tendente a afirmar a sua importância nos mais diversos domínios, retomam-se velhas ideias, velhos esquemas — idênticos aos regimes de signos que serviram para a exploração do corpo: este tornou-se o significante despótico que resolverá tudo, desde o declínio da cultura ocidental até aos menores conflitos intra-individuais. Uma tal concepção seria inofensiva se não fizesse passar o corpo por o significante supremo que, recobrando um vazio, faz as vezes de tudo aquilo de que os nossos corpos foram desapaosados — pelo menos desde a desagregação das culturas arcaicas. Que corpo é este, em volta do qual se agitam estas terapias? Uma análise superficial revelaria ainda neste campo uma maneira de fazer violência aos corpos — tomando, às vezes, as formas mais nuas do cinismo mercantil.

Não se parou de fazer violência à violência para reencontrar este corpo que se perdeu nos signos, na escrita e na ciência, nas instituições e na guerra. O nosso esforço começa por um acto de violência: quisemos descobrir primeiramente a marca da sua vida, no ponto em que todo o vestígio do corpo parece desaparecer sob a confusão dos signos e das relações lógicas-estruturais. Solitária, situada na periferia dos códigos simbólicos, essa marca passa despercebida; o mestre do estruturalismo etnológico — Lévi-Strauss — atribuía-lhe um

papel considerável, mas à maneira de Pascal quando caracterizava a ação de Deus no sistema de Descartes: com um «empurrão» faz funcionar os códigos significantes, depois não lhes toca mais e desaparece. O termo que a designa está aliás marcado de evanescência: significante «flutuante», significante «zero».

Caracterizámos assim, partindo deste significante, a função do corpo no regime arcaico de signos. Esta função permanece um pouco — mas não completamente, nem sempre — como uma referência exemplar na análise da vida do corpo noutros regimes de signos. Não se trata, creia-se, de forçar as coisas porque todas as culturas das sociedades com «história» viveram na nostalgia das temporalidades cíclicas, que quiseram, a todo o custo, reproduzir. Isto manifesta-se particularmente no funcionamento do regime dos signos que os subtende.

Seguimos as transformações do significante flutuante noutros regimes de signos — partindo do princípio de que o itinerário não procurava de modo nenhum adaptar-se a uma cronologia, este fio conduziu-nos ao despontar da ciência médica ocidental. Quem diz regimes de signos, diz formações de poder. A outra ideia, não muito oculta, que percorre este estudo propõe-se examinar as transformações impostas ao corpo pela instauração de certos tipos de poder. Aqui também os sistemas primitivos nos serviram de referência, na medida em que constituíram certos dispositivos de antipoder.

Uma tipologia dos regimes de signos, duplicada por uma tipologia das formações de poder: é este o horizonte que o artigo pressupõe e é ele que procura dar-lhe unidade. No centro, uma questão permanente: que aconteceu ao corpo e à sua vida?

Esta questão, criticamente, põe-se de outro modo: em nome de que signos se impõe um tal tipo de violência ao corpo? Que operações teve de suportar para que se instaurasse um poder?

A nossa abordagem, neste plano, limita-se à simples análise de certos mecanismos de transformação de energia do corpo — tendo deixado na sombra tudo o que diz respeito aos comportamentos mais repressivos e disciplinares cujo estudo foi inaugurado pelos trabalhos de autores como Michel Foucault ou Thomas Szasz.

## 1. O SIGNIFICANTE FLUTUANTE

No universo simbólico das sociedades primitivas pode observar-se uma situação estranha — que se volta a encontrar, sob outras formas, em qualquer outra sociedade: tentando tornar o mundo conhecível, o homem distribui signos segundo os cortes que opera no real, classifica, reagrupa, define. Pode assim identificar os seres e as coisas, estabelecendo relações precisas entre os significantes e os significados. No entanto, visto que «o universo significou muito antes que se comesse a saber o que ele significava»<sup>1</sup>, tudo o que o homem sabia ter um sentido, não era por isso identificável, enquadrável nos sistemas de correspondências já elaboradas entre os signos e as coisas. Assim se cria uma situação paradoxal: há sentido, há significado, mas é impossível atribuir-lhe *um* sentido referenciável e preciso (que torne a coisa não apenas significante mas conhecida): do mesmo modo, no campo dos signos (particularmente da linguagem) alguns permanecem disponíveis, sem um ponto de fixação no significado.

Esta situação representa um perigo, pois que, a manter-se a inadequação entre significante e significado, os códigos simbólicos — que se permutam, traduzindo-se entre si, produ-

1 C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. XLVIII.

zindo significante referenciável — cessariam de poder funcionar, já que nenhuma fronteira, nenhum limite identificável viria separar o desconhecido do conhecido, o não identificável do identificável. É aliás o que se produz em certos estados patológicos, em que os desregramentos da linguagem traduzem a derrocada destas fronteiras.

Como obstar a este perigo? Lévi-Strauss põe-se a questão e formula assim a resposta: «No seu esforço em compreender o mundo, o homem dispõe sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas, segundo as leis do pensamento simbólico, que pertencem ao âmbito de estudo de etnólogos e linguistas). Esta distribuição de uma razão suplementar — se é assim que se pode dizer — é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significante referenciável permaneçam entre eles na relação de complementaridade que é a própria condição do exercício do pensamento simbólico.<sup>2</sup>»

Assim, paralelamente a estas relações de complementaridade entre o significante e o significado, existem funções semânticas estranhas de certos significantes aos quais não correspondem significados precisos, referenciáveis, isto é, «coisas» ou «sentidos» determináveis num contexto homogéneo. Paralelamente à ordem significante que os diversos códigos simbólicos impõem ao domínio do significado, existiria uma espécie de zona de indeterminação que resultaria primeiramente desta inadequação fundamental entre as duas categorias, e em seguida do próprio facto do homem se ver forçado a distribuir «a razão suplementar» de significante entre as coisas, aliás já enquadradas em códigos simbólicos ordenados.

Assim se explicariam, segundo Lévi-Strauss, todos os aspectos semânticos estranhos de certas noções primitivas como a de *mana*, que parecem pertencer a todos os códigos — as

<sup>2</sup> *Ibid*; p. XLIX.