

O CORPO NO ESTRUTURALISMO E NO PÓS-ESTRUTURALISMO: SOBRE O NASCER DE NOVOS CORPOS

Renato Izidoro da Silva

izidoro.renato@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9797978725485292>

Fabio Zoboli

zobolito@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0682121655932961>

Elder Silva Correia

eldercorreia21@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9039433958533279>

RESUMO:

Este ensaio objetiva apresentar uma visão de corpo pautada sob o viés do pós-estruturalismo. Para isso, partimos das mudanças na noção de representação tanto no período Medieval como no Renascimento, desembocando na noção de significação trazida pelo estruturalismo. A partir dos limites do estruturalismo, expomos o pós-estruturalismo como crítica da Estrutura enquanto modelo da realidade, abrindo portas para as diferentes versões sobre a Estrutura. Valemo-nos disso para apresentar o pós-estruturalismo como possibilidade de considerar o corpo em seu devir na perspectiva de romper com os limites das classificações dos modelos pré-estabelecidos. A partir desses corpos que se criam espera-se que sejam geradas mudanças nas representações de corpo existentes na política e instituições que os governam.

Palavras-chaves: Corpo; Estruturalismo; Pós-estruturalismo; Representação.

DO CORPO GESTADO AO CORPO NASCIDO... E DAS SUAS POSSÍVEIS MUTAÇÕES

Onde se encontra um corpo dever-se-á encontrar também uma rede de relações instrumentais, uma série em funcionamento, de operadores epistêmicos, uma lógica de produção que é, antes de qualquer coisa, produção de sentido, de um determinado sentido legitimador da rede de relações, do funcionamento dos operadores, do próprio procedimento das lógicas produtivas

(Bártolo, 2007)

Concernente à Renascença e seu desenvolvimento filosófico-científico, tentando virar as costas para o período medieval, encontramos uma espécie de mudança nos princípios do saber e de seus modos de representação da realidade ou do real. Uma das

críticas a ser construída no Renascimento se dirige ao império da palavra – logocentrismo – próprio da filosofia cristã ou mesmo sua semiologia com base em Santo Agostinho e seus discursos sobre os signos. Desloca-se o olhar epistêmico, voltado até então para as palavras escritas na Bíblia como mediadoras enigmáticas da realidade natural e humana, em direção à Natureza em si mesma. A intenção Renascentista foi reivindicar o lugar do pensamento em sua relação direta com a natureza: um realismo físico e moderno contra o nominalismo medieval em atividade com Berkeley na época de Newton. Para tanto, tal como em Bacon, iniciou-se uma luta contra os ídolos e as palavras enigmáticas como representantes da realidade e do homem. Nesse processo, no lugar das palavras assumem, por um lado, o sensualismo empirista, por outro, as representações matemáticas do racionalismo, as condições básicas de representantes fiéis da natureza (cf. LOSEE, 2000, p. 175).

É preciso frisar que a retomada dos gregos pelos renascentistas pode estar enraizada em frases como as de Heráclito, quando em uma delas ele comenta: “Não escutais a mim, mas sim, ao *Logos*”. Buscando uma interpretação, a filosofia de Heráclito, comum aos pré-socráticos, dizia respeito ao voltar-se para a natureza das maneiras mais diretas possíveis, como que propondo uma ligação – religião ou *religare* – direta entre “pensamento e natureza”, com a mínima mediação da linguagem humana fortemente associada à retórica medieval. Não escutar Heráclito, significa não ouvir as palavras que saíam de sua boca, mas o *Logos* – Lei ou Razão – cosmológico que as articulava. Para os empiristas, essa Lei poderia ser encontrada mediante indução das repetidas experiências particulares. Já os racionalistas compreendiam que o contanto com a Lei ocorreria por meio do pensamento, a despeito da experiência corpórea.

Com base nisso, podemos seguir em direção à emergência do cristianismo a partir da Bíblia judaica voltada absolutamente para a Palavra de Deus. Exatamente nesse ponto de encontro entre gregos e judeus é que defendemos a inversão do *Logos* dos primeiros pelo *Logos* dos segundos. O *Logos* cosmológico é tomado como sendo a *Palavra ou o Verbo* de Deus que se transforma em corpo; no Corpo de Cristo, o mediador entre o homem e Deus. Vemos, portanto, o *Logos Palavra* de Deus operando na mente humana no sentido de distanciamento ou apartamento do homem da natureza ou sua natureza terrena rumo à transcendência divina. Então, é contra essa mediação da palavra que os Renascentistas irão lutar em favor da relação direta entre o pensamento e o *Logos* enquanto linguagem da natureza; seja pelo empirismo, com seu uso empírico da razão; seja pelo racionalismo, com seu uso não empírico da razão (MOSER et all., 2004, p. 112).

O pensamento, no caso, volta-se para o Livro da Natureza – o *Logos* pré-socrático; a Ideia platônica; o universal no particular aristotélico – escrito na linguagem matemática ou das sensações. A matemática (racional) e os métodos experimentais (empiristas) e suas fórmulas assumem a representação fiel da natureza. As fórmulas passam a ser vistas como a própria coisa; apesar dos alertas de Newton (acusado por Berkeley de contradição) sobre a necessária distinção entre as representações matemática das forças e as forças em si mesmas (LOSEE, 2000, p. 176). As estatísticas indutivas e casuísticas dos positivistas são confundidas com a própria universalidade. O pensamento racional e o método empirista substituem a existência da coisa pensada devido à sua perfeição, à sua

cópula exata. No Renascimento e em suas vias de Modernidade, o pensamento e a natureza são concebidos com base na égide do mesmo. Pensamento racional ou empírico e coisa devem ser o mesmo. Quando o cientista moderno opera seus modelos teóricos tanto em sua mente quanto em seu laboratório, ele deve acreditar que está operando a coisa mesma. Em suma, o representante é tomado pela coisa representada.

No final do século XIX e início do XX emerge uma nova *episteme*, outra ruptura denominada de Estruturalismo a partir da psicologia de Wundt, nos Estados Unidos, e da Linguística, de Saussure, na Europa. Em especial, por parte de Saussure, a linguística retoma a semiologia da Idade Média, mais especificamente os princípios agustinianos acerca do signo. Não podemos nos esquecer de Marx, quando irá criticar justamente a confusão entre o pensamento e o real próprio da Modernidade de então. Confundir o modelo com a coisa representada é ideologia. Lévi-Strauss também deve ser lembrado acerca da semiologia dos mitos indígenas como crítica às ideologias representacionais do Eurocentrismo. As imagens da colonização, como aquelas produzidas por meio de gravuras e pinturas tentando representar os indígenas americanos para os europeus, eram tomadas na Europa como retratos fiéis dos homens, mulheres e crianças do Novo Mundo. Quando que, no final de contas, eram deduções dos modelos racionais e métodos empíricos construídos no interior das comunidades de artistas europeus (cf. FREIRE, 2008).

Wundt, Saussure, Marx e Lévi-Strauss instauram a crise das representações, uma verdadeira iconoclastia. Segundo Foucault (2000), em “As palavras e as coisas”, a representação matemática e ideal foi substituída pelo signo, como um retorno da realidade enigmática e sempre mediada pela linguagem para o homem. O *Logos* heraclítico é reinterpretado no sentido do enigma, no sentido de que não há como ouvir o *Logos* sem passar pelas palavras, sem passar pelos signos que representam de maneira incompleta o *Logos e a Realidade*. O estruturalismo, assim, como ciência das relações entre os signos da realidade que produzem algumas cognições sobre ela, passa a enfrentar a tarefa de desvendar enigmas a partir de indícios, falsas semelhanças, símbolos. A relação entre pensamento e natureza agora é vista a partir de suas diferenças, pois o signo tem como condição necessária não ser a coisa que representa; como uma duplicação ou reflexo espelhado do objetivo no subjetivo. Todo signo é signo na medida em que representa algo que não ele mesmo, mas algo diferente dele; algo diferente nele mesmo, uma metonímia, por exemplo.

Neste ponto, é necessário lembrar que a Renascença e a Modernidade subsequente foram consideradas a era das classificações por semelhanças sob a autoridade do pensamento científico; em especial com o positivismo, que buscava nos fenômenos regularidades e similitudes. A medicina passou a agrupar as diversidades e variações no interior de categorias capazes de unir coisas a partir de traços de semelhança de modo que, com o tempo, a representação classificatória por traço substituiu-se a presença da própria coisa. Daí por diante, a medicina opera por dedução de estereótipos ou, por que não, arquétipos. Nesse sentido, os catálogos e manuais iconográficos sobre indígenas, por exemplo, recebiam *status* de realidade, verdade. Os catálogos médicos, seus esquemas, desenhos e fotografias dos loucos deveriam assumir

o papel da própria coisa para o pensamento estudantil, já que foram gerados pelo próprio pensamento dos mestres cientistas.

Sob o viés estruturalista, o corpo, no que tange às questões de sexualidade e de gênero, historicamente foi demarcado a partir do signo diferenciador – metonímico – da genitália. O fato de possuir tal ou qual genitália evidenciou o corpo enquanto um território de “demarcação” de gênero de duas formas: a descoberta da genitália e a inscrição de comportamentos estereotipados ou metaforizados, na atualidade; arquetípicos, pois remetiam a uma suposta origem ou tradição. Entendemos isso na medida em que, para o estruturalismo, a genitália feminina ou a masculina deve ser o signo mestre, original, responsável por determinar todo um complexo de estereótipos e arquétipos acerca do que é ser mulher ou homem. Assim, o sujeito, a partir de sua genitália, deve se apropriar dos signos que indicam, subjetiva e objetivamente, comportamentos socialmente próprios para cada um dos sexos. Qualquer associação marginal à cadeia de signos desencadeada a partir de um signo mestre e originário deve ser considerado como anormal.

O pênis e a vagina seriam signos distintivos, de diferenças físicas, responsáveis por agrupar a pessoa no interior de um gênero biológico. A partir dessa classificação distintiva, a sociedade passa a se relacionar com um ou com outro de modos, também, diferentes. Dessa forma, o pênis e a vagina indicam, cada qual, como os outros na sociedade deverão se relacionar com aquele que é portador de um signo ou de outro. As categorias de gênero, dispositivo de demarcação e governo de corpos nada mais são do que uma gama de discursos e práticas, uma gama de técnicas e sistemas de julgamentos – de cunho moral e ético – mediados por agenciamentos históricos de subjetivação na medida em que, além de ter um pênis ou uma vagina, o sujeito deverá internalizar os conteúdos e as formas de relacionamentos existentes na sociedade, entre os sujeitos, conforme suas diferenças e semelhanças: devem, basicamente, internalizar a função de cada genitália associada à sua função no sistema social. “A identidade é definida de forma relacional, puramente como uma função das diferenças no interior do sistema. A relação entre significado e significante é inteiramente arbitrária” (PETERS, 2000, p. 20). Isso porque nenhum deles causa o outro, em vez disso eles estão funcionalmente relacionados: um depende do outro.

O estruturalismo exalta a diferença e alerta para o fato de que as representações científicas não são a própria coisa, mas sim signos degenerados e incompletos dela: metáfora ou metonímias. Não é à toa que as grandes classificações étnicas dos povos chamados de primitivos discriminavam seus clãs e famílias internas e, conseqüentemente, suas diferenças, seus conflitos e discórdias. Não obstante, não foi à toa que, de um ponto de vista semiológico, Lévi-Strauss revelou no interior das etnias suas diferenças internas. Desvendou que no interior de um povo não há relação entre iguais, muito diferente do olhar eurocêntrico que vê o eu coletivo e o outro coletivo; o nós e os outros; nós iguais e os outros diferentes de nós. Acontece que o outro diferente de nós, fora do estruturalismo, ainda era pensando enquanto um modelo teórico sobreposto e distante da realidade.

Não foi por acaso que Lévi-Strauss se aproxima corporalmente dos nativos, assim como Saussure na busca pela língua, Marx se aproxima e se confunde com o proletariado; enquanto Freud se cala em favor da histérica que lhe diz, a nosso ver: o que você diz de mim não me representa! Pensando em uma relação entre dominadores e dominados, os primeiros abafam os seguintes por meio de suas próprias representações. O real não é o que eles dizem ser, mas o que eu – o médico, o mestre, o político, o engenheiro, o sociólogo – sei deles, pois assim tomo meu pensamento como verdade e os indícios da realidade como enganos. Os que se creem dominadores esquecem que os signos devem ser interpretados, transformados para saber o que de fato está sendo dito pelo outro enquanto enigma.

Vale lembrarmos do positivismo, que também confunde seu pensamento sobre a coisa e sobre o outro como sendo a verdade sobre eles. Em oposição, o estruturalismo irá dizer que o que pensamos dos indígenas não é o indígena propriamente. E pior ou o melhor; que nem mesmo o que os indígenas dizem ser é propriamente o que são. Isso se deve, quem sabe, ao fato de o signo, diferentemente da noção de representação, operar pela diferença em relação ao objeto que ele tenta representar. Quando digo quem sou, dou apenas algumas pistas para mim e para outro de uma dimensão de mim que desconheço. O corpo – enquanto objeto de campos científicos – está problematizado neste ponto.

O corpo enquanto objeto de estudo é, então, um corpo cuja identidade é um agenciamento da linguagem que o estuda. Nesta perspectiva este agenciamento é identitário mas, com rigor, ele apenas é, parcialmente, identitário. De facto, a identidade permanece sempre fugidia em relação ao nosso ponto de vista (seja ele “natural” ou “técnico”). Aquilo que identificamos quando estudamos o corpo não é tanto uma identidade (e ainda menos a identidade) mas uma intensificação (ou enunciação) da identidade. De facto se a identidade não se deixa nunca fixar ela deixa-se enunciar. O que distingue uma enunciação de cariz identitário de uma outra é o tipo de intensificação que se agencia pela linguagem (BÁRTOLO, 2007 p. 178-179).

Enquanto o pensamento racionalista, consciente e positivista classifica os corpos por semelhança e assim os reúnem em grupos de valores de bons e maus, feios e bonitos, magros e gordos, mulher e homem etc.; o estruturalismo pensou e pensa esses corpos pela questão da diferença: que nem todo bom é tão bom assim, assim como nem todo magro é tão magro assim. Da mesma forma que nem todo homem é tão homem tal como ele diz que é. Ou seja, entre os homens de um mesmo grupo há diferenças. Cada um equivale a um signo no interior de um sistema semiológico.

O estruturalismo permite que o subalterno comece a falar por ele próprio, mas, de modo ainda insuficiente, ainda eurocêntrico. O estruturalismo foi acometido pelo erro dos modernos positivistas. A teoria marxista, enquanto modelo estruturalista, segundo Althusser, se convenceu de que ela e o proletariado são a mesma coisa. De que para compreender o proletariado é necessário ler Marx: que a teoria marxista é o modelo fiel da luta de classes. Assim como a obra de Lévi-Strauss passou a representar os indígenas

como se seus relatos fossem realmente reais. Os textos de Freud foram confundidos como a própria realidade da histeria. Tratam-se, esses exemplos, do limite do estruturalismo que faz nascer o pós-estruturalismo. Esse como a possibilidade da emergência de subversões sobre as representações científicas; que, apesar das ressalvas, caíram no engodo do realismo positivo.

Para tanto, lançamos uma hipótese provocativa. A nosso ver, o proletário pós-estruturalista diz: Marx não me representa. A histórica pós-estruturalista diz: a psicanálise não me representa! Os indígenas dizem a Lévi-Strauss: ser índio não é bem assim! Contudo, nenhum deles joga fora Marx, Freud e Lévi-Strauss. É possível aprender com eles sobre nós, sobre nossos corpos e os signos que os representam de modo precário. São modelos heurísticos que nos ajudam pensar, mas, às vezes nos atrapalham; nos convencem demais. O corpo do outro e o meu próprio são enigmas que nos oferecem pistas, indícios, signos, sintomas que desconstroem todo tipo de taxonomia. O que Marx, Freud e Lévi-Strauss fazem é apenas abrir as portas das estruturas. Que em uma mesma estrutura existem várias possíveis. Ou seja, que na mesma estrutura vista pelos economistas ricardianos poderia ainda ser vista uma estrutura da mais valia. Que na mesma estrutura mitológica dos ameríndios, desde um olhar de fora e sugestivo, poderia ser vista outra estrutura.

Assim, quando gays, negros, mulheres, crianças, estudantes, sertanejos, periféricos, suburbanos, índios etc. passam a desvendar outras estruturas relacionais para além daquelas que enxergaram Marx, Freud e Lévi-Strauss, essas são tomadas como desvios pelos discípulos desses últimos, como patologias, enganos; deturpações teóricas e ideológicas. Não obstante, é nesse ponto que o pós-estruturalismo oferece uma nova saída. A saída da proliferação das diferenças, a proliferação de versões sobre a estrutura. Para começar a mudar é necessário experimentar o olhar do outro em mim enquanto o olhar da diferença.

O pós-estruturalismo é um movimento filosófico que elaborou uma crítica ao estruturalismo na medida em que alegou haver diferenças no interior das estruturas e essas diferenças não podem ser negligenciadas, afinal, há muito que ser considerado a partir do que está no limite e nas fronteiras internas às estruturas. Assim, para o pós-estruturalismo o interior da estrutura não é mais confiável pois elas invalidam proposições de pureza, de moral, de verdades, de valores. Sob a inspiração principalmente das críticas feitas por Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, que buscaram descentrar os pilares das estruturas, o pós-estruturalismo foi tomando “forma” a partir de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Luce Irigaray e Jean Baudrillard.

O pós-estruturalismo é uma opção interessante para se pensar o corpo uma vez que considera o mesmo – e por consequência, o humano – como uma rede de múltiplas variações e evoluções, assumindo que o corpo é sempre muito mais do que a ciência determina que ele seja por modelos. Para o pós-estruturalismo:

O nascimento e a morte dos corpos, ou das mentes conscientes, não conseguem delimitar um puro espaço de uma vida humana. Ambos

são processos que envolvem continuidade genética, continuidades de ideias e de linguagem, de sociedades e de mundos. Isso não significa que não haja algo como a vida humana, ou que ela não seja valiosa. Significa que a vida humana não é um absoluto e que as bordas não são a maior certeza sobre a qual se poderiam construir sistemas de verdades (WILLIAMS 2012, p.42).

Pensar o corpo sob as lentes pós-estruturalistas é juntar toda indefinição, dúvida e incerteza a respeito das manifestações surgidas a partir de um corpo que é indefinido, pois ele é um permanente devir, um fluxo constante que não se deixa apreender na solidez das classificações. Assim, diferentemente do corpo aprisionado em categorias/definições estruturalistas, o corpo pós-estruturalista seria a metamorfose do polissêmico, uma mistura entre elementos e dimensões que ao mesmo tempo se alteram e se encadeiam. Assim, o pós-estruturalismo está sempre a ressignificar a resposta à pergunta: o que é corpo? Pois, como alerta Serres (2003, p. 41):

O que é corpo? Ele não existe; existia, mas não existe mais, pois vive inteiramente na modalidade do possível. Apenas uma lógica modal permite apreendê-lo; ele sai da necessidade para entrar no possível. Eis a melhor definição que se pode dar: o corpo é um virtual encarnado.

Para nos mantermos em paralelo com a distinção entre estruturalismo e pós-estruturalismos retomamos o exemplo do corpo sob o viés da sexualidade e do gênero vistos agora som o viés pós-estruturalista. Sob a ótica pós-estruturalista, não há modelo natural nem social de sexo e de gênero capaz de determinar e fixar o significado de um signo de diferença tal como o são o pênis e a vagina, ambos podem desencadear significações diversas. Podemos refletir que não há ligação entre o aparelho psíquico e as genitálias que determine que essas possuam relação com a cópula, com o homem, com a mulher. Lembrando que não estamos adentrando em problemáticas sociais e políticas que geram o hermafroditismo e a transexualidade. Para Butler (1998 p.25), “talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma”. Assim, pensar sexo como algo natural e gênero como algo cultural perde o sentido.

O corpo enquanto vetor de gênero é um agenciamento em constante construção e o sujeito se constrói enquanto gênero através de fluxos assimétricos. O sujeito é o contexto em que ele é produzido. Esse sujeito e esse contexto, na menção de Deleuze e Guattari (1996), são máquinas que se retroalimentam: “O que há por toda a parte são máquinas e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com suas ligações e conexões. Uma máquina-órgão está ligada a uma máquina-origem: uma emite o fluxo que a outra corta” (DELEUZE & GUATTARI, 1966, p.7). Neste sentido, “nenhum sujeito é seu próprio ponto de partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer suas relações constitutivas refundindo-se com o domínio de uma externalidade contrabalançadora” (BUTLER, 2003 p.18).

Pensar o corpo sob as lentes do pós-estruturalismo implicaria repensar tanto as questões axiológicas e a dimensão ontológica do humano, facetas que estão ligadas principalmente à problematização estruturalista dos binários constituídos historicamente

para se pensar o humano enquanto corpo: mente/corpo, sujeito/objeto, homem/mulher, normal/diferente, natural/artificial, carne/silício, dentre outros. A axiologia estruturalista concebe o humano preso a uma ontologia clássica que nega suas singularidades por meio de um fundamento central. A ontologia no pós-estruturalismo considera o devir humano não a partir de um modelo de corpo pronto e concluído, uma vez que o mesmo é resultado de construções e desconstruções diante de sua historicidade. Assim, os pontos de referência ontológico e axiológico deixariam de ser fixos, eles não seriam dados *a priori*, ao contrário, seriam construídos e reconstruídos constantemente a partir do próprio e constante movimento de mudanças inerentes ao ser humano e seus limites, ou seja, as referências seriam o próprio ser humano em seu devir.

[...] o devir é tensão. O devir evoca a origem porque ao devir objeto o sujeito mantém a sua identidade de sujeito sem nunca se tornar objecto, ao devir sujeito o objecto mantém a sua identidade de objecto sem nunca se tornar sujeito. O devir não tem a ver com identidade mas com intensidade, com intensidade de tensão, de relação, de ligação. A relação, quando não a penetração, do corpo pelo artifício tecnológico, procede da compreensão, dir-se-ia originária, intemporal, da entrecadura entre sujeito humano e qualquer objecto: cada objecto torna-se manifestação, imagem do outro, devir-outro (BÁRTOLO, 2007, p. 180).

Diante da tentativa de ordenação estruturalista pautada na ontologia tradicional (metafísica e humanista), percebemos que há corpos que ficam a margem dessas classificações gerando “ambivalência” (BAUMAN, 1999) uma vez que não é possível ter certeza do seu enquadramento. Logo, também não é possível caracterizar estes corpos dentro de um sistema político regido por questões axiológicas – morais e éticas. Neste sentido, parece que o ser humano (enquanto corpo) está diante de sérios litígios ao tentar resolver tais problemas a partir destas ordenações/classificações presas a ontologia tradicional, pois segundo Bauman (1999) a ambivalência (representada aqui pelas problemáticas que emergem destes corpos é resultado da tentativa de classificação, e por consequência, exige-se um maior esforço no ato de classificar. Então, uma possível saída seria a insistência na tentativa mais exata e mais precisa da classificação? A respeito disso, Bauman (1999, p.11) destaca que:

[...] Embora nascida do impulso de nomear/classificar, a ambivalência só pode ser combatida com uma nomeação ainda mais exata e classes definidas de modo mais preciso ainda: isto é, com operações tais que farão demandas ainda mais exigentes (contrafactuais) à descontinuidade e transparência do mundo e assim darão ainda mais lugar à ambiguidade [...].

O que é necessário então para se pensar o corpo para além do estruturalismo é ampliar a ideia das análises que se limitam a entender o mesmo por meio dos binários, e ampliar esse olhar para uma compreensão que considere que as instituições sociais, doutrinas, normas, leis, política, são instâncias constituídas por representações de corpo, assim como pensar em instâncias que desempenham também um papel importante para a produção, manutenção e ressignificação de tais representações. Pensar a partir destes

argumentos é se exercitar no sentido de inverter os olhares que demarcam o corpo, pois essas noções demarcatórias não estão engendradas no corpo em si, mas sim no seio da própria matriz cultural que o discursa e o forma. É a partir de formas de significação de corpo que transcendam o binarismo prescrito pela matriz estrutural que poderemos abrir fissuras para desestabilizar as amarras que prendem os corpos na inteligibilidade estrutural ocasionando assim uma significação subversiva de corpo. Desta forma, segundo Butler (1998, p.22):

Para que o sujeito seja um ponto de partida prévio da política é necessário adiar a questão da construção e regulação política do próprio sujeito, pois é importante lembrar que os sujeitos se constituem mediante a exclusão, isto é, mediante a criação de um domínio de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, representações de degradação, populações apagadas da vista.

Em outras palavras, partimos das críticas de Heidegger (2013, p. 7-9) acerca da ontologia tradicional e consideramos que essa última só é capaz de pensar o ser cujo fundamento principal é a noção clássica de natureza sempre fixa, bloqueando o acesso a problemáticas filosóficas do ser inevitavelmente sujeito e indeterminado às dinâmicas de seu contexto. Nesse sentido, a natureza não pode consistir o fundamento irreduzível da temporalidade humana, mas, sim, sua historicidade, do mesmo modo se deve interpelar o corpo.

A noção de que a cultura é um arranjo do tipo artificial, que seus graus de complexidade garantem a construção de enclaves protetores face à hostilidade da natureza enquanto, simultaneamente, são capazes de instrumentalizá-la sem corromper sua quiddidade, funda-se na expectativa, errônea e precária, de que a cultura é essencialmente contraditória à natureza. (DUTRA, 2011, p. 147).

A técnica não surge fora da natureza. Ela tem seu lugar nela, ou melhor, se a natureza for definida como aquela que cumpre em si mesma seus fins, então também a técnica deve ser entendida como um fim da natureza, uma vez que é dela que nasce o animal apto à técnica, ou com necessidade dela. (NANCY, 2014, p.30)

A guisa de fechamento vale lembrar que abordar o corpo sob o viés do discurso e da linguagem – características do pensamento ontológico pós-estruturalista – não significa negar sua materialidade. Neste sentido, Butler (1998, p. 26) menciona que:

O corpo postulado como prévio ao signo é sempre postulado ou significado como prévio. Essa significação funciona mediante a produção de um efeito de seu próprio procedimento, o corpo que ela todavia e simultaneamente afirma descobrir como aquilo que precede a significação. Se o corpo significado como prévio a significação é um efeito de significação, então o estatuto mimético ou representativo da linguagem, que afirma que o signo segue os corpos como seus espelhos necessários, não é de forma alguma

mimético; ao contrário, é produtivo, constitutivo, pode-se até dizer performativo, visto que esse ato de significação produz o corpo que então afirma encontrar antes de qualquer significação.

Desta forma para o pensamento pós-estruturalista há uma ética associada a mostrar que um âmagos esconde diferenças e as suprime. Isso não é negar a moralidade, mas sim negar que a ética seja questão de absolutos. Na visão pós-estruturalista o limite vem primeiro, não o âmagos (WILLIAMS, 2012). “Trata-se de um corpo que convida a ver outras possibilidades de vida naquilo que se apresenta como impossibilidade. Dir-se-á que busca nos tropeços a cifra de seu tempo e reclama uma ética como um renovado nós” (CANGI e PENNISI, 2014, p.7).

Isso não quer dizer que tudo vale, pois por consequência, pensar o humano a partir de uma ontologia que considere seu devir implica também pensar uma ética cujo critério seja exatamente o humano a partir de seu devir histórico – de sua historicidade. Isso implica dizer que os pressupostos que fundamentam a definição de humano/corpo não se fundamentariam mais numa ontologia clássica. Assim, a referência e os pressupostos que definiriam questões axiológicas no cenário político das relações sociais não estariam já dadas, *a priori* como um ponto arquimediano, mas sim estariam amparada na discussão destes pressupostos em processos de movimentos incessantes.

REFERÊNCIAS

BÁRTOLO, J. **Corpo e sentido**: estudos intersemióticos. Portugal/ Covilhã: Livros Lab Com, 2007.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-moderno”. **Cadernos Pagu trajetórias do gênero, masculinidades**, Campinas, v. 11, p. 11-43, 1998.

CANGI, A.; PENNISI, A. Contemporâneos (apresentação/prefácio do livro “Arquivada: do senciente do sentido). In: NANCI, J-L. **Arquivada**: do senciente do sentido. Tradução: Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro. Editora Iluminuras: São Paulo. 2014.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**. Capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

DUTRA, R. A. As teorias do ciborgue: o maquínico e o humano em Stanislaw Lem e Donna Haraway. **Revista Ibero Americana de ciência, tecnologia y sociedade**. N. 19. Vol. 7 (pág. 143-156). Diciembre de 2011.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREIRE, D. de J. As gravuras da *Brevísima* e sua reconfiguração em discursos contemporâneos. In: **Anais**, XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergência; USP, São Paulo, 13 a 17 de julho de 2008.

HEIDEGGER, M. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Textos Filosóficos).

LOSEE, J. **Introdução histórica à filosofia da ciência**. Tradução de Borisas Cimbleiris. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000. (O homem e a ciência; v. 5)

MOSER, P. K. et all. **A teoria do conhecimento**: uma introdução temática. Tradução de Brandão Cípolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção biblioteca universal)

NANCI, J-L. **Arquivada**: do senciente do sentido. Tradução: Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro. Editora Iluminuras: São Paulo. 2014.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SERRES, M. **Hominescências**: o começo de uma outra humanidade? Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

WILLIAMS, J. **Pós-estruturalismo**. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOBRE O AUTOR/ A AUTORA:

Renato Izidoro da Silva: Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Professor do Departamento de Educação Física e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – UFS. Coordenador do grupo “Corpo e governabilidade: política, cultura e sociedade”.

Fabio Zoboli: Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Professor do Departamento de Educação Física e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – UFS. Membro do grupo “Corpo e governabilidade: política, cultura e sociedade”.

Elder Silva Correia: Mestrando em Educação Física pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. Licenciado em Educação Física pela Universidade Federal de Sergipe – UFS. Membro do grupo “Corpo e governabilidade: política, cultura e sociedade”.