

FOUCAULT E O PARADOXO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS

(*FOUCAULT AND THE PARADOX OF BODILY INSCRIPTIONS*)¹

Judith Butler

*Tradução: Nilton Augusto Duarte Chagas*²

O posicionamento de que o corpo é construído é certamente, senão imediatamente, associado a Michel Foucault. O corpo é um lugar onde regimes de discurso e poder se inscrevem, um ponto nodal ou um nexos para relações jurídicas e de poder produtivo. E, ainda, falar desse modo invariavelmente sugere que há um corpo que está lá em algum sentido, dado previamente, existencialmente disponível para se tornar o lugar de sua própria construção ostensiva. O que é isso que circunscreve este lugar chamado “o corpo”? Como esta delimitação é feita, e quem a faz? Qual corpo é qualificado como “o” corpo? O que estabelece o “O”, o status existencial deste corpo? O corpo existente em sua universalidade anônima tem um gênero não dito? Que forma este corpo tem, e de que modo este deve ser conhecido? De onde veio “o corpo”? Afirmar que “o corpo é construído culturalmente” é, de um lado, fazer a assertiva de que quaisquer sentidos ou atributos que o corpo adquira são, de fato, culturalmente constituídos e variáveis. Mas perceba que a própria construção da frase confunde o sentido mesmo de “construção”. É “o corpo” ontologicamente distinto do processo de construção pelo qual ele passa? Se é este o caso, então se compreenderia que “o corpo”, o qual é o objeto ou superfície em que ocorre a construção, é ele mesmo prévio à construção. Em outras palavras, “o corpo” não seria construído, considerando estritamente, mas seria a ocasião, o lugar, ou a condição de um processo de construção somente relacionado externamente ao corpo o qual é seu objeto. Em efeito, a afirmação “o corpo é construído” se recusa a permitir que o artigo indefinido é ele mesmo uma construção que pede por um relato genealógico (*a genealogical account*). Porém talvez a reivindicação referencial da afirmação seja retórica, ou seja, tratar o corpo nomeado pela sentença não como um objeto que recebe uma construção, como

¹ Publicado originalmente na JSTOR, em 1989. Ver: BUTLER, Judith. *Foucault and the paradox of bodily inscriptions*. Journal of Philosophy, 1989. Esta tradução conta com o apoio da Faperj e faz parte do projeto "Judith Butler: do gênero à violência de Estado", coordenado pela pesquisadora Carla Rodrigues (UFRJ), que contribui imensamente para o desenvolvimento dos estudos sobre a obra de Judith Butler no Brasil, a quem agradeço pelo apoio e prestatividade. (N. T.).

² Universidade Federal do Pará.

uma coisa substantiva que pode tomar uma atribuição contingente. Talvez, em vez disso, é necessário ler a afirmação de forma

autorreferencial, ou seja, afirmando que qualquer referência ao corpo em sua indefinição é necessariamente uma construção, que está aberta a uma crítica genealógica.

Em uma série de textos, Foucault claramente questiona se há uma “materialidade” em relação aos corpos que seja em algum sentido separável dos sentidos ideacionais ou culturais, que constituem corpos em específicas esferas sociais. Em *A História da Sexualidade: Vol. 1*, ele afirma que o corpo é um lugar de significados culturalmente contestados, e o “sexo”, o que podemos estar tentados a classificar (*to rank*) entre os mais fáticos aspectos da vida corporal, é ele mesmo um “ponto imaginário”, uma consequência de uma materialidade completamente “investida” com ideias. Em “Nietzsche, a Genealogia e a História”³, Foucault claramente escreve “... nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente estável para servir de base para um autorreconhecimento ou para compreender outros homens” (ibid, p. 153). O esforço de Foucault para descrever o mecanismo pelo qual corpos são constituídos como construções culturais, porém, traz à tona a questão sobre se há de fato um corpo que é externo a sua construção, invariável em algumas de suas estruturas, e que verdadeiramente representa um *locus* dinâmico de resistência à cultura *per se*.

Esta última afirmação é sem dúvida surpreendente para qualquer um que leu a crítica de Foucault a respeito dos gêmeos maus da sexualidade liberacionista e da teoria psicanalítica na *História da Sexualidade: Vol. 1*. Neste texto Foucault afirmou quase claramente [quite clearly] que não poderia haver corpo antes da lei nem sexualidade liberada de relações de poder. Se o corpo em sua generalidade indefinida, porém, prova ser um ponto de resistência dinâmica à cultura *per se*, então este corpo não é culturalmente construído, mas é, em verdade, o inevitável limite e falha da construção cultural. Eu argumentaria em seguida que, enquanto Foucault pretende argumentar – e de fato o faz – que corpos são constituídos em nexos específicos de cultura ou regimes de discurso/poder, e que não há materialidade ou independência ontológica do corpo fora de qualquer um destes regimes específicos, sua teoria, no entanto, fia-se em uma noção de genealogia apropriada de Nietzsche, que compreende o corpo como uma superfície e uma série de “forças” subterrâneas que são, certamente, reprimidas e transmutadas por um mecanismo de construção

³ Este texto de Foucault citado por Butler pode ser encontrado na organização brasileira de certos textos do francês realizada por Roberto Machado, em título tão conhecido no Brasil, mas nunca publicado na França neste formato, denominado de “Microfísica do poder”. Esta menção faz questão de homenagear Roberto, um dos maiores estudiosos de Michel Foucault no Brasil, figura inevitável e fundamental que perdemos neste ano. Ver: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (N. do T.)

cultural externo a este corpo. Além disso, este mecanismo de construção cultural é compreendido como “história”, e a operação específica da “história” é compreendida, e compreendida problematicamente, como inscrição. Certamente, eu tentarei mostrar que, para Foucault, não diferentemente de Kafka em *A Colônia Penal*, a construção cultural do corpo é feita por meio da figuração da “história” como um instrumento de escrita que produz significações culturais – linguagem – através da desfiguração e da distorção do corpo, onde o corpo é compreendido como superfície pronta ou página em branco disponível para inscrição, aguardando a “impressão” (ibid., p. 148) da história mesma. Embora Foucault pareça argumentar que o corpo não existe fora dos termos de sua inscrição cultural, parece que o próprio mecanismo de “inscrição” implica um poder que é necessariamente externo ao corpo mesmo. O questionamento crítico que emerge dessas considerações é se a compreensão do processo de construção cultural no modelo de “inscrição” – um movimento logocêntrico, se alguma vez houve um – implica que o corpo “construído” ou “inscrito” tem um *status* ontológico separado desta inscrição, precisamente a afirmação que Foucault quer refutar.

Em “Nietzsche, a genealogia e a história”, Foucault descreve o corpo por meio de uma série de metáforas e figuras, ainda predominantemente como uma “superfície”, uma determinação de “forças” multidirecionais, e como a cena ou lugar de uma inscrição cultural. Ele escreve: “o corpo é a superfície inscrita de eventos” (ibid.). A tarefa da genealogia, ele afirma, é “expor um corpo totalmente marcado pela história” (ibid.). Sua frase continua, porém, se referindo à meta da “história” como a “destruição do corpo” (ibid.). Esta observação paradoxalmente retoma a descrição de Freud sobre “civilização”, aquela estrutura jurídica de poder exercida através da repressão e sublimação de pulsões primárias (*primary drives*) que Foucault procura criticar em *História da Sexualidade: Vol 1*. Forças e impulsos com múltiplas direcionalidades são precisamente o que a “história” ao mesmo tempo destrói e preserva através da *Entstehung* (emergência histórica) da inscrição. Como “um volume em perpétua desintegração”, Foucault escreve, o corpo está sempre cercado, sofrendo destruição pelos próprios termos da história. A história é compreendida como a criadora de valores e significados, aquela prática significante, que requer a sujeição do corpo com a intenção de produzir o sujeito falante e as suas significações. Descrita por meio da linguagem de superfície e força, este é um corpo enfraquecido por meio do que Foucault de maneira radicalmente ahistórica condiciona “o drama único” da história, um drama ou uma estrutura de significação repressiva que requer uma subjugação e inscrição do corpo para a criação de novos valores (ibid., p.

150). Este não é o *modus vivendi* de um tipo de história em vez de outra, mas “história” (ibid, p. 148) em seu essencial gesto repressivo/criativo.

Embora Foucault escreva que o corpo não é estável e não pode servir como uma identidade comum entre indivíduos transculturalmente ou transhistoricamente, ele, no entanto, aponta para a constância da inscrição cultural como um “drama único”, sugerindo que este drama de “inscrição” histórica desfruta da própria universalidade negada ao corpo *per se*. Se a criação de valores, esta prática significante da história, requer a destruição do corpo, similar ao instrumento de tortura na *Colônia Penal* de Kafka, destrói o corpo no qual ele escreve, então deve existir um corpo anterior a esta inscrição, estável e auto-idêntico, sujeito a e capaz desta destruição sacrificial. Em um certo sentido, para Foucault, assim como para Nietzsche, valores culturais emergem como o resultado de uma inscrição *no* corpo, onde o corpo é compreendido como um meio, certamente, uma página em branco, um incomum, com certeza, pois parece sangrar e sofrer sob a pressão de um instrumento de escrita. Para que esta inscrição signifique, porém, o corpo-como-meio deve ela mesma ser destruída e transvalorada em um sublimado (para usar uma linguagem de Freud) ou “transvalorado” (para usar uma linguagem de Nietzsche) domínio de valores. Implícita a esta descrição da criação de valores culturais é a noção de história como um inexorável instrumento de escrita, e o corpo como meio que deve ser destruído e transfigurado para que a “cultura” emerja.

Mantendo um corpo prévio à sua inscrição cultural, Foucault parece assumir uma materialidade para o corpo anterior à sua significação e forma. Em contextos separados, Foucault parece paradoxalmente criticar Freud e Nietzsche para assumir uma ontologia pré-discursiva do corpo e suas pulsões. Em *História da Sexualidade: Vol. 1*, ele argumenta que os desejos que a psicanálise afirma serem reprimidos são, em verdade, produzidos pela psicanálise como uma prática jurídica. Certamente, “desejo reprimido”, ele parece sugerir, é uma consequência do discurso psicanalítico, uma encantadora produção discursiva, uma contemporânea fabricação e organização da sexualidade. Quase diretamente, em verdade, ele argumenta contra a conceitualização de uma lei jurídica e repressiva que presume que haja uma “energia rebelde” (p. 81) que temporalmente e ontologicamente precede a repressão. O efeito de sua crítica genealógica da hipótese repressiva é conceber a figuração discursiva as pulsões e/ou desejos como simultâneos ou consequentes em relação à lei, em vez de sua pressuposição antecedente. De forma interessante, Foucault fornece, em *Vigiar e Punir: o Nascimento da Prisão*, uma implícita e paralela crítica da suposição de Nietzsche

sobre uma instintividade pré-discursiva. Na *Genealogia da moral* (seção II), Nietzsche argumenta que os instintos múltiplos e afirmadores da vida são negados e internalizados por meio de efeitos proibitivos da moral escrava. Foucault, porém, confronta a linguagem da internalização e a distinção entre interioridade psíquica e espaço social externo que a linguagem implica.

Foucault objetou o que ele compreendia ser a crença psicanalítica na verdade “interna” do sexo em *História da Sexualidade: Vol 1*. Em *Vigiar e Punir*, ele similarmente recusa a doutrina da internalização em seu relato da sujeição e da subjetivação de criminosos. A lei proibitiva não é levada ao corpo, internalizada ou incorporada, mas, em vez disso, é escrita *no* corpo, o princípio estruturante de sua própria forma, estilo, e significação exterior. Considere o jogo gerador das significações de superfície e a recusa em envolver um conceito de espaço psíquico interior na seguinte citação: “o corpo é (...) diretamente envolvido em um campo político; relações de poder o detêm imediatamente; elas o investem, o marcam, o treinam, o torturam, o forçam a carregar tarefas, a performar cerimônias, a emitir sinais” (ibid, p. 25).

Em certo sentido, *Vigiar e Punir* pode ser lido como o esforço de Foucault para reconceber a doutrina da internalização de Nietzsche como uma linguagem de inscrição. No contexto de prisioneiros, Foucault escreve, a estratégia não tem sido impor uma repressão sobre seus impulsos criminais, mas sim de compelir seus corpos a significar a lei proibitiva como sua essência manifesta, estilo e necessidade. Esta lei não é literalmente internalizada, mas incorporada *nos* corpos; neles a lei está manifesta como um sinal da essência deles mesmos, o significado de sua alma, de sua consciência, a lei de seu desejo. Em verdade, a lei é completamente dissimulada no corpo como tal; ela é o princípio que confere inteligibilidade naquele corpo, a marca pela qual este é socialmente conhecido. A lei jurídica não mais aparece externamente aos corpos que ela sujeita e subjetiva. “Seria errado”, escreve Foucault, “dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico. Ao contrário, ela existe, ela tem uma realidade, ela é produzida permanentemente *ao redor, sobre, dentro* do corpo pelo funcionamento de um poder que é exercido sobre aqueles que são punidos (...)” (ibid., p. 29, grifos meus). A figura da alma interior compreendida como “parte” do corpo é produzida por meio de sua inscrição *no* corpo; certamente, a alma é inscrita na superfície, uma significação que produz na carne a ilusão de uma indescritível profundidade. A alma como uma invisibilidade estruturante é produzida dentro e pelas marcas que são visíveis e corpóreas. Certamente, a alma necessita do corpo para a sua significação, e também necessita que o

corpo signifique seu próprio limite e profundidade através de meios corpóreos. Além disso, o corpo precisa significar em um sentido que dissimule o fato mesmo desta significação, para que efetivamente faça com que a prática significante apareça somente como seu “efeito” reificado, isto é, como a necessidade ontológica de uma definitiva e imaterial internalidade e profundidade.

O efeito da alma enquanto um espaço interno estruturante é produzido por meio da significação de um corpo como um sagrado e vital invólucro. A alma é precisamente o que falta ao corpo; por isso, o corpo se apresenta como uma falta significante. Esta falta que é o corpo significa a alma como aquilo que não pode aparecer. Neste sentido, então, a alma é um significado da superfície que contesta e desloca a distinção mesma de interno/externo, uma figura de espaço psíquico interior inscrito *no* corpo como uma significação social que perpetuamente dissimula a si mesma como tal. Nos termos de Foucault, a alma não é aprisionada por ou dentro do corpo, mas, inversamente, “a alma é a prisão do corpo” (ibid, p. 30).

O poder crítico da análise de Foucault assume que somente sob certas condições de poder e discurso os corpos são significados e regulados no sentido que ele descreve em *Vigiar e Punir* e na *História da Sexualidade: Vol. 1. Em Nietzsche, a genealogia e a história*, porém, Foucault “confessa” seus comprometimentos metafísicos em um certo sentido que o poder crítico de sua genealogia crítica é severamente prejudicado. Nesse ensaio, ele deixa claro que “sujeição”, embora historicamente específica em suas modalidades, é também a precondição essencial e transhistórica da “história” ampliada; de fato, ele deixa claro esta sujeição geradora ou produtora de significações (*significatory*) é o gesto essencial de uma história singular, de seu infinitamente repetível “drama”.

Na introdução de *As Palavras e as coisas*, Foucault, bastante defensivamente, sugere que, embora o estruturalismo exista como o *ethos* filosófico reinante de seu tempo, e seu próprio trabalho invariavelmente envolve o vocabulário filosófico do estruturalismo, ele, no entanto, não se sente limitado por seus termos. Apesar de eu não querer reduzir o trabalho de Foucault a uma posição estruturalista, eu diria que a noção de significação como lei cultural universal que produz significados por meio da sujeição e desfiguração da materialidade de corpos parece totalmente derivada da análise de Claude Lévi-Strauss sobre a estrutura de troca do parentesco. Para Lévi-Strauss, o tabu do incesto institui identidades junto ao eixo da diferença sexual e, assim, reprime corpos a fim de produzir relações de parentesco altamente estruturadas. A materialidade de “corpos” para Lévi-Strauss constitui “natureza” ou “o cru”, enquanto as proibições que reprimem a

sexualidade e criam a organização social são “cultura” e o “cozido”. Enquanto Foucault parece criticar precisamente estas oposições binárias codificadas pelo estruturalismo como as tensões universais da antropologia, ele parece reengajar estas oposições em suas próprias descrições de como significados históricos vêm a existir. Esta história é “inscrita” ou “impressa” sobre um corpo que não é história não somente sugere que o corpo constitui a superfície material como pré-condição para a história, mas também que a desregulação e subversão de determinados regimes de poder são realizadas pela resistência do corpo contra os trabalhos da própria história. Em outras palavras, Foucault parece ter identificado em um “corpo” pré-discursivo e pré-histórico uma fonte de resistência à história e à cultura, onde história e cultura são, final e paradoxalmente, concebidas em termos jurídicos. Que isto é o contrário ao seu programa para formular o poder em suas formas geradoras e jurídicas, parece claro. Ainda que suas afirmações sobre a “história” pareçam prejudicar precisamente a percepção (*insight*) sobre o status construído do corpo que seus estudos em sexualidade e criminalidade deveriam estabelecer.

Pelo fato de que a distinção entre o ato histórico da inscrição e o corpo como superfície e resistência é pressuposto na tarefa da genealogia como ele a define, a própria distinção é impedida como um objeto de investigação genealógica. Na verdade, a distinção não somente opera como uma premissa aceita acriticamente e formulada implicitamente em seu argumento, mas isto termina comprometendo o ponto central concernente ao *status* construído dos corpos que o argumento deveria provar. Ocasionalmente, em seu *História da Sexualidade: Vol 1*, ou em sua breve introdução aos diários de Herculine Barbin, a hermafrodita do século XIX, Foucault procura recurso a uma multiplicidade pré-discursiva das forças corporais que irrompem através da superfície do corpo para perturbar as práticas reguladoras da coerência cultural imposta sobre este corpo por um regime regulador, compreendido como uma vicissitude da “história”. Se o pressuposto de uma fonte de perturbação potencial pré-categorial é recusado, e a própria noção do corpo como superfície externamente relacionada ao ato de inscrição está sujeita à uma crítica genealógica, seria possível dar conta de uma demarcação foucaultiana dos corpos como uma prática significativa? Como seria descrito “o” corpo como prática cultural ou discursiva?

O que é claro é que a inscrição não seria nem um ato iniciado por uma história reificada nem a realização performativa de um mestre historiador que produz história enquanto ele a escreve. O corpo culturalmente construído seria o resultado de uma difusa e ativa estruturação do campo

social sem origem mágica ou onto-teológica, sem distinções estruturalistas, ou ficções de corpos, subversivos ou, caso contrário, ontologicamente intactos antes da lei.