

O conhecimento como uma relação de composição

Encontro com Denise Bernuzzi Sant'anna
a propósito do lançamento de *Corpos de Passagem*

*Glancia Costa, Henrique Pereira Oliveira, Marcos Schuh, Maria
Bernardete Ramos, Marlon Salomon*

Marlon – Quando pensamos neste encontro, de súbito uma imagem nos veio à cabeça: ele poderia ser algo como uma *avant-première* de filme independente. Você sabe, este tipo de encontro é uma das poucas possibilidades em que o público que acompanha, de perto ou a distância um certo cineasta, tem de questionar certos pontos, esclarecer citações que aparecem, comentar sobre sua preferência por certos planos, de enfim, construir problemas em conjunto. Você sabe também que este tipo de encontro se caracteriza por alguns elementos interessantes: não há qualquer tipo de *glamour* – como o há em grandes entrevistas –, não se trata de um espaço em que imperam as objeções e há quase sempre um pequeno grupo. Foi um pouco assim que pensamos este encontro.

Denise – Em primeiro lugar, gostaria de agradecer. Para mim é um grande prazer – acho que esta é a melhor definição – estar discutindo com um grupo que não é muito grande; acho que é a primeira vez que faço isso. Sempre o faço ou com uma pessoa, ou com um público maior. Mas, dessa forma, se cria uma dinâmica muito interessante. Agradeço a todos vocês pelo convite.

Marlon – Gostaríamos, para começar, que você localizasse seu livro na sua trajetória intelectual – na sua filmografia, aproveitando o jogo de palavras – e que também nos falasse como essa sua trajetória se insere e onde ela se localiza na história da história do corpo sil.

Denise – Este livro é uma coletânea: são vários ensaios, alguns inéditos e outros já publicados, dentro de uma trajetória na qual venho pensando o corpo como um objeto histórico. Desde meu curso de mestrado utilizo o corpo como um pretexto – é bem um pretexto mesmo – para pensar os limites da história. Ele me interessa, em primeiro lugar, por seu aspecto paradoxal. Por que ele é paradoxal? Porque ele nos é extremamente familiar e ao mesmo tempo aquilo que temos de mais desconhecido; ele é natural e cultural; ele nunca está pronto, mas nunca está no rascunho. Há uma série de paradoxos que caracterizam um corpo, seja humano ou não – no caso, estou trabalhando especificamente com corpos humanos. Esses paradoxos nos levam a pensar sobre os próprios paradoxos da escrita da história; ou seja, penso que há uma relação entre ser historiadora e trabalhar com o corpo. Quando se está trabalhando com qualquer objeto na história, há sempre uma parte de imponderável, difícil de transpor para o discurso e que nos escapa. Ora, trabalhar com o corpo é exatamente isso: não se consegue transpô-lo totalmente para o discurso, nem entendê-lo, esclarecê-lo, desvendá-lo completamente. Por sermos, em certa medida, comprometidos com diversos ideais da modernidade, somos, igualmente, fascinados pela tarefa do desvendamento. Parece-me, portanto, que o corpo é um objeto propício para testar os limites dessa tarefa. Há um filósofo que uso no livro e que se chama François Dagognet; segundo ele, estudar o corpo é como caminhar no escuro: você está sempre (especialmente na medicina) desvendando novas doenças, novas curas e ao mesmo tempo, descobrindo novos riscos e perigos. Essa caminhada, que nunca esclarece completamente, é de certo modo a caminhada do historiador; é ela que me interessa. Não é tanto o objeto em si, até porque não existe objeto em si, pois o que mais me interessa é, ao trabalhar com o corpo em diversos domínios, esbarrar sempre nisso que não consigo passar para o discurso. De certo modo, essa é

uma das propostas do livro, manter o corpo como enigma, estudá-lo para mantê-lo como enigma. Não sei se consigo, mas é uma proposta, com um certo fundo político dedicado a lutar para que o historiador tenha limites quando pretende o desvendamento. Felizmente, não conseguimos desvendar tudo!

Talvez exista aqui a vontade de trabalhar com a história sempre enfrentando paradoxos, contrariando, portanto, a suposição de que seu curso destina-se à decadência, ao progresso ou ao total desvendamento. O mesmo ocorreria com o corpo. De maneira mais ampla, há em minha trajetória de pesquisa a afirmação desse paralelo entre o trabalho do historiador e aquele de pensar o corpo. Além disso, já em minha dissertação de mestrado, ao trabalhar com o lazer, me deparei com questões relacionadas ao tempo livre, ao lúdico e, sobretudo, aos cuidados do corpo. O último capítulo dessa dissertação chama-se *Saúde e Velocidade*; nele trabalho com os cuidados do corpo a partir das campanhas esportivas e investigo as demandas por gestos e ritmos corporais cada vez mais velozes. Sem ainda entrar nos domínios que Foucault trabalha, mas de uma maneira mais simples, a partir das fontes que dispunha, eu me perguntava: até que ponto seria possível fazer uma história dos cuidados de si a partir das campanhas esportivas dos anos 70, no Brasil?

Na verdade, quando comecei a estudar os cuidados do corpo, este não era ainda um tema tão glamuroso como o é hoje; acho que desde então ele foi progressivamente ganhando charme. Mas, naquela época, era mais charmoso trabalhar com o espírito e com o pensamento; o corpo não era ainda um tema muito discutido nas ciências humanas.

De todo modo, eu me perguntava: como é possível, em plena ditadura dos anos 60 e 70, o culto ao corpo ter se transformado em uma coisa extremamente normal e desejável, desencadeando o surgimento de salas de ginástica e musculação? Como é que o *jogging* e o estilo esportivo, entre outras práticas, outrora restritas a uma minoria, foram banalizadas? Hoje o *jogging* é praticado em inúmeros lugares, por mulheres, homens, de diferentes idades e condições sociais. Em São Paulo ele está presente até mesmo nas grandes

avenidas poluídas (aqui pelo menos é mais agradável, pois há a Beira Mar). Ora, como foi possível transformar uma prática como essa em algo natural e saudável? Como é que esse tipo de cuidado do corpo pôde sair do reino da exceção e virar uma necessidade para muitos? Meu interesse em pensar o corpo também vinha daí.

Já durante o doutorado, trabalhei basicamente com a história do embelezamento feminino no Brasil. Foi quando me perguntava: como era possível, nos anos 40, por exemplo, segundo os conselhos das revistas femininas, considerar natural o fato de fingir ser bela? Pois, naquela época, muitos conselheiros de beleza recomendavam para a mulher o seguinte: “finja ser bela!” “Não precisa sê-lo, finja apenas; use laquê, sutiã de bojo, etc”. Muitas mulheres seriam, portanto, livres para aparentar uma beleza que não possuíam, até porque havia um pudor naquela época, de intervir cirurgicamente no corpo com intuito de torná-lo belo, um pudor moral e às vezes religioso. Ora, como foi possível, a partir dos anos 70, transformar aquele tipo de fingimento ou dissimulação numa hipocrisia pouco aconselhada? E como foi possível tornar natural o que naquela época era imoral, ou seja, “transformar-se em mulher bela” na aparência, modificando a essência?

Na verdade, eu estava estudando o embelezamento do corpo, mas minhas questões se voltavam para uma problemática bem maior que é a da produção de um sujeito de si. Nesse sentido, no Brasil, o estudo dessa produção é facilitado, de certo modo, quando estudamos o corpo feminino pois, os cuidados a ele dirigidos relacionam-se diretamente com sua entrada no mercado de trabalho, com a redescoberta do desejo sexual, com o *boom* da megaindústria da beleza, etc.

Assim, não é o corpo em si que me interessa, mas certas questões que o perpassam, incluindo o amplo processo de subjetivação da verdade, a partir do qual uma pessoa se torna sujeito do seu próprio corpo. Para várias épocas e culturas foi completamente sem sentido para uma mulher de elite ou uma mulher pobre, por exemplo, pensar que o próprio corpo era dela. Segundo a pesquisa que atualmente realizo sobre os usos da água na cidade de São Paulo, no início do século XIX, o corpo não era ainda considerado

uma substância fechada, propriedade de cada um. O corpo da mulher, por exemplo, era pensado muito mais como sendo de responsabilidade e de direito do pai dela, de Deus, do padre, do destino... Os diários das mulheres de elite, os processos judiciais e muitas outras fontes de estudo mostram o quanto a noção de corpo não era a mesma que hoje aceitamos como normal. Em casos de estupro, por exemplo, não era sempre o corpo estuproado que era considerado a principal vítima, e sim os seus genitores ou responsáveis. Ora, como é que esse corpo passou a pertencer a cada um?

Por meio de questões como essas, me interesso pelo corpo para entender o que se encontra em torno dele, incluindo o seu espaço, a sua vivência. Trata-se, também, de realizar a história, sempre heterogênea e incompleta, da invenção de um indivíduo autônomo.

Marlon – De certa forma, a filosofia foi quem primeiro problematizou o corpo como um objeto possível de ser estudado historicamente, mas sempre privilegiando certas zonas do saber, como a medicina, por exemplo. Como historiadora, você procura pensá-lo, não de forma isolada, mas como, por exemplo, existem implicações do que ocorre na medicina, na biotecnologia, na informática, na mudança de percepção do corpo que se constitui com o advento da aceleração em nossa sociedade, o que de certa forma é uma junção de várias zonas de análise que existiam na filosofia isoladamente. Como essa possibilidade se constitui no saber historiográfico?

Denise – Durante séculos o corpo foi muito mais um assunto da filosofia ou das ciências da vida (medicina e biologia). Esse tema começou a aparecer com maior frequência nas ciências humanas durante o século XX, especialmente depois dos anos 20 e 30, com Marcel Mauss, por exemplo. Acho que aí se localiza uma grande contribuição, que aparece naquele texto famoso chamado *Técnicas Corporais*, no qual Mauss vai mostrar que cada cultura tem um tipo de gesto, um tipo de expressão corporal. Na mesma época, aliás, Norbert Elias, outro autor importante, estava produzindo um trabalho que, dife-

rente daquele de Mauss que é mais horizontal e considera cada sociedade e cada cultura, verticaliza as questões das diferenças culturais no curso do tempo (acho que por isso ele é tão usado pelos historiadores). Elias detecta como os processos de ação sobre o corpo, os investimentos sobre o corpo, não disciplinares necessariamente, e que ensinam, por exemplo a comer com talheres, tornam-se um hábito. Trata-se de uma perspectiva de pesquisa que ganhou um espaço crescente nas ciências humanas, e especialmente na França; não que apenas lá se tenha problematizado o corpo, mas na França o corpo vem sendo um tema muito estudado, tanto é que nos anos 70 havia o que se chamava de *corporeismo*, uma voga do corpo, com muita gente tomando esse tema como objeto de estudos, criando revistas sobre o corpo, congressos sobre o corpo, etc.

Gostaria de juntar isso com um segundo aspecto. Trata-se da intrigante transformação do corpo numa substância; tenho um certo receio de substancializá-lo, destituindo-o da possibilidade de ser pensado historicamente, ou como um pretexto para se questionar a história. O título deste livro, *Corpos de Passagem*, é proposital porque o corpo é algo que passa: não me interessa fazer a história do corpo, até porque seria fazer a história da vida – o que é um pouco impossível –, mas me interessa pensar como é que o corpo conseguiu adquirir a importância que possui hoje. Mas há um risco, apontado no livro, em transformar o corpo numa espécie de alma e no lugar de trabalhar essa transformação historicamente, crer que doravante “a verdade” está no corpo. Por isso, seria menos arriscado pensar o corpo “passando”, e não só passando nos lugares – como procuro mostrar na primeira parte do livro, quando o tom da escrita é mais crítico, pois o corpo se limita aqui a ser um veículo, que passa por todos os lugares – mas funcionando como “uma passagem”, como um elo; quer dizer, no lugar de ser uma substância, ele seria um ato em processo de individuação, em conexão com os demais corpos. Aí há novamente uma questão política; acho que hoje devemos construir subjetividades que tenham um eu (ou uma idéia de sujeito de si) menos sólido. Menos sólido não significa fragmentado, pulverizado; significa sim conhecer a sua historicidade, saber profundamente que se é uma memória que carrega coisas de outros tempos, mas que tudo isso está em processo, que nasce e morre.

Henrique – Vou juntar duas questões em uma só. Talvez seja curioso pensar a subjetividade justamente a partir do corpo, que é o que você faz. No entanto, pegando a história do corpo, não sei se você pensou sobre isso, se pegarmos o início do século XX, com o pessoal das artes, da dança, até os anos 60, a preocupação do corpo remetia muito à recusa da cultura, do artifício e a uma busca primal, das forças mais terra etc. Se pegarmos sobretudo a partir do final dos anos 80 e anos 90, o corpo não é mais necessariamente retomado nessa perspectiva, mas sim no artifício, no *piercing*, na tatuagem, prótese e etc. Como você pensa isso?

Denise – Não é fácil pensar no apogeu dessa tendência que você está apontando, incluindo a idéia de expressão corporal. Nos anos 60 houve cursos e toda uma série de organizações que iriam pensar, na universidade ou fora dela, que o corpo deve se expressar, que ele possui uma linguagem – a palavra não é essa, mas vou utilizá-la na falta de outra –, uma linguagem corporal, pois o corpo não se expressaria necessariamente e unicamente pela voz. Há a suposição de que é preciso ouvir o corpo e tocá-lo. Trata-se, evidentemente, de uma época influenciada, entre outros, pela psicanálise, pela terapia ocupacional e por inúmeras técnicas destinadas a fazer o corpo se “soltar”. Aí temos desde a influência de Thérèse Bertherat até Reich; enfim, o corpo é pensado como aquilo que deve se liberar, tal como pregavam as bandeiras de luta dos anos 60. No entanto, logo se percebeu que, em primeiro lugar, liberar o corpo é um trabalho infinito. Em segundo lugar, percebeu-se que a expressão corporal sempre passava pela linguagem; no caso daquelas terapias em voga, era difícil escapar da linguagem, fosse ela oral ou escrita. Mesmo que você não escreva nada, não diga nada, acaba percebendo que a cognição do gesto, culturalmente, passa pela linguagem escrita e oral, passa pelas palavras, pelas frases. E a proposta de muitos, como várias utopias dos anos 60, era sair desse campo da linguagem.

Mas, ao mesmo tempo, desde a década de 60, vivemos sob uma aceleração, talvez inédita na história, do processo de aproximação do humano em relação ao não-humano, da tecnologia e do organismo vivo. E nesse encontro ou infiltração entre aquilo que está

vivo e o que não está, uma espécie de endocolonização, na expressão de Paul Virilio, ganhou terreno. Ou seja, acelera-se a entrada da tecnologia no corpo. De uma maneira muito banalizada, muito massificada, muito natural e cotidiana, rompeu-se um pouco com a idéia de que a máquina engole o homem e de que o homem engole a máquina – se bem que no universo do imaginário, do simbólico, isso continua estourando em todos os lugares, como no cinema e na moda.

Sobre essa tendência, tenho mais perguntas do que respostas. Em relação ao presente, minha primeira suposição é a seguinte: parece-me que existem pelo menos duas possibilidades quando, por exemplo, se coloca um *piercing*, ou uma prótese: a primeira é a de reproduzir o próprio corpo como sendo idêntico a ele mesmo ou como o seu oposto, a sua negação. Uma visão assim é bastante totalitária, bastante grosseira da questão. A segunda possibilidade é a de fazer da inserção da prótese ou *piercing* um meio de construir um pedaço de corpo, que não seja nem contra nem a favor àquele que se é; ou seja, “diferencia-se”, no sentido deleuziano do termo. Às vezes a fronteira entre uma tendência e outra é muito tênue. De todo modo, hoje, há uma expansão do território corporal e da própria idéia de uma máquina corporificada: por exemplo, há computadores com teclados de membrana, com chip de ADN, etc. E um clone, qual estatuto teria? Talvez estejam sendo criados uma série de “terceiras margens do rio”, uma série de naturezas-culturas, vamos dizer assim, semi-seres; a indústria não pára de criar semi-seres, (como esses porquinhos, que não são nem porcos nem máquinas, são as duas coisas, já nascem *diet*; parecem ficção-científica). A realidade se antecipou à ficção, de tal modo que existe uma grande dificuldade em classificar determinados seres e máquinas a partir de antigos padrões. Acho que essa confusão de fronteiras entre o orgânico e o maquínico, faz com que a ação sobre o corpo seja não apenas uma ação sobre si mesmo, mas uma ação no mundo. Por exemplo, há quem trabalhe com tatuagem e a conceba como uma ação sobre o mundo: um mundo que se fixa no próprio corpo e no qual cada um se fixa. O que não é uma perspectiva holística porque não se trata mais de promover a fusão corporal dos anos 60. Trata-se de uma marcação para criar uma outra fronteira, um novo limite.

Henrique – Mas voltando a falar desse limite, do indiscernível, a produção da diferença também se tornou uma mercadoria de ponta, seja se falando no porquinho, seja no ser diferente.

Denise – Certamente. Acho que o livro toca numa questão que talvez se possa abordar aqui e que me norteou; nele há um momento que chamo de náusea: tudo o que era considerado “a diferença” – até o próprio uso de conceitos como diferença, multiplicidade –, começou a sair da “boca do capitalismo”, vamos dizer assim, dos grandes empresários, dos produtores de *marketing*. E não só da “boca”, mas, também, da ação, do modo de vestir, pensar etc.; não é mais por essa linguagem que será possível distinguir se alguém está produzindo diferença ou diversidade pura e simples. Em meio à confusão entre diferença e diversidade, há a náusea. Mas talvez, devêssemos pensar a partir de uma diferença fundamental, entre dominação e composição; é isso que tento trabalhar nos últimos artigos, em que abordo uma certa noção de ética. Trata-se de tentar manter relações com as pessoas que não sejam de pura e simples dominação, na qual eu domino e você é dominado e vice-versa. Trata-se, assim, de substituir a relação assimétrica da dominação por uma simétrica, em que não haja mais um sujeito dominante e um objeto assujeitado. Mas essa relação simétrica também não implica uma romântica fusão de ambos, a ponto de dissolver as suas diferenças. Portanto, trata-se de uma relação em que ambos fortalecem o que têm de forte! Por conseguinte, penso que não é mais possível condenar ou criticar aquilo que é puramente tecnológico, partindo da hipótese de que a tecnologia (ou o artifício) seja sempre ruim. O critério não pode ser mais esse, porque hoje todo mundo faz uso do artifício; há até mesmo a indústria naturalizada, em que o natural é o industrial. Parece que agora torna-se claro que devemos mudar nosso critério em relação a isso, e para tanto não é preciso “ter cultura” nem entrar na universidade. Aliás a idéia é um pouco essa: pensar em critérios que não passem só pelo inteligível acadêmico, mas que qualquer um tenha acesso, na sua vivência, na sua experiência.

Bernardete – No teu livro, fazes referência ao debate entre a física e a poesia tratado no filme *Ponto de Mutação*. De um lado, a visão mecanicista do mundo e a possibilidade de superá-la com uma visão sistêmica, de outro, a própria dificuldade em estabelecer as conexões de seus pressupostos. Numa das últimas falas do filme, o poeta sugere que diante desse dilema haveria um outro risco, o de sair de um determinismo mecanicista e de se cair num outro determinismo: o sistêmico. Acho que o que vens colocando é uma tentativa para se pensar para além dessas determinações, tanto a sistêmica, quanto a mecanicista.

Denise – Sim, porque, é sempre difícil sair da lógica essencialista e substancialista. Por vezes, no lugar de valorizar o sujeito ou o objeto de uma determinada relação, valoriza-se a relação mas de modo a torná-la, ela mesma, uma essência! Substancializar a relação é terrível, porque ela endurece e ela é feita para ser uma relação! Portanto, ela é provisória, local e histórica. Há certos autores que fazem quase uma apologia das relações, de uma maneira às vezes até peremptória: “a questão não é o sujeito, não existe o sujeito, só existem as relações”. Não creio que seja possível avançar sustentando essa idéia. A questão é justamente poder pensar o mundo onde cada um se subjetiva, torna-se sujeito ou objeto a todo instante, sem se limitar a ser sujeito ou objeto. A questão seria pensar o problema historicamente e perguntar “como é que as pessoas se tornaram aquilo que são?” Creio que a história ajuda bastante nesse aspecto, na medida em que as relações sociais são consideradas uma espécie de trama histórica que possui permanências e rupturas. Muitas vezes a sede de desvendar as emoções, assim como a sede de ver a substância, nos faz confundir uma relação com uma determinada idéia de movimento, sustentada na passagem do corpo no tempo e no espaço. Ora, o movimento não precisa necessariamente ser só isso. Dependendo da idéia de física, as coisas podem ser vistas de outro modo, seja pela física quântica, seja pela física mecânica por exemplo. A idéia de se pensar um mundo mais conectado, com relações de composição e não de dominação, é um grande desafio, difícilíssimo, porque o corpo não consegue viver assim o tempo todo. A ética só existe porque ela não existe o tempo

todo; não creio que se possa chegar a um suposto mundo da ética, pois este seria um mundo muito tenso. A esse respeito, pode ser útil um exemplo que sempre me ocorre, fornecido por um filósofo das técnicas chamado Gilbert Simondon. Trata-se do exemplo de um artesão que faz uma estátua a partir de um bloco de mármore. Uma primeira possibilidade é o artesão retirar desse mármore a estátua de uma mulher independente dos veios do mármore, independente da época em que ele vive, e especialmente independente do mármore. Pode ser que ele obtenha uma linda mulher, pouco importa. Mas, uma segunda possibilidade é o artesão produzir uma estátua a partir de um trabalho que resulte do respeito da sua própria inteligência conectada à “inteligência da matéria”, de modo que a bela mulher é feita a partir do que se poderia chamar das forças singulares de ambos: do artesão e da matéria (neste último caso refiro-me aos veios do mármore). Não existiria, aqui, uma relação de fora que se instaura e domina o objeto, mas sim uma relação que se processa de fato na conexão com a informação da matéria – e isso, na matemática, chama-se mesmo informação –, pois toda matéria tem uma informação, no caso do mármore, para falar a grosso modo, seriam os seus veios. É muito mais fácil você esculpir uma mulher independente dos veios; e é muito mais difícil o contrário, quando é preciso conhecer a matéria, entrar em relação de fato e se compor com ela. Por isso que é difícil uma relação ética ou de composição, pois ela demanda tempo; para se conhecer o mármore é preciso tempo, e na nossa vida corrida é muito mais fácil recorrer a relações de dominação, porque se ganha tempo com isso. Já uma relação de composição implica em se pensar que há uma pessoa ali, um sujeito (ou uma matéria que possui uma inteligência de outro tipo). Sem ser místico, pode-se supor que toda matéria, para as ciências exatas, possui informações. Quando se trata de um outro ser humano essas informações são ainda mais complexas, porque o ser humano tem uma vivência histórica bastante densa; então, essa sintonia da inteligência de um com o outro, de dois se conectando, é uma sintonia que nem sempre consegue durar mais que segundos, pois exige uma presença desperta, em estar onde se está completamente, de corpo e alma! O que implica em não descuidar em nenhum minuto, caso contrário, e o artesão

sabe disso, “você sai do veio”; às vezes há sentimentos que ajudam a manter essa conexão, como o amor, a paixão ou os interesses, às vezes os mais escusos ajudam a estar onde se está. O ciúme é, aliás, uma experiência que pode ser vista dessa maneira; há aquele livro maravilhoso do Deleuze intitulado *Proust e os Signos*, no qual o autor mostra o quanto o homem apaixonado se faz presente, realizando diariamente essa prospecção, um pouco como um detetive.

Bernardete – Vimos nesta semana, em todas as manchetes, a foto das 1.200 pessoas que posaram nuas para um artista no Parque do Ibirapuera. No teu livro, quando te referes à Dolly clonada e dizes que a pílula anticoncepcional inventou o momento em que se inventou o uso do prazer sexual sem o risco da reprodução, com o clone, com a inseminação artificial etc., podemos reproduzir sem o prazer sexual. No dia-a-dia estamos convivendo com algumas atividades, como a biodança, por exemplo, que trabalham, pelo menos no meu ponto de vista, a dessexualização do corpo – todos aqueles toques a serem experimentados, mas sem se deixar envolver no outro e nem esperar dele algum envolvimento, ou saber que o outro te toca sem esperar teu envolvimento e nem está querendo envolver-se em ti, para mim é um hercúlio exercício de suspensão da sexualidade, embora apareçam como gestos extremamente sensuais – ; a proposta do fotógrafo, segundo suas entrevistas divulgadas na imprensa, era a de mostrar que todo o corpo é belo, pode despir-se, integrar-se à natureza, mas principalmente tinha o intuito de se dessexualizar. Fiquei então pensando se há alguma relação entre essa cultura da dessexualização e a tua questão. Fiquei pensando que a despeito da cultura da dessexualização, há uma enorme publicidade de crimes sexuais, assédio, pedofilia, estupro, em todos os grupos e camadas sociais. Há uma propagação do sexo animalesco, instintivo. Há alguma conexão entre uma coisa e outra? Gostaria que falasses um pouco sobre isso.

Denise – Essa sua leitura é mais verdadeira ainda se pensarmos em outros países que possuem um certo nível de conforto maior do que o nosso. Neles a dessexualização do corpo, a

deserotização e a violência sexual se colocam de modo mais evidente; quer dizer, os estupros e os casos de pedofilia que acontecem na Europa e nos Estados Unidos não são nada desprezíveis e a mídia os explora. Sem sombra de dúvida, este tema dá muita audiência – o que me leva a pensar que há uma fobia em relação ao corpo, ou seja, o corpo está muito em foco. As pessoas estão extremamente preocupadas com o próprio corpo. Fica a impressão de que em momentos diferentes se elege na história certos objetos em que se colocam todos os pecados, todas as loucuras, todas as verdades, todos os erros, pode ser a nação, pode ser o espírito, pode ser a igreja, e hoje o corpo parece ocupar esse lugar. As pessoas fizeram do corpo a própria alma, a própria pátria: me interessa historicamente saber como isso aconteceu. Como foi possível dar essa visibilidade alucinante ao corpo; e se ele se torna tão visível, ele é o lugar de todas as taras, ele é o lugar de todos os prazeres, ele é o lugar da salvação. O que, talvez, resulte, em parte, do fato que, em nossa época, a idéia das grandes utopias, das grandes ideologias, ficaram um pouco abaladas. Richard Sennett, com as tiranias da privacidade, explica um pouco essa tendência.

Mas, parece-me, também, que além do papel da mídia – do qual prefiro não falar – há um grande fascínio pelo binômio violência/segurança. A nossa época está extremamente fascinada e aterrorizada por esse binômio. O que não impede que exista, em meio a esse binômio um fascínio pela sexualidade, por diversos tipos de sexualidade, e ao mesmo tempo uma espécie de repulsa. Há várias pesquisas nos Estados Unidos que estão mostrando, sobretudo na sociologia e na antropologia, uma grande quantidade de casais que não têm mais relação sexual por opção. Não se trata mais do puritanismo repressor do século XIX, do puritanismo moral e eugênico dos anos 20, do puritanismo já psicanalizado dos anos 60, mas de uma outra tendência, que até poderíamos chamar de puritanismo, mas que traz como argumento a idéia de que o sexo não é necessário. Como se fosse normal doravante pensar: “a sexualidade não é necessária, a sexualidade oferece muito pouco, o corpo tem muitas outras possibilidades”.

Bernardete – E ao mesmo tempo se fala tanto de que o sexo faz bem à saúde. Torna-se quase uma obrigação.

Denise – Acho que ainda se trata da mesma tendência. Segundo uma pequena pesquisa que realizei há pouco tempo, com as manchetes de capa das revistas *Veja* e *IstoÉ*, de 1968 até hoje, é impressionante, pensando só no corte quantitativo, sem pensar no qualitativo, como são progressivamente reduzidos os assuntos políticos. E no seu lugar, o que começa a aparecer? A sexualidade nos anos 80, com assuntos sobre a virgindade, sobre o prazer feminino (na *Veja* e *IstoÉ*, nem estou falando da *Nova*). Quando se chega aos anos 90, a sexualidade começa a sair de cena, é lógico que ela vai continuar a aparecer, mas ela começa a dar lugar a matérias sobre saúde, sobre como curar o colesterol, por exemplo. Tenho um colega que está fazendo uma pesquisa com pessoas que praticam *jogging*, e ele também nota algo semelhante: até o final dos anos 80 a preocupação era muito mais com a estética, hoje é muito mais com a saúde. Há em nossos dias um imperativo da saúde, do corpo saudável, que recomenda fazer sexo, caminhar, etc., para manter a saúde! É uma imensa paranóia que tem a ver com questões sociais muito precisas, como, por exemplo, com a quantidade de pessoas que ultrapassaram a faixa dos 50 anos e os problemas que as acompanham, e isso significa um mercado novo, não só de medicamento, mas de clubes, de lazer, de terapias, etc. Estamos vivendo um momento em que nunca o mercado da saúde foi tão grande, expandiu-se, tornou-se até uma questão turística. Muita gente vai praticar lazer para a saúde. Penso que, se nos anos 60 e 70 era o prazer sexual que estava em foco, hoje é um outro tipo de eugenismo que traz a saúde como questão. É impressionante como o tema da saúde aparece nas conversas corriqueiras, de modo altamente normal, nos parques, avenidas, etc.

Marlon – O corpo surge como objeto de estudo com Vesale e a medicina comparada. A partir daí ele vai ser problematizado por outros saberes, vai se tornar objeto de outras disciplinas. Mais tarde se constitui a clínica, a genética, em seguida a biotecnologia, e sempre parece que há uma ressonância do que se pensa em relação

ao corpo nas coisas mais vulgares, daquilo que se produz ou das formas de intervenção da medicina. Por exemplo, quando você fala da saúde: claro, a medicina hoje não é mais curativa, ela está preocupada com as doenças potenciais, etc. Não há uma ressonância do que se passa na medicina, em relação ao corpo, no resto da sociedade?

Denise – Sim, até porque o que ocorre na medicina já é uma ressonância do que se passa na sociedade. Esse olhar vertical da ciência, que vem já há muito tempo pensando o corpo verticalmente (ou seja, se sai do grande em direção ao pequeno, para o microscópico, se sai de uma visão macro em direção a uma micro), esse tipo de olhar se dá primeiro na sociedade e é por isso também que ele aparece na medicina.

Marlon – Mas a medicina é o lugar onde se produz a sua verdade.

Denise – Na medicina isso aparece de modo extremamente evidente porque é lá que o corpo padece cotidianamente e que um saber a seu respeito é diariamente produzido. Penso que, a partir dos anos 90, não é nem tanto a medicina que produz este saber, mas é muito mais a biotecnologia, ou ainda, essa fusão das ciências da informação com as ciências da vida.

Glucia – Gostaria de fazer uma pergunta em relação à identidade do corpo. O nosso corpo é um espaço de identificação; a ciência trabalha com isso: hoje, identificar-se através do corpo não é apenas possível através das impressões digitais, pois há a leitura da íris, da retina, das cadeias de DNA, enfim, vários outros elementos que estão no nosso corpo e que servem para identificá-lo. Há uma preocupação da medicina, da genética, da biotecnologia com isso. Em contrapartida, vivemos numa sociedade em que há um padrão estético e até de saúde a ser seguido – e não segui-lo tem seu preço –, isso acaba criando uma certa homogeneização em relação às práticas de saúde, beleza, moda, e a identidade individual aí é meio que deixada

de lado. Como é que tu vês este paradoxo: por um lado há o corpo e os saberes que o constituem produzindo uma identidade, e por outro há todo um conjunto de práticas que a nega?

Bernardete – Apenas complementando essa questão. No teu trabalho dizes que o corpo é a última fronteira a ser conquistada pela biotecnologia, pela informática, a robótica, etc. O corpo é essa fronteira a ser manipulada, mas de certa forma há um esfacelamento hoje das fronteiras nacionais. No entanto, isso me parece contraditório. Vemos a cada dia milhões de pessoas atravessando as fronteiras nacionais e carregando a própria nação em seu corpo – um corpo que não se desfez – a marca de sua pátria, de sua nação, a sua cor, a sua cultura, quanto mais “de passagem”, mais identificado. Como pensar o corpo como a última fronteira da identidade, e ao mesmo tempo, como a última fronteira a ser transposta e conquistada pela biotecnologia?

Denise – Há uma coisa importante e que toca nas duas perguntas. Se pensarmos historicamente, resta a impressão de que hoje, muito mais do que há 50 ou 100 anos, a identidade *está* no corpo. Ou seja, poderíamos imaginar que daqui há 100 anos a identidade de uma pessoa não vai mais estar no seu corpo, mas numa determinada máquina que ela possua. Historicamente a identidade do ser nem sempre esteve tão misturada ao corpo. Há um exemplo a esse respeito que encontramos na passagem da pintura medieval para a pintura renascentista. Nela, é impressionante como o corpo vai ganhando peso e visibilidade; para um leitor desavisado, a pintura da Idade Média parece não ter expressão; ele pode ver uma tela e pensar: “os olhos daquelas pessoas pintadas não brilhavam!”. Mas numa pintura de uma época posterior, é perceptível o brilho no olhar. No primeiro caso, é como se não houvesse expressão, mas é óbvio que não é isso, pois, de fato, a expressão era entendida de outra maneira e o corpo não tinha o peso e a visibilidade que ele passou a ter na cultura moderna. Concordo com Norbert Elias: no pensamento ocidental, em particular na história da filosofia e na história da medicina, o corpo adquire progressivamente mais volu-

me e autonomia. Há um momento inclusive em que aquele brilho de Deus e da identidade que estava fora do corpo humano conquista o seu interior. É o momento em que os olhos começam a emitir luzes; olhar, doravante, significa, inclusive, olhar com esse olho da alma que foi interiorizado. É interessante perceber como, ao longo desse processo de interiorização, o corpo ganha uma proximidade com a idéia de eu, a ponto de hoje se dizer assim: “eu sou esse corpo aqui”.

Então me parece que a identidade foi historicamente sendo cunhada no corpo e a publicidade não cessa de confirmar as supostas vantagens dessa densidade subjetiva das aparências físicas, promovendo *slogans* do tipo: “seja você mesmo” junto a um corpo feliz; “pense por si mesmo”, “seja mais isso, menos aquilo”; mas é sempre o corpo que aparece, é sempre por meio de sua exibição que se age no subjetivo. Há um investimento publicitário forte nessa espécie de corpo subjetivo. E no Brasil, em relação às mulheres, especialmente, essa tendência é muito nova, pois a identidade não estava no corpo.

O fato de que cada vez mais a nossa identidade esteja no corpo e seja o corpo facilita e, ao mesmo tempo, dificulta as manipulações corporais. Dificulta porque intervir no corpo significa imediatamente mexer com a alma, manipular aquilo que as pessoas têm de mais profundo, de mais singular, de mais íntimo. Facilita porque, segundo o arrivismo de uma parte da tradição humanista ocidental, uma vez sendo sujeito de seu corpo o homem se autoriza mais facilmente a manipular os demais corpos em seu proveito. Hoje, manipular o próprio corpo ou o corpo do outro, é esbarrar nas necessidades seculares de aproximar o corpo de si mesmo e de aproximar a si mesmo de uma essência que é eterna.

Por fim, para ir mais diretamente nessa manipulação das identidades, penso que muitas vezes ela existe para fortalecer uma espécie de noção de eu a-histórico. E isso é surpreendente, porque com todo o arsenal da biotecnologia, a impressão que se tem é a de que se pode inverter, perverter, mudar de gênero, de espécie, de grau, ultrapassar todas aquelas fronteiras que existem há muito tempo. As fronteiras de sexo e de espécie se perdem quando a biotecnologia,

por exemplo, propõe introduzir num morango genes de um ser de outra espécie, como aqueles de um salmão. A primeira impressão é a de que tal experimento seja revolucionário, o que em grande medida é verdadeiro. Em contrapartida, há casos de pessoas que comeram morango e passaram mal porque são alérgicas à peixe! Inspirada em alguns trabalhos de Deleuze e diante de experimentos dessa natureza, é possível supor que a biotecnologia trabalha menos com o sentido do que com o reino do significante/significado. Pois a busca dos sentidos nem sempre dá lucro, simplesmente por isso. A produção do binômio significante/significado pode dar muito lucro, e ainda, pode compactuar com a tendência de colocar fora da história e da crítica inúmeras experiências sociais; por exemplo, cria-se uma marca, tal como a Nike, e seu símbolo é colocado em inúmeros lugares e produtos considerados ecológicos, naturais ou simplesmente bons para a saúde. Agrega-se valor à marca, o que sem dúvida conta positivamente para as suas ações na bolsa de valores. Muitas empresas agem desse modo, elas não criam apenas o produto, mas agregam valor de mercado a ele. Acho que hoje o mundo capitalista não lida unicamente com o corpo, e esse é o grande paradoxo. Ao buscar o lucro econômico, no lugar de lidar somente com o corpo, investe-se no imaterial, na criação de significados, a eles agregando valor de mercado. No fundo, vivemos um grande problema, porque o corpo é supervalorizado, mas na engrenagem do sistema, para além dos corpos dos trabalhadores explorados, quase não há corpo, pois lá se está trabalhando com o imaterial.

Bernardete – Os agenciamentos hoje se dão pela semiótica.

Denise – Sim, daí a tendência da arte contemporânea de rematerializar a obra. Todavia, a desmaterialização fora do reino dos sentidos, e presa àquele do significante/significado, acaba por criar mais um símbolo; nesse caso, qualquer coisa passa a significar. O processo de resignificação da suástica durante a Segunda Guerra é exemplar a esse respeito. Destituída de alguns de seus sentidos históricos, ela passou a ter um significado que apontava para a su-

peração da historicidade de milhares de pessoas. Quem ganha a guerra na verdade não é só um batalhão, um exército, uma nação, determinadas empresas, mas é um conjunto de signos. Hoje isso é terrível porque não há uma tendência de se fazer do corpo o signo; há uma tendência fundamental que é a criação desses signos independentes dos corpos, enquanto esses, por sua vez, são considerados secundários. Essa idéia do corpo ser secundário está muito presente na indústria e na biotecnologia; por exemplo, cria-se uma empresa como a “Monsanto” – e seu nome não é este por acaso, ele responde à necessidade da empresa precisar ser bem acolhida na América Latina, porque ela age basicamente no terceiro mundo – e até mesmo antes da criação de certos produtos, a empresa é associada ao valor do bem-estar e à idéia de acabar com a fome no mundo. Depois, é difícil acreditar que não é isso, assim como fica mais fácil colocar qualquer corpo lá dentro. Então, o corpo não interessa muito para a indústria hoje, o que interessa é o imaterial.

Bernardete – Até que ponto Merleau-Ponty e a fenomenologia contribuíram, neste sentido?

Denise – Acho que a fenomenologia do Merleau-Ponty – é bom você estar colocando isso, porque, especialmente no final, no *O visível e o invisível*, já não sei mais se podemos chamá-la de fenomenológica – faz um caminho que é o de sair da relação sujeito/objeto distanciada, como fazia Husserl no início da fenomenologia, e seguiu caminhando em direção a uma fusão entre esse sujeito/objeto; fusão na qual eles não perdem as diferenças. Há uma passagem do Merleau-Ponty, que eu não sei se é essa que cito no livro, em que ele refere-se a um pintor que entra numa floresta e quanto mais a observa e a pinta em sua tela, menos sabe se pinta a floresta ou se é pintado por ela. Ou seja, há uma relação de composição: não que a floresta deixe de ser floresta e que o pintor deixe de ser ele mesmo e os dois se misturem num encontro romântico, não é isso. O pintor cada vez mais se afirma como quem pinta a floresta, e esta, por sua vez, afirma-se como floresta; há uma grande conexão entre as forças de um e de outro, em que o gesto de pintar

a floresta faz do pintor um pedaço dela e vice-versa. A fenomenologia aqui quase que se rompe, tanto é que no *O visível e o invisível* ele cria a noção de *carne*. Ele não fala mais em sujeito e objeto, ele fala em *carne* do mundo, que é muito semelhante ao que o Deleuze vai fazer posteriormente.

Há momentos na vida que se percebe isso claramente, você é você, o mundo é o mundo, não há sujeito nem objeto em desaparecimento. Mas há momentos em que os dois estão agindo, estão interagindo num equilíbrio meta-estável; não há nem desequilíbrio nem equilíbrio, na verdade é uma meta-estabilidade. E isso a biotecnologia rompe, porque sua finalidade, assim como a publicidade, é o lucro. Aliás, o modo como a publicidade age parece extremamente aberto. Por exemplo: lembra da propaganda do cigarro *Free*, “o fino que satisfaz”? Essa frase marcou uma época; havia uma espécie de galã do período, o Pedrinho Aguinaga que dizia: “*Free*, o fino que satisfaz”, e inclusive ele era magro. “Fino”, no sentido de fineza, refinamento. Não se trata de dizer que as pessoas tenham necessariamente fumado mais ou menos *Free*, a questão é que aquele produto se colou, naquela época, a essa imagem. Ora, se a empresa lançasse roupas, sapatos *Free*, a imagem tenderia a permanecer a mesma. Nesse sentido, essa tendência é pobre do ponto de vista cultural. É sempre o mesmo significante, com vários significados. Bolsa, sapato, cigarro, etc. A lógica do sistema capitalista é essa. A biotecnologia age da mesma maneira; se quero criar porquinhos sem gordura para vender para tais empresas – até porque hoje ninguém mais cozinha com banha, já que a soja tomou o lugar –, é assim que deve ser, porco só de carne com gordura, já poderíamos chamar de animal de uma outra espécie. Dentro dessa finalidade, criam-se vários tipos de porcos, misturam-se vários tipos de genes, pode-se fazer um rosa, um homem branco, depende do gosto. Criam-se seres de diversas formas e tamanhos, mas, você já tem determinado o que você quer criar, para que você quer criar (tal como um artesão com o bloco de mármore que não se interessa pelo que é o mármore, como ele age, qual é a sua inteligência). A biotecnologia trabalha com essas relações, ela pensa as relações, em como combinar A com B, por

exemplo. Mas ela não transforma o conhecimento numa relação! Essa diferença é fundamental. A filosofia pode fazer isso; nós, no nosso trabalho como historiadores, podemos fazer do conhecimento uma relação; um homem humilde, construindo uma casa, por exemplo, também pode fazê-lo, mas a biotecnologia não pode fazer do conhecimento uma relação entre seres.

Marlon – Estávamos acostumados na história, até pouco tempo atrás, com uma noção que reunia os desígnios políticos do historiador e o seu trabalho de escrita, que era a noção de libertação. Você usa uma noção recorrente que é a de liberação; você insiste: liberação do corpo, liberação da velocidade, liberação das mulheres. Enquanto a libertação percorria sempre um caminho teleológico, a liberação não chega em lugar algum. Você poderia falar um pouco mais dessa noção de liberação, como ela se contrapõe ou não com a de libertação?

Denise – Trata-se de uma noção ligada àquela que considera a história um palmilhar de rupturas e permanências. Vejo a história como algo – aliás não sou só eu que vejo, muitos autores também pensam assim, é uma tendência – que sempre, em qualquer tema que você escolha, em qualquer perspectiva ou período, vai incluir inúmeras coações e liberdades; elas andam juntas, eu diria. Prefiro, na verdade, falar em liberação, porque é um termo mais curto, menos pretensioso. A liberdade tem mesmo esse sentido teleológico; já a liberação pode ter ou não. Uma liberação pontual, local, é sempre acompanhada de coação: uma coação que já existia, que é re-atualizada, uma coação nova; por exemplo, no caso do embelezamento isso é muito claro; libera-se o corpo feminino para usar o biquíni, libera-se o corpo para se soltar, para “ser o que ele é”. E junto com isso surgem, eu não diria prisões, mas novas formas de coação; a barriga pode aparecer, mas agora ela deve estar bronzeada e não pode ser flácida. Outros temas também revelam essa tendência, o que resulta na seguinte perspectiva: a história é muito mais um movimento paradoxal, que impossibilita o historiador vir dizer que essa época é mais liberatória do que a outra. Quando descobri isso no doutorado – tenho um

amigo que me diz: “você descobriu a roda, pois isso não é nada demais” –, nas minhas fontes, no meu tema, foi incrível. Como eu trabalhava com a história do embelezamento feminino, isso me despertou um interesse real pelas mulheres do passado; digo real porque descobri que até então meu interesse não era real, o meu interesse pelas mulheres do passado era um interesse distante; no fundo eu acreditava, embora tenha toda uma formação para não acreditar, mas eu achava, que elas não eram tão liberadas quanto eu – evidentemente que não o são da mesma maneira – e, portanto, elas não mereciam os mesmos cuidados que as mulheres do meu tempo; talvez elas não fossem tão complexas, e aí eu poderia facilmente cair numa visão salvacionista da história e da mulher; quer dizer, estava fazendo história para mostrar como elas eram interessantes, porque precisava mostrar isso como historiadora e não podia perder o emprego. Mas descobri que pior do que isso seria perder a noção da complexidade da história... mergulhando nela, eu comecei a perceber o quanto aquelas mulheres do passado eram interessantes, complexas e, por isso mesmo, difíceis: não porque eram exóticas, ou porque elas vivam liberdades e coações diferentes das minhas. Com a pesquisa histórica as pessoas do passado, ou de outra cultura (pode ser hoje, no presente), vão ficando, ao mesmo tempo, mais conhecidas e estranhíssimas – lógico que se eu pensar na Idade Média isso é mais forte. Mas é interessante que nos anos 40, 60, até mesmo nos anos 70, as mulheres – que nesse caso poderia ser a minha mãe, a minha avó – eram outras pessoas. Comecei a vê-las de uma maneira muito próxima ao exemplo que dou no livro, que é o da escultura de Giacometti, em que a figura humana, a mais familiar, aparece, também, como a mais estranha, como se fosse assombração. Mas ela é humana e próxima, como eu, não é um fantasma; quer dizer, ela é extremamente estranha e familiar ao mesmo tempo: há algo nela que não consigo captar, uma profundidade, um enigma, que não sei o que é. Isso me fascina muito.

Glauçia – Eu gostaria que tu voltasses a falar um pouco mais sobre a interferência da tecnologia no humano e nas suas relações, principalmente na criação de novas subjetividades. Sair de casa, prin-

principalmente quando é para se conhecer pessoas em bares, boates, enfim, envolve um certo ritual relacionado ao corpo, que é o de arrumar o cabelo, passar um perfume, maquiagem, etc. Mas com a Internet, e aí há uma interferência da máquina, esse ritual torna-se desnecessário; com o *chat* pode-se conhecer alguém estando em casa, de pijama, sem compromisso algum com a aparência, já que não se vê o outro. Perguntas sobre o corpo aparecem constantemente nessas conversas, mas trocam-se fotos e tudo fica mais ou menos resolvido. Como é que tu vês esse tipo de relação com o corpo a partir da massificação do uso da Internet?

Denise – Primeiro é preciso lembrar que eu moro em São Paulo e muito dessa desvalorização da rua vem da classe média paulistana. Quando venho a Florianópolis, vejo muita gente na rua, felizmente, porque acho que a rua é importante; não creio que ela deva ser a única coisa hoje, porque a Internet possibilita um tipo de contato interessantíssimo. O que acho terrível numa sociedade é sempre ter que optar por uma coisa ou outra: por que não ter todas? Por que não se pode andar na rua de bicicleta, a pé, de carro e ainda usar a Internet? São formas diferentes de encontro – ou de desencontros, enfim. Acho que seria interessante não ter que limitar a escolha: “agora só se usa Internet porque a rua ficou inviável, é lugar de bandido ou polícia”. Às vezes, nas ruas de São Paulo, à noite, a gente tem essa nítida impressão. Não há pedestre, aliás não há nem calçada para se andar. É uma visão de uma cidade onde essa desvalorização é mais forte para a classe média, porque na periferia paulistana, apesar dos problemas, há encontros nas ruas, há festa popular, etc. Mas para a classe média paulistana a rua é lugar de polícia, de bandido, não é lugar de encontro e isso se aguçou a partir dos anos 80.

Não acho que a Internet a substitua, acho que ela é outra coisa, é outro encontro que também tem suas coações (risos). Ali você ganha muito, tem um conforto que a rua não te dá, seja a rua segura ou não; em casa você está de pijama, não precisa tirar o bob da cabeça, etc. Mas há desconfortos: por exemplo, ao ver realmente uma pessoa, é possível captar algumas informações que pela Internet

não aparecem; pela Internet pode-se captar outras coisas sobre ela: por meio da escrita, por exemplo. Assim, o papel da escrita com a Internet, ao contrário de desaparecer, adquiriu um peso interessante.

Ainda gostaria de dizer uma coisa em relação à rua no Brasil e que surge a partir da leitura de Walter Benjamin, quando ele fala do *flâneur*. Acho que aqui há uma experiência típica de sociabilidade nas ruas das grandes cidades, que ocorre mais ou menos assim: na França, Itália, Inglaterra, houve um processo de passagem das pequenas ruas – onde há esses encontros, com o vendedor de vassoura, com o cara que grita “a cabra”, essas coisas populares que a gente vê nas ruas pequenas, estreitas – para a entrada na cidade de Haussmann, do *boulevard*. Todo mundo conhece isso. Na passagem da *rua* para o *boulevard*, deixa-se de ser o homem-pessoa, o Antônio, o José, e aparece o indivíduo anônimo. Acho que aqui no Brasil, em cidades como São Paulo, Fortaleza e Salvador, não houve essa passagem da rua para o *boulevard*, e é lá que a pessoa se torna cidadão, homem da cidade, não mais o homem do bairro, da casa. No Brasil, passou-se da rua para a avenida, que não é o *boulevard*, pois a avenida é feita para o carro. Então se sai da situação de pessoa para a de automobilista. Não sei se a gente teve a experiência do *boulevard*; excetuando-se o Rio de Janeiro, não creio que as outras cidades tiveram essa experiência da cidadania proporcionada pelo *boulevard*. Ali as calçadas são muito largas, as pessoas passam e se vêem, é um outro tipo de visão, como mostrou Benjamin. No Brasil, surge a avenida feita para os carros; a rua, aqui, na maioria das vezes, não é o *boulevard*, ela é a avenida do automóvel.

Bernardete – Quando a Gláucia fala da substituição da rua pela Internet, e tu estás dizendo que em São Paulo a classe média realmente não vai para a rua, lembro que há pouco recebemos professores espanhóis e eles levaram um susto quando não viram ninguém na rua; na Espanha a gente sabe que até 11h da noite é dia: todo mundo dorme até às 4 da tarde, mais ou menos, e depois o dia se prolonga até às 11h da noite; então, eles levaram um susto quando viram que aqui, às 18h, há poucas pessoas na rua; pode

haver algum *point*, alguma coisa assim, mas não na rua. Em Florianópolis nós não temos isso. É uma experiência diferente do que acontece na Europa.

Denise – Pensei que aqui em Florianópolis houvesse algo nesse sentido.

Gláucia – Aqui, há alguns anos, o pessoal mais jovem ia à Lagoa da Conceição, onde havia inclusive uma rua com esse nome, *boulevard*. Na realidade era um trecho da rua principal, que era cheio de barzinhos e as pessoas iam para ficar pelas calçadas, para passear; elas iam de carro, mas o deixavam estacionado longe e ficavam andando, indo e voltando, fazendo roteiros, e todo mundo falava que ia para o *boulevard* e lá aconteciam os encontros.

Denise – Há o exemplo da Avenida Paulista. A idéia é que fosse um *boulevard*, no entanto, construiu-se em quase toda sua extensão prédios empresariais, agências bancárias, e há poucos moradores. Então, criou-se uma estrutura que é a de passagem rápida; é isso o que quero dizer, porque passar rápido, andando a pé é a estrutura do *boulevard*, o problema é passar rápido de automóvel.

Ainda assim, eu acho que – e essa é uma questão fundamental – as resistências existem, as reconfigurações florescem; ou seja, às vezes se encontra em plena avenida inóspita algo como um *boulevard*, ou melhor, pessoas que começam a usar aquela avenida de modo a fazê-la ser rua e *boulevard*! Por exemplo, a avenida Sumaré, em São Paulo, é uma avenida inóspita, com lojas de automóvel, tudo feito para automóveis; eu me inspirei nela quando escrevi o texto, aliás. Hoje muitas pessoas a ocuparam: agora, há bancos de praça, é algo tão surrealista (risos)! Há pés de amora, e às vezes você vê os varredores comendo amora ali. E há pessoas que fazem *jogging*, outros que fazem elástico no viaduto, etc., então há encontros, *points*, há essa recriação constante das pessoas que é fantástica. E no Brasil isso é particularmente fantástico, muito mais do que na Europa, há aqui essa espécie de reciclagem.

Glauca – Há até o novo fenômeno dos postos de gasolina como lugares de sociabilidade.

Denise – Isto é fantástico! Posto de gasolina é o exemplo maior! Deveriam fazer teses sobre isso. Seria ótimo.

Marcos – Gostaria que você retomasse a questão da generalidade em torno do corpo, que se cria com a biotecnologia, principalmente. Esquadrinha-se um corpo que supostamente se conhece e se generaliza essa idéia; quer dizer, todas as pessoas são dessa forma, todas as pessoas funcionam dessa forma. Entretanto, há uma individualização do corpo, pensa-se em um corpo individual; ou seja, há uma generalização do objeto e ao mesmo tempo uma total individualização.

Denise – Uma generalização e eu diria um isolamento. Esse livro iria se chamar *Isolamento e Passagem*. Através da arquitetura, comecei a perceber a produção do isolamento corporal na sociedade em que vivemos. No Brasil isso é menos forte, mas já está presente entre pessoas da classe média. Muitas vezes você está extremamente conectado, falando ao telefone por exemplo, e, ao mesmo tempo, extremamente isolado, o que não é uma contradição. Hoje, muitas vezes, o isolamento implica em conexão e o esporte fornece bons exemplos a este respeito: nas grandes travessias marítimas os esportistas estão por vezes sozinhos mas, ao mesmo tempo, conectados com uma rede de agentes publicitários, indústrias de alimentos e roupas esportivas que os patrocinam. O corpo de um esportista isolado no meio do mar pode estar conectado a mil pessoas, à imprensa, etc. Essa situação se torna, muitas vezes, um estilo de vida: o isolamento e a conexão juntos, ao mesmo tempo. Só que a conexão não substitui a relação social, não é a mesma coisa, e o isolamento não é a mesma coisa que o individualismo. O individualismo do final do século XIX europeu, do *flâneur*, por exemplo, é um outro individualismo; hoje, diria que há mais isolamento do que individualismo, pois, no Brasil, não se pode falar de fato em individualismo. A “modernidade” brasileira não contou necessariamente

com um processo de criação de uma subjetiva extremamente individualizada. Talvez isto explique em parte porque no Brasil, em geral, o contato social é mais fácil, ele localiza-se mais na superfície do corpo; as pessoas sorriem mais facilmente, têm menos problemas de contato do que em muitos outros países. No entanto, vivemos um processo de isolamento às vezes até mais cruel que o deles, extremamente cruel. As crianças, especialmente, mais do que os adultos.

Marlon – Há uma questão a respeito das epígrafes do livro e que me chamou a atenção, que é sobre esse deserto que nos cerca. Lendo-as, logo pensei no que o Deleuze diz, retomando Nietzsche, sobre esse problema do deserto, de atravessá-lo, de nascer e viver nele. E uma das coisas de que Deleuze fala, duas aliás, é a respeito do deserto na filosofia, no pensamento, e o deserto na literatura. Mas ele também fala de quando e por que se entra nesse deserto e se a gente pode atravessá-lo ou não. Você também acha que a gente se encontra num deserto hoje no pensamento historiográfico?

Denise – No pensamento historiográfico? Não e sim. Não sei se conseguiria fazer um diagnóstico, nem rápido, nem longamente. O que vejo é uma dificuldade de encontros entre as pessoas; encontro em que exista troca de informação, em que exista conexão de inteligência e muita atenção, pois os encontros têm um tempo muito determinado, limitado; e para se viver, de fato, uma situação de composição ética – como eu havia dito – é preciso outras experiências de tempo e uma assídua atenção ao que se passa com nós mesmos e com os demais. Vivemos premidos pela idéia de que é preciso fazer várias coisas em pouco tempo, e não uma coisa num tempo com grande atenção. Não é à toa que o Brasil, segundo o *Le Monde Diplomatique*, é o segundo país onde mais se trabalha no mundo (o primeiro é o Canadá, e muito jocosamente penso que o Canadá é muito frio e por isso se trabalha tanto) (risos). Isso faz com que haja muito cansaço dificultando essas trocas. É quando o isolamento é fruto do cansaço. Apatia, falta de ânimo, “de possibilidade de corpo” para ir a algum lugar, para fazer alguma coisa. Acho que

essa situação está aumentando de modo alarmante, com as crianças, inclusive. As pessoas estão extremamente cansadas. Não sei se vocês vivem isso em Florianópolis, mas em São Paulo elas vivem um cansaço cotidiano, isso faz com que a percepção do mundo fique um pouco desértica, por que no deserto o que é que você tem? Sede e cansaço. A idéia do andarilho é isso, é cansaço. É uma sede que parece infinita, e acho que vivemos um pouco essa situação. Não é que o mundo virou deserto porque as coisas desapareceram, não é tanto no sentido material/visual, é no sentido subjetivo que me refiro ao deserto: as pessoas vivem um cansaço junto com uma asma, uma sede de ter que fazer, de ter que acontecer, de ter que encontrar. É preciso trabalhar, escrever, publicar e assim vai, mas é preciso ir às festas (risos).

Gláucia – Tem a ver com idéia do nomadismo/fixo de que falas no livro?

Denise – Pode levar a isso, pode levar a uma asma absoluta e a um movimento muito grande. De onde emerge uma espécie de sensação de deserto, de estar sem companheiros, falo sobre isso várias vezes no texto; Machado de Assis e Saint-Exupéry referem-se, também, ao deserto. Utilizo o termo companheiro não no sentido de acompanhar, mas para evocar a possibilidade de trocar ... companheiro também é colo (risos). As pessoas estão autônomas em relação à família, e por razões óbvias, cada vez querendo mais essa autonomia. As pessoas são autônomas em relação ao Estado, que no Brasil está desaparecendo, e em relação às empresas, que não assumem mais nada. Elas estão completamente livres, mesmo que elas não queiram: foram jogadas à liberdade. Então elas têm que se tornar responsáveis, elas têm que cuidar de si, têm que decidir sobre a carreira; a mulher tem que decidir se quer ter filho ou não, se vai fazer plástica, etc., tudo é decisão e responsabilidade individual. Estamos a tal ponto acostumados a decidir e escolher tudo que numa festa e num momento de lazer, por exemplo, torna-se um grande problema não querer pensar em nada, não ter que decidir sobre nada (risos).

Refiro-me ao deserto no sentido desse novo tipo de solidão. Nas sociedades mais tradicionais, as pessoas dividem essa responsabilidade, você não decide sozinho. Mas como são todos que decidem, ou muita gente decide com você, se não dá certo o que se decidiu, seja cirurgia plástica, seja lá o que for, o peso não fica só com você, você distribui o peso dessa responsabilidade no coletivo. Mas o que se passa conosco é diferente: em meio à valorização da liberação, na qual homens e mulheres usufruem de uma liberdade inexistente nas sociedades tradicionais, caso as escolhas fracassem, a razão e a responsabilidade desse fracasso são inteiramente do indivíduo: estamos mais livres, conectados e isolados, mais responsáveis e sozinhos. É um tipo curioso de solidão.

Marlon – Por um lado é contraditório, porque esses mecanismos de avaliação que existem, o acúmulo do trabalho acadêmico, por exemplo, são os próprios historiadores e os colegas que estabelecem, ou seja, você é avaliado pela sua capacidade de produzir mais ou não, não por critérios qualitativos. São mecanismos que de certa forma nos cercam, mas que ao mesmo tempo somos nós que os fizemos.

Bernardete – São os mecanismos e critérios de avaliação que fazem o ritmo.

Denise – Ao mesmo tempo, há um lado interessante nisso, por incrível que pareça (risos). Acho que essa compulsão pela produtividade leva as pessoas rapidamente a perceberem algumas coisas – não digo todas. Uma certa inspiração nietzscheana indica que, em certas situações – de terror, de pressão... – se faz necessário aprofundar a indignação. O que pode levar algumas pessoas a perceberem mais rapidamente que a produtividade, por exemplo, não é o Santo Graal. Por enquanto parece que não podemos escapar dela em toda a parte; aliás, eu diria que fora da universidade isso é mais terrível; quem trabalha com *marketing*, por exemplo, percebe que o imperativo da produtividade é muito mais pesado (a competição, especialmente), tudo nele é rapidamente descartável. Na uni-

versidade há, ainda, embora seja cada vez mais raro, a possibilidade de viver outros tempos, de funcionar como se estivéssemos no século XIX, por exemplo. Felizmente! Em outros lugares isso não é mais possível, o único tempo viável é o presente, a única chance de aparecer é pensar o aqui e agora, ou investir num futuro virtual. O lado interessante é que a saturação de tudo isso pode levar um jovem a perceber que a produtividade não é o Santo Graal, e que ele vai precisar lidar com ela para poder sobreviver! Fiquei alguns anos fora do Brasil e retornei em 1995. Naquele ano havia, ainda, um fascínio pela globalização. Lembro-me de muitos colegas que acreditavam que iríamos finalmente “virar primeiro mundo”. Ora, hoje, se alguém disser isso, pelo menos aqui na universidade, pode se tornar alvo de chacota; quer dizer, nós aceleramos e ampliamos a exigência da produtividade e o tempo da globalização, financeira, norte-americana. Mas ao mesmo tempo, a crítica também avançou: hoje, a nossa visão dos Estados Unidos – não é só por causa do atentado –, tem um realismo que em 1994 não tinha.

Assim, o deslumbre com a modernidade ocidental, que se estende desde a república brasileira, hoje está sendo mais frequentemente colocado em questão. Torço para que esse questionamento não implique numa bomba caindo na cara! Que seja possível descolonizar a nossa cabeça e mantê-la bem e viva, sabendo que esse modelo ocidental de corpo, de mente, de história que está aí, é mais um modelo, é mais uma referência, e que a partir dele – nem é preciso jogá-lo fora – podemos criar outras referências. Com uma certa tranquilidade. Não se trata, simplesmente, de negar: “não leio mais nada que é da França ou dos Estados Unidos!”, ou então, “leio tudo e faço igualzinho a eles”. É um pouco a tranquilidade para utilizar as referências externas – suas teorias, sistemas de avaliação, métodos de produtividade, por exemplo – como ferramentas: se servir eu uso, se não servir eu não preciso usar”. Acho que precisamos chegar a isso e talvez um certo realismo ajude.

Glaucia – Tu falastes do momento em que o corpo da mulher não pertencia a ela, não era um problema seu. Estava lembrando de um ensaio do livro, em que escrevestes sobre o sujeito que cor-

tou um pedaço do seu dedo e acabou tendo um problema com a justiça para ver de quem era, afinal, aquele pedaço. Enfim, a quem pertence o nosso corpo hoje?

Denise – Não sei lhe dizer, não sei lhe responder essa questão. Acho que historicamente ele tem sido considerado cada vez mais uma propriedade exclusiva de cada um, de responsabilidade de cada indivíduo e de escolha sua também: você faz o que quiser com ele, se você tiver dinheiro, especialmente. Percebo, contudo, pequenas mudanças, mas acho que são só sinais, algo vago. Isso é o meu trabalho atual – eu sempre tenho dois, um do século XIX e outro do século XX. Estou trabalhando com a questão da alimentação, porque eu acho que o pecado do final do século XX é a alimentação, não é mais o sexo (risos). Mas isso é uma hipótese grosseira, que eu estou tentando utilizar para pensar a obesidade – mas, enfim, isso é uma outra história, que outro dia eu converso com vocês.