

# A desmaterialização do corpo: da alma (analógica) à informação (digital)

Paula Sibilía<sup>1</sup>

## RESUMO

Apresenta-se aqui uma reflexão acerca da persistência da visão dualista do ser humano: a possibilidade de uma subjetividade descarnada, uma idéia perfeitamente datada, parece continuar vigente na sociedade contemporânea. Se até pouco tempo atrás os corpos eram aprisionados pela alma (uma entidade opaca e *analógica*), hoje é a informação *digital* que os amordaça e os torna manipuláveis. Essa informação imaterial que comanda os corpos assume diversas formas: do código genético aos circuitos cerebrais e à imagem do “corpo perfeito”.

**Palavras-chave:** Corpo; subjetividade; genética; neurociências; dualismo.

## ABSTRACT

*Here we present a reflection on the persistence of the dualistic vision of the human being: the possibility of a discarnate subjectivity, a perfectly dated idea, seems to maintain its prevalence in the contemporary society. If, until recently, bodies were imprisoned by the soul (an opaque and analogical entity), today digital information is what gags them and renders them manipulable. The immaterial information that commands the bodies assumes different forms: from the genetic code to cerebral circuits and the image of the “perfect body”.*

**Keywords:** Body; subjectivity; genetics; neurosciences; dualism.

<sup>1</sup> Doutoranda em Comunicação e Cultura na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ) e em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IMS-UERJ). É autora do livro *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002).

**A** alma, prisão do corpo”, escreveu Michel Foucault (1977: 31-32) em seu livro *Vigiar e punir*:

Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica [...]. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo.

Vou partir dessa frase tão instigante sobre as curiosas relações entre o corpo e a alma na civilização ocidental para tentar responder à seguinte pergunta: o que é – e o que pode – *hoje* um corpo? Será que o corpo contemporâneo ainda é prisioneiro dessa alma tirânica da modernidade, aquela que interiorizava as normas sociais para disciplinar e canalizar produtivamente as potências dos corpos na sociedade industrial? Ou, talvez, com todas as transformações que têm ocorrido nos últimos anos, será que isso também mudou?

O leque de respostas possíveis para tais perguntas é muito amplo. A história e a imensa diversidade humana mostram que o corpo da nossa espécie é flexível, e que – sem dúvida – ele pode muito. Graças às ferramentas culturais e à sua plasticidade *natural*, dentro das vastas fronteiras biológicas demarcadas pela textura da espécie, as possibilidades do corpo humano são múltiplas e estão em aberto. E a cultura constitui um fator primordial, tanto na definição desses limites corporais como nas chances de ultrapassá-los. Na Idade Média, por exemplo, as idéias e as imagens a respeito do corpo divergiam consideravelmente das que vigoram entre nós. A alma desempenhava um papel fundamental, é claro, mas aquela alma medieval não era uma entidade imaterial e separada do corpo (ou dele separável). Ao contrário, intimamente ligada à carne, ela animava a vida impregnando as matérias orgânicas. Tanto é que até o próprio Deus tinha encarnado em um corpo, o de Cristo, e só poderia ressuscitar reencarnando nessa idêntica matéria. Mesmo depois de mortos, os corpos não se descolavam da alma que os insu-

flara: ambos seguiam juntos, inseparáveis, rumo ao Além – e, quem sabe, talvez ainda poderiam regressar ao lodo terreno. Até os fantasmas medievais distavam de serem etéreos e invisíveis: ao contrário, eram bem carnis e perfeitamente visíveis, já que naqueles tempos a identidade corporal só podia ser eterna. Era inconcebível, portanto, a mera idéia de uma subjetividade desencarnada.

A despeito do estranhamento inicial que parece contradizer as nossas idéias preconcebidas sobre aquele período histórico, essa cosmovisão faz todo o sentido, pois ela é pré-dualista: na Idade Média, corpo e alma eram manifestações do mesmo ser, portanto a subjetividade cristã não podia deixar de ser *incorporada*.<sup>2</sup> Lembremos, também, da caracterização do corpo medieval como *dionisíaco*, “grotesco e carnavalesco”, na linhagem do crítico russo Mikhail Bakhtin. Tal corpo não procurava disfarçar – e muito menos ultrapassar – a sua condição orgânica e finita. Ao contrário: as bases materiais da subjetividade se reafirmavam cotidianamente na vida medieval, tanto no convívio permanente com outros corpos (vivos e mortos, humanos e animais) como na intensa familiaridade com o perecível. Uma tal mistura parecia ignorar certos conceitos fundamentais da cultura moderna e contemporânea, como as nossas acepções de lixo, sujeira e nojo.

É evidente, portanto, que as coisas mudaram muito nos últimos séculos. Aludir a René Descartes é inevitável, pois foi ele quem enunciou – no século XVII – a visão dualista que logo seria batizada com seu nome: aquela que cindiu de vez corpo e mente por serem duas substâncias diferentes e separadas. Daí em diante, o ser humano passaria a ser um misto de elementos materiais e imateriais, curiosa amálgama na qual estes últimos detinham uma nítida superioridade ontológica com relação aos primeiros. “Eu poderia supor não possuir um corpo”, meditava o filósofo, mas não podia admitir a própria existência sem a possibilidade de pensar (*cogito ergo sum*), que por sua vez era fruto

<sup>2</sup> A medievalista Caroline Bynun denuncia esses clichês tão habituais nas teorizações contemporâneas sobre o corpo, que costumam banalizar toda a riqueza da tradição filosófica ocidental “de Platão a Descartes” como sendo simplesmente “dualista”, esquecendo especialmente as nuances do período medieval (Bynum 1995a: 6).

do “espírito incorpóreo”. Eis a grande novidade histórica: “sou realmente distinto do meu corpo e *posso existir sem ele*” (Descartes 1999: 76). O corpo não faz parte da essência do sujeito; é dispensável, pois o pensamento dele independe.

Outra referência iniludível é John Locke. Os escritos deste filósofo inglês também contribuíram para a inauguração da nossa era, nos remotos primórdios da Modernidade: uma época que conseguiu imaginar – e entronizar – uma subjetividade desencarnada. Com a psicologização da personalidade, o cerne da identidade de cada ser humano passou a residir na mente ou na consciência, livrando-se do vínculo outrora necessário com a matéria. Assim, paralelamente à mecanização do mundo, aos avanços da tecnociência, do racionalismo e do capitalismo industrial, entre os séculos XVII e XVIII nasceu esta visão do homem cujo corpo é equiparável a uma máquina. Um mecanismo de carne e ossos, habitado por uma entidade misteriosa com características vagamente divinas: chame-se alma, mente ou consciência, é um “fantasma” capaz de animar aquela carga toscamente material – o corpo. Apesar de todas as reviravoltas e dos sedimentos acumulados nos últimos séculos, de alguma maneira este personagem perdurou até hoje, e ainda habita o nosso imaginário e as nossas realidades: um sujeito cuja “essência” é *imaterial*.

O breve percurso histórico dos parágrafos precedentes veio a desembocar, justamente, naquela alma opressiva que Foucault denunciara, aquela que tão insidiosamente tem aprisionado os corpos humanos. Mas qual era mesmo o lugar do corpo nesse quadro que emergira três séculos atrás? Tradicionalmente desprezado por ser o pólo material do par dualista, que enaltece as qualidades mais elevadas e etéreas da mente e da alma, o corpo tem suscitado uma pertinaz desconfiança nas sociedades ocidentais dos últimos séculos. Baixa e impura, a indecorosa materialidade corporal passou a exigir novos tipos de *purificação*. Uma série de métodos foi implementada, com

o objetivo de purificar os corpos que (também eles) deviam ser absolutamente modernos: higiene, normas de conduta, saúde, disciplina, limpeza, ordem. Trata-se daquilo que Norbert Elias denominou “processo civilizador” e que o próprio Foucault estudou aplicando os conceitos de biopoder e biopolíticas, a fim de mostrar o gradativo enquadramento do tempo, do espaço e dos corpos nas sociedades urbanas e industriais que então nasciam e rapidamente se reproduziam. Mas não foi fácil impor essa catequese da higiene e da saúde: a proeza demandou certa violência, com a intervenção da polícia e outros dispositivos de controle pouco amáveis, porém muito eficazes em sua rigorosa tarefa de disciplinamento e purificação. A ética protestante foi um ingrediente fundamental desses processos de implantação do “espírito do capitalismo” e seu credo cientificista, de acordo com as célebres análises de Max Weber. As práticas ascéticas, a moral do trabalho, a organização racional da vida cotidiana, a valorização da ordem e da autodisciplina contribuíram para conseguir algo nada fácil: ortopedizar os corpos a fim de adequá-los aos modos de vida urbanos e ao individualismo exigido pelo capitalismo industrial.

Assim, aquela mistura impudica que imperava no universo medieval, grudando uns corpos aos outros e ao cosmos, foi arduamente conquistada pelos ideais modernizadores de separação, ordem, limpeza e pureza. E os corpos foram os protagonistas desses árduos processos: apesar da histórica desconfiança com relação ao pólo material do dualismo cartesiano, na modernidade ele se tornou um objeto primordial de atenção, alvo privilegiado dos saberes e dos poderes que procuravam atravessá-lo. Foucault chegou a afirmar, até mesmo, que o corpo teria “nascido” na segunda metade do século XVIII, ao se tornar ao mesmo tempo objeto e efeito dos exames médicos e das indagações das ciências humanas e sociais (Foucault 2003).

Já em anos mais recentes, o corpo humano vem despertando uma renovada atenção. Chegamos, então, aos confusos dias de

hoje, uma era na qual o corpo se converteu em um dos alvos prediletos de cientistas, filósofos e artistas que pretendem esmiuçá-lo e compreendê-lo, e também dos cidadãos de todas as classes, idades e estilos, que olham para os corpos próprios e alheios com crescente interesse. Pois hoje o corpo se apresenta como a grande âncora da subjetividade: é na superfície corporal onde cada um *exibe* as suas *verdades*. Essa ênfase nas aparências corporais emerge como uma característica marcante da nossa época, e são imensas as implicações desse deslocamento do foco. Pois a crescente proeminência do aspecto físico complementa um outro fenômeno igualmente relevante no mundo atual: a crise da *interioridade* subjetiva.

Os indícios desse colapso não cessam de proliferar: estaria se esvaziando aquele espaço secreto, íntimo e privado, localizado “dentro” de cada indivíduo, onde costumava se ocultar a “essência” de cada um (Bezerra 2002: 229-239). Por aconchegar zelosamente tamanho tesouro, tal espaço *interior* constituía o objeto sobre o qual se debruçara um campo de saber fundamental nos dois últimos séculos: a psicologia, um componente imprescindível dos processos civilizadores. Primorosamente cultivada ao longo da era moderna, a “vida interior” foi o eixo em torno do qual as subjetividades se definiam, numa minuciosa tarefa cotidiana que visava a fortalecer esse âmago fértil, porém sempre oculto nas próprias profundezas. Mas o que ocorre hoje em dia? Essas enigmáticas essências parecem ter perdido seu peso e seu valor na hora de revelar o que cada um é. As verdades já não se escondem dentro de cada um: elas estão à flor da pele, são visíveis – ou, pelo menos, se esforçam por atingir o cobijado campo da *visibilidade*. Em pleno declínio do modelo “sentimental” que marcou uma época, o corpo e a sua superfície epidérmica assumem um papel primordial, pois é na própria imagem corporal que cada sujeito mostra a verdade sobre si – cada vez mais está aí, à vista de todos, aquilo que se é.

O que significa tudo isto? Estaríamos nos aproximando de uma libertação, rompendo enfim com o velho dualismo que condenara o corpo humano a ser um eterno prisioneiro dessa entidade gasosa e moralmente superior, a alma? As potências do corpo estariam, enfim, livres e soltas para agirem no mundo? Infelizmente, a resposta não parece assim tão simples. Ao contrário, há sinais de que talvez estejam nascendo novas formas de um dualismo radical; uma versão mais sutil e complexa, porém tão corrosiva como aquela que fincara suas raízes na mais pura metafísica ocidental. Isto é, novas prisões etéreas para os nossos corpos. Agora, de acordo com esta perspectiva reciclada, a verdadeira “essência” do sujeito residiria na *informação* que o torna quem realmente é. Segundo certos saberes emanados pela tecnociência contemporânea, esses dados vitais e singulares, próprios de cada um – que definem, portanto, a “identidade” do indivíduo –, estão alojados no cerne do seu substrato biológico. Mas eis que surge aqui um curioso paradoxo, pois as entidades encarregadas de hospedar essa valiosa informação são quase etéreas: os circuitos cerebrais e o código genético.

Trata-se, portanto, de uma subjetividade que torna a repousar sobre bases *imateriais*. De acordo com essa redefinição do dualismo clássico que se encontra em andamento, são as próprias moléculas orgânicas do corpo humano que se desmaterializam para se converter em energia vital. E essa energia adquire um rosto bem atual: o da *informação*.<sup>3</sup> Trata-se de uma substância imaterial, porém comodamente compatível com a aparelhagem digital que hoje comanda o mundo, e da qual os laboratórios e os profissionais da saúde dependem cada vez mais para efetuar diagnósticos e tratamentos sobre os nossos corpos.

Não é por acaso que o *software* constitui uma metáfora privilegiada na hora de aludir aos engenheiros genéticos que “editam” as cadeias de DNA para criar organismos transgênicos ou para praticar ajustes no código de uma pessoa doente, por exemplo, como se cada ser vivo estivesse animado por um programa

<sup>3</sup> Sobre os processos semânticos e políticos que vêm “desmaterializando” a informação ao longo da história recente, ver as análises de Hayles (1999).

de computador que pode ser alterado e reprogramado. Por sua vez, a metáfora do microchip é fartamente utilizada para descrever a tarefa dos neurocientistas, que pretendem compatibilizar os sinais cerebrais com os mais diversos circuitos eletrônicos para devolver os movimentos aos paraplégicos, a visão aos cegos e a alegria aos deprimidos. Embora sendo uma peça de *hardware* – e portanto tão material como o próprio cérebro – o microchip só ganha seus mágicos poderes se for animado por um sistema operacional. Isto é, novamente: *software*, informação imaterial.

Parece coincidir, portanto, o grande sonho dessas duas áreas privilegiadas das novas ciências da vida – a engenharia genética e as neurociências – que hoje tecem as grandes narrativas hegemônicas sobre o corpo, a subjetividade e a vida: ambos tipos de saberes procuram desvendar os códigos, sinais e circuitos pelos quais trafega a informação vital dos seres humanos, para poder manipulá-la à vontade, corrigindo eventuais “defeitos” e efetuando “melhorias” de acordo com as preferências do usuário-portador-consumidor. Em ambos os casos, o foco aponta para a *informação*. Estendendo a metáfora digital, trata-se de decifrar e intervir no “sistema operacional” que comanda a essência de cada sujeito, seja sua programação genética ou seu mapa cerebral. Hoje, portanto – fazendo um *upgrade* na nossa ilustre herança cartesiana –, é o valioso *software* humano que recebe atenção prioritária: ou seja, a informação que anima cada corpo para torná-lo aquilo que é.

As implicações desta nova perspectiva para as longamente castigadas potências do corpo são tão nocivas como as que emanavam de suas versões ancestrais. Se o ser humano é considerado uma criatura fundamentalmente cerebral e geneticamente determinada – pois é na informação contida no seu cérebro e no seu DNA que reside a própria “identidade” –, o resto do seu corpo é um mero ornamento desse núcleo identitário. E eis o mais importante: esse corpo pode ser modificado sem que tais mudanças coloquem em risco as suas raízes individuais e a sua

personalidade. Mas embora se trate de uma peça secundária, não há dúvidas quanto à sua importância, pelo menos em um aspecto: o corpo está aí para ser mostrado e exibido, portanto *deve* ter uma boa aparência. Sua principal função parece ser precisamente a de ostentar um “bom visual”. Pois hoje o corpo é, mais do que nada, uma *imagem*. E, como apregoam a tecnociência, a mídia e o mercado, tal substância é dócil e plástica: recorrendo às mais diversas técnicas à venda, o corpo-imagem de cada um pode (e *deve*) ser “aprimorado”.

Como a identidade do sujeito está inscrita em regiões recônditas e quase virtualizadas do seu cérebro e do seu capital genético, é justamente aí que a sua verdadeira “essência” se concentra. O mundo, o ambiente, os outros e a própria carne parecem alheios a essas essências confinadas nas íntimas moléculas imaterializadas. É neste contexto que o corpo humano se torna descartável – ou melhor, moldável. Ele pode ser esculpido com a miríade de produtos e serviços de reformatação corporal oferecidos no mercado, da musculação aos cosméticos, dietas e cirurgias estéticas. Um corpo-imagem, enfim, que pode (e *deve*) ser reciclado. Mas a linguagem é traiçoeira: com suas conotações tridimensionais e de luta contra a matéria que resiste, termos como “moldar”, “esculpir” e “plasticidade” não conseguem dar conta do fenômeno. Pois o corpo atravessa um processo de *bidimensionalização*: cada vez mais, ele é tratado como uma imagem que deve ser retocada ou redesenhada. Ou até mesmo *editada*, como se também neste caso se tratasse de uma peça de *software* entregue ao bisturi *clean* (e supereficaz) do Photoshop e outras ferramentas de edição digital de fotografias.

Paradoxalmente, é a carne – ou, insistindo nas metáforas digitais, é o *hardware* mais duramente material e até grosseiramente orgânico – que torna a apresentar sua flexibilidade. De acordo com as narrativas mais pregnantes do imaginário contemporâneo, a carne pode (e *deve*) ser trabalhada como uma

imagem. Pois a sua principal função é, precisamente, a de servir de cartão de visitas para expor a própria subjetividade: o que se deseja exibir a respeito de si mesmo. E numa era na qual as diferenças entre aparências e essências se desvanecem, o caráter se torna externo e cada um passa a *ser* aquilo que *mostra* de si. O corpo, neste novo contexto, revela-se como um lastro demasiadamente carnal e – na maioria dos casos – incomodamente inadequado, devendo portanto ser depurado e aperfeiçoado em seu aspecto visual, como uma bela imagem para ser exposta aos olhares alheios.

Com o apagamento da *interioridade* psicológica – um terreno sempre obscuro e opaco, que resiste às sondagens técnicas e possui características *analógicas* –, a identidade se desloca rumo a entidades aparentadas com o universo *digital*: os circuitos cerebrais e a programação genética de cada um – e, também, a sua imagem visível. Basta conferir, a título de ilustração, o estrondoso sucesso atual dos desfiles de moda – e, sobretudo, das *modelos*. Curiosamente, não são as roupas a principal atração desses eventos tão contemporâneos, os desfiles de moda. Ao contrário, são festivais de corpos. *Corpos-modelo*. Mas de que corpo se trata? Que corpo é esse que desfila nas passarelas e encandeia os olhares desafiando o brilho dos *flashes*, um corpo destinado a ser infinitamente reproduzido nas telas e nas páginas das revistas? “O fascínio da maioria decorre do perfil longilíneo e anoréxico das manequins”, arrisca Nelson Ascher, “e o ponto físico onde convergem as aspirações femininas de renascer esteticamente coincide com aquele que nos remete ao nascimento original: o umbigo” (Ascher 2004). Assim como em outros tempos o acúmulo de gordura no abdome das mulheres era apreciado como um sinal de abundância e fertilidade, os ventres lisos, secos e torneados das modelos de hoje evidenciam outras qualidades, repelindo os excessos da sociedade contemporânea mediante um trabalho disciplinado sobre as formas do corpo: “estoicismo, força de vontade, ambição e sorte”. Além de encarnar esses va-

lores – mais próximos do ideal apolíneo que do dionisíaco, mais perto do ascetismo que do hedonismo –, tais corpos são desenhados, exibidos, copiados e consumidos como *imagens*. São lampejos visuais que pretendem atingir uma pureza imaterial, afastada de todo lastro carnal e notavelmente aparentada com o universo digital.

Repetindo, então, a pergunta que abriu este ensaio: o que é – e o que pode – *hoje* um corpo? Não obstante todas as turbulências que nos últimos anos o têm sacudido – e, sem dúvida alguma, o estão transformando –, o corpo humano não parece ter se libertado das dolorosas amarras que ao longo dos tempos o confinaram. Ao contrário, novas e mais poderosas forças socioculturais emergem dispostas a escravizá-lo – apesar da diversidade de experiências subjetivas e das estratégias individuais e coletivas que sempre desafiam tais tendências. Mas o corpo continua sendo um prisioneiro da alma? Ainda vigora, entre nós, a interiorização das normas e daqueles rigores disciplinares explicados por Foucault, frutos da vigilância e da moral minuciosa da era industrial? Ou talvez, agora, considerando a crise da “vida interior” e o desenvolvimento do capitalismo pós-industrial com seus saberes *digitalizantes* e seu canto ao individualismo triunfante e às benesses do consumo, o corpo vivo e carnal teria se tornado prisioneiro do seu próprio cérebro? Ou dos enigmas cifrados em seu código genético? Ou, por ventura, estaria submetido aos ardilosos feitiços da imagem ideal, uma nova norma que rege as aparências cada vez mais obrigatórias e tortuosamente inatingíveis?

Pode ser interessante retornar aqui, brevemente, àqueles processos civilizadores que alguns séculos atrás começaram a agir sobre os corpos, a fim de purificá-los, organizá-los e discipliná-los de acordo com os ideais modernizadores. Junto com eles, desenvolveu-se um certo “refinamento da sensibilidade”, em concordância com os decoros e bons modos burgueses que estavam se tornando hegemônicos (Rodrigues 2001: 76). Mas

essa sofisticação sensorial teve um efeito colateral digno de nota: parece ter gerado um “pavor da carne” bem mais intenso do que aquele que vigorara nos sombrios tempos medievais. Instalou-se uma progressiva rejeição no que tange à matéria orgânica e perecível, especialmente àquela que conforma o corpo humano. Após o “desencantamento” que o atingiu junto à Natureza, o corpo não se converteu apenas em uma máquina; pois nas bordas e saliências de suas engrenagens, os mecanismos corporais secretam turvos humores, e essa viscosidade orgânica logo iria assumir qualidades *nojentas*. Se os antigos cristãos sabiam-se eternamente condenados pela “maldição da carne” e aprenderam a viver sob a ameaça desses horrores – tanto no que diz respeito a tentação como a corrupção – caberia concluir que hoje essa história está se repetindo como corresponde, isto é, em tom de farsa.

Em ambos os momentos históricos anteriormente contemplados, os pavores suscitados pela carne envolvem conflitos de índole moral, social, cultural e política. Mas se antes o drama tinha uma fisionomia claramente religiosa, envolvendo pecados e expiações divinas, a nova versão recicla as antigas culpas para reorganizá-las em torno de um eixo que é da ordem das *aparências*. Assim, o mercado desbanca a Igreja, e hoje a carne incomoda porque também tende às tentações (alimentos proibidos, drogas, sedentarismo) e à corrupção (flacidez, rugas, gordura). Porém tais mazelas não se expressam nas nebulosas trevas da alma (na *interioridade*), mas no aspecto visual do corpo (na sua *exterioridade*). E mais: além de ter perdido seu significado alegórico profundo e toda a velha simbologia da transcendência, o pavor atual parece ser mais intenso porque a condenação não é necessariamente universal e eterna. E a ansiedade cresce até o paroxismo, pois a salvação hoje pode ser *comprada*. A tecnociência vende a promessa de que uma boa “gestão de si” permitiria superar – ou, pelo menos, contornar de maneira transitória porém efetiva – os problemas acarretados pela nossa indigna con-

dição carnal. Recorrendo às mais diversas técnicas e saberes à venda, nos é dito que tais obstáculos podem ser ultrapassados, eliminados, lipoaspirados. A salvação é individual e pode ser adquirida em prestações, aqui e agora – porém, logicamente, é preciso *pagar* por ela.

A despeito das prodigiosas potências do corpo humano, então, e de toda a sua plasticidade física e cultural, as narrativas cosmológicas que procuram explicá-lo e defini-lo nas diversas épocas – e, cada vez mais, também as imagens que o modelam e tipificam – parecem constituir os mais rígidos limites para a realização de suas potencialidades. Assim, nos alvares do século XXI, o corpo humano é incrivelmente aprisionado por uma série de crenças e valores cada vez mais tirânicos. Por isso é tão necessário resgatar aquele olhar crítico que Michel Foucault ensinou a lançar sobre o presente, banhando com uma luz de estranheza aquilo que costuma parecer tão serenamente familiar, e questionando a atualidade com perguntas argutas e incisivas. A verdade, dizia Foucault, “é uma espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (Foucault 1979: 19). Talvez seja preciso descolar dos corpos contemporâneos essas verdades mentirosas que a história mais recente está tatuando em suas peles. Talvez seria possível (e, certamente, desejável) libertar a carne dessas etéreas prisões que o “longo cozimento da história” insiste em fabricar para amordaçar os corpos. Ontem foi a alma (uma entidade opaca e confessadamente *analógica*); hoje é a informação *digital*, uma substância etérea porém manipulável por meio das tecnologias mais variadas. Essa informação imaterial que atualmente comanda os corpos, apresenta-se em diversas versões: o código genético, os circuitos cerebrais e a imagem do “corpo perfeito”. Enfim: novas e velhas, porém etéreas (e eternas?) prisões da carne.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASCHER, N. “Barriga, pra que te quero?”, in *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 6/9/2004. Caderno Ilustrada. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0609200416.htm>>. Acesso em: 27/2/2006.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Brasília: UNB, 1987.
- BYNUM, C. “Why all the fuss about the body? A medievalist’s perspective”, in *Critical Inquiry*, nº 22. Chicago: The University of Chicago Press, 1995a.
- . *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Nova York: Columbia University Press, 1995b.
- BEZERRA Jr., B. “O ocaso da interioridade”, in PLASTINO, C. (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.
- DELEUZE, G. “Controle e devir”; “Post-Scriptum sobre as sociedades de controle”, in *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 209-226.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Navarra: Folio, 1999.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- . “Nietzsche, a genealogia e a história”. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- . *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- . *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- . *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HAYLES, K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MILLER, W. *Anatomía del asco*. Madri: Taurus, 1998.
- RODRIGUES, J.C. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2001.
- ROSEN, G. *Da polícia médica à medicina social: ensaios sobre a história da assistência médica*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- . “Tirania do ‘software humano’: redefinições de saúde e doença”, in *Revista Logos*. Rio de Janeiro: UERJ, ano 11, nº 20, 2004, p. 39-59.
- . “Os corpos descarnados das passarelas”, in *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 22/1/2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2201200602.htm>>. Acesso em: 27/2/2006.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- VIDAL, F. “Brains, bodies, selves and science: anthropologies of identity and the resurrection of the body”, in *Critical Inquiry*, nº 28. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 930-974.
- VIGARELLO, G. *O limpo e o sujo: uma história da higiene corporal*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Andrómeda, 2004.
- WERTHEIM, M. *Uma história do espaço, de Dante à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 33-55.