

Genealogia, comunicação e cultura somática

Genealogy, communication and somatic culture

MARIA CRISTINA FRANCO FERRAZ

Professora dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense – UFF
e Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

<mcferraz@hotmail.com>

RESUMO

Explicitando certos pressupostos antimetafísicos implicados no método genealógico criado por Nietzsche e desenvolvido por Michel Foucault e Jonathan Crary, o artigo aponta possíveis rendimentos desse método no campo da Teoria da Comunicação. Em um primeiro movimento, salienta o enriquecimento da área propiciado pela ultrapassagem, operada pelo gesto genealógico, da metafísica da origem, da crença no sujeito e da lógica de causa/efeito. A seguir, para ressaltar o caráter produtivo dessa metodologia, propõe uma abordagem genealógica acerca da alteração do regime de subjetivação na contemporaneidade a partir de produtos culturais recentes, tomando-os como expressões do que chamamos de *cultura somática*. Enriquecida pela genealogia, a Teoria da Comunicação amplia seu espaço e relevância para a compreensão de horizontes culturais, sentidos e modos de vida em contínua transformação: eis a aposta que subjaz ao movimento deste texto.

PALAVRAS-CHAVE: Método genealógico; Filosofia antimetafísica; Mídia; Regimes de subjetivação; Cultura somática.

ABSTRACT

This article investigates certain anti-metaphysical procedures inherent to the genealogical method proposed by Nietzsche and developed by Foucault and Jonathan Crary in order to emphasize its productive application in the field of Theory of Communication. Initially it stresses how genealogy may enrich studies in this area, specially as a means to overcome certain analytical constraints such as: the metaphysics of origin, the belief in the subject as an agent, and the habit of establishing cause-effect relations. In order to show the productivity of the method, it proposes a genealogical investigation of certain expressive changes of regimes of subjectivity in recent cultural products connected to what can be called “somatic culture”. Enriched by genealogy, Theory of Communication enlarges its scope and relevance for the understanding of cultural horizons, senses and ways of living in constant change: that is what is at stake in the article.

KEYWORDS: Genealogical method; Anti-metaphysical philosophy; Mídia; Modes of subjectivation; Somatic culture.

Criado por Nietzsche no final do século XIX e desdobrado por Michel Foucault no século seguinte, o método genealógico fornece férteis e preciosas pistas para o enriquecimento dos estudos teóricos em Comunicação e Cultura, abrindo-lhes novos e imprevisíveis caminhos. Em sua perspectiva antimetafísica, a visada genealógica considera sentidos, valores e crenças culturalmente compartilhados bem como os modos de se configurar a subjetividade como produção histórico-cultural. Sentidos e valores são tomados como plasticamente cambiantes e as formas-sujeito, como não substancializadas. Ambos estariam, portanto, abertos tanto a variações históricas quanto a novas experimentações. Para podermos dimensionar com precisão possíveis contribuições do método genealógico para estudos em Comunicação, cabe de início explicitar seus pressupostos filosóficos, seu modo de funcionamento e de que premissas se afasta. É o que faremos a seguir, remetendo ao pensamento de Nietzsche e de Foucault.

No parágrafo 13 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, aproximando-se de visões estoicas acerca do *sentido* como um *incorporal*, Nietzsche enfatiza a distinção entre o aspecto relativamente duradouro de certos costumes, atos ou “dramas” e o caráter eminentemente *fluido* dos sentidos que os recobrem, atribuindo-lhes direções e fins específicos (Nietzsche, 1998). Enquanto certos costumes ou práticas podem se repetir no tempo, seja em uma mesma formação cultural, seja em outras culturas, os sentidos que lhes são atribuídos, suas finalidades, o que deles se pode e deve esperar possuem um caráter necessariamente fluido, aberto a infinitas e imprevisíveis variações. Essa distinção entre prática, ato ou costume e sentido, aplicada por Nietzsche ao tema do castigo para desatrelá-lo da necessária produção de culpa e de má-consciência, convida o pensamento a um duplo desafio. Por um lado, a adotar uma perspectiva que desnaturaliza sentidos e crenças arraigados; por outro, desdobrando a premissa anterior, a investigar a produção histórico-cultural das “verdades” que funcionam e

são acreditadas em dadas formações históricas. O interesse dessa perspectiva para estudos no campo da Comunicação é assim crucial, ao ensejar a investigação acerca da produção e disseminação de sentidos, de “verdades” e crenças em distintos horizontes culturais.

Em um conhecido ensaio intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, publicado no livro *Microfísica do poder* (Foucault, 1982), o autor ressalta que o filósofo alemão identificou as implicações do pensamento que busca uma suposta “origem” (*Ursprung*, literalmente: salto primordial, primeiro) – por exemplo, da religião ou da poesia. A crença em uma origem supõe que algo teria necessariamente de ter surgido na história, como em um salto inaugural e desinteressado, sentidos ou valores que estariam, sob a forma de germe, desde sempre presentes, mesmo que ainda não manifestos. Como lembra Foucault, para marcar sua distância radical com relação à perspectiva da origem, Nietzsche acionou outros termos, tais como nascimento (*Entstehung* ou *Geburt*), proveniência (*Herkunft*), ou ainda invenção (*Erfindung*).

Para o olhar genealógico, nada *teria de ter aparecido* na história, nenhum sentido ou valor se apresenta como uma fatalidade. Todos eles provêm de um solo, de determinadas condições de existência, de certas pulsões (*Triebe*). Nascem, em suma, de interesses, de perspectivas vitalmente interessadas. Uma vez que nenhum sentido ou valor teria uma origem, isto é, um surgimento necessário, inevitável, previamente inscrito na história do homem (mesmo em estado de latência, desde os primórdios); uma vez que sentidos e valores sempre foram “inventados”, produzidos por forças e pulsões em configurações historicamente determinadas, deve-se interrogar sua historicidade, colocá-los sob suspeição, submetê-los a um olhar arguto e curioso.

Entendidos por esse viés, os sentidos e valores acreditados estão longe de serem desinteressados ou a-históricos. Expressam, antes, forças vitalmente interessadas, perspectivas distintas, em luta constante. A produção de sentidos supõe, portanto,

um gesto violento de apropriação. No entanto, conforme salientado por Nietzsche, a *moral* ancora-se em uma denegação do caráter “inventado” dos valores, negação sem a qual não poderia cingir-se com o manto do desinteresse e da validade universal (Nietzsche, 1998). Tomar-se como único modo de valorar possível e jamais existente, pleitear validade universal são corolários da crença teórica na origem, na *Ursprung* – um salto desencarnado, a partir do nada. É essa metafísica da origem, tão salientada por alguns pensadores do século XX, que a genealogia nietzschiana, voltada para o diagnóstico e para a estimação do valor dos valores, denuncia e abala.

A genealogia suscita, igualmente, outra relação com o tempo, com a história. O pensamento da origem postula a existência de marcos inaugurais, cujo surgimento estaria inscrito, em germe, desde o início. O tempo histórico é então pensado como uma sequência linear que necessariamente avança e, nesse sentido, progride, evolui. Aqui nos referimos a Hegel, que formulou com precisão a noção linear e teleológica do tempo que marcou o século XIX. Para darmos um exemplo das implicações dessa perspectiva teórico-metodológica, basta lembrarmos de que modo, no curso sobre a filosofia grega (Hegel, 2007), Hegel estabelece Sócrates como ponto de origem da Filosofia, amalgamando os mais diferentes (e mesmo antagonísticos) pensadores/poetas gregos antigos sob a rubrica homogeneizante de *pré-socráticos*, tratando-os em bloco como os “ainda não” Sócrates, aqueles que, na melhor das hipóteses, preparavam o surgimento (inevitável e triunfal) de Sócrates. Nesse sentido, ser *pré* é ser não apenas anterior, mas – e por isso mesmo – *menos*: desqualificados dessa maneira (na melhor das hipóteses, como preparadores de Sócrates), além de neutralizados em sua diversidade, os que vieram antes de Sócrates representam, para Hegel, um mero balbúcio da filosofia, um “ainda não” do pleno filosofar. No mesmo gesto, Sócrates se torna a figura que não poderia ter deixado de advir: eis as implicações desse modelo de pensamento, rebatido sobre uma temporalidade linear e teleologicamente pensada.

Ressaltemos, agora, algumas pistas metodológicas oferecidas por Foucault, sobretudo no subcapítulo *Método* incluído no primeiro volume da *História da sexualidade* (Foucault, 1980), que explicitam ainda mais o modo de operação da genealogia e podem fertilizar nosso campo de estudos. A primeira delas diz respeito à *intencionalidade* de táticas e estratégias implicadas em práticas e discursos que atravessam o tecido social. Na perspectiva nominalista de Foucault, o poder supõe, nietzschianamente, um campo móvel de múltiplas relações de força. “O” poder passa a ser entendido como um nome atribuído “a uma situação estratégica complexa, numa sociedade determinada” (Foucault, 1980, p. 89). As relações de poder são sempre “interessadas”, mas, ainda na esteira de Nietzsche, esses “interesses”, provenientes de um incessante jogo de forças, deixam de ser remetidos a qualquer sujeito por trás. A persistente crença nessa categoria de *sujeito* é sugerida pela própria gramaticalidade de nossas línguas, que (como também mostrou Nietzsche¹) nos leva a acreditar na ficção de um agente por trás de todo agir, de um sujeito idêntico a si comandando ações e predicados. No subcapítulo *Método* acima referido, Foucault caracteriza, portanto, as relações de poder como “intencionais e não subjetivas”. O poder (apenas como palavra no singular) é certamente atravessado por cálculos, por uma série de miras e de objetivos. Mas – esclarece Foucault – “[...] isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente” (Foucault, 1980, p. 90). Não se trata, portanto, de sair em busca de quem estaria “por trás” das táticas e estratégias que perpassam o social e o comunicacional. Trata-se, antes, de identificar como se exercem e de que maneira se processam seus mecanismos, que se cristalizam em nossas crenças, corpos e modos de vida.

Ainda retornando ao subcapítulo intitulado *Método* (Foucault, 1980), o autor fornece nesse texto outra pista relevante para o trabalho genealógico: operar não mais com a via de mão única causa-efeito, mas com a lógica *efeito-instrumento*. Nessa linha, meios

de comunicação e tecnologias, por exemplo, deixariam de ser tratados como *causas* ou como *efeitos* de determinadas mutações historicamente assinaláveis. Remeteriam antes a um complexo tecido histórico-cultural de que são, *ao mesmo tempo*, expressões e instrumentos.

Concluído esse breve percurso de cunho mais filosófico, cabe agora salientar de que modo a visada genealógica pode enriquecer estudos em Comunicação e Cultura. De início, uma observação preliminar: em vez de considerar que um objeto próprio já se encontra previamente dado, a genealogia gera campos de problematização nos quais emergem os *objetos* a serem investigados. A perspectiva genealógica tampouco isolaria produtos midiáticos, tecnologias, crenças e sentidos em um plano à parte, como que autonomizado, procurando antes estabelecer paralelos entre vários efeitos de superfície historicamente adjacentes, gerando novos solos de problematização que possam ser relevantes tanto para o campo da Comunicação e Cultura quanto para áreas afins.

Para esclarecer seu modo de funcionamento, podemos remeter a um exemplo bem-sucedido do rendimento do método genealógico: o trabalho do historiador de arte Jonathan Crary (Crary, 2000). Estudando e mapeando em paralelo o desenvolvimento de novas ciências empíricas no século XIX (fisiologia óptica, psicofisiologia, etc.), a emergência de novas práticas culturais no âmbito do que chamou de “industrialização dos regimes de contemplação”, quadros de certos pintores (sobretudo Manet, Seurat e Cézanne) e novos dispositivos ópticos (taumatrópios, estereoscópios, etc.), Crary assinalou a produção, no século XIX, de um observador distinto daquele prevalecente nos séculos anteriores no Ocidente. Nesse sentido, por exemplo, em vez de estabelecer uma linha evolutiva entre a *camera obscura* (câmera escura) e a câmera fotográfica – que possuem de fato elementos análogos –, Crary distingue radicalmente o regime óptico e epistemológico que preside ao dispositivo da *camera obscura* dos modos de perceber e de

conhecer introduzidos no século XIX nas sociedades liberais avançadas, caracterizando esse novo modelo como estereoscópico. Na esteira do método genealógico, Crary considera as máquinas, antes de mais nada, como sociais, referindo-se diretamente a Gilles Deleuze.

Articulando efeitos de superfície paralelos, com a agudeza, o rigor e o gosto pelo enigmático que toda genealogia requer, é possível produzir hipóteses produtivas acerca das transformações pelas quais estamos passando. Evidentemente, nesse movimento, afasta-se da lógica do *pré* e do *pós*, privilegiando o mapeamento de determinadas mudanças em curso, que se cristalizam por vezes de modo mais evidente, revelados pela lente de aumento que o teórico projeta sobre a empiria e seus fenômenos múltiplos e distintos, articulando-os entre si. Sempre cabe lembrar que é a perspectiva teórica (e não o tempo histórico, em seu constante, contínuo e indivisível vir-a-ser) que, a partir de um entrelaçamento de certos fenômenos detectados e analisados, ressalta certas descontinuidades e determinadas rupturas. Por exemplo, no caso aqui utilizado, no que concerne aos modos de perceber, aos regimes de atenção e às formas de conhecer emergentes ao longo do século XIX, Crary evidencia de que maneira certas características por demais apressadamente atribuídas à “pós-modernidade” – fragmentação, desreferencialização, descentramento do sujeito – encontravam-se plenamente em curso no século retrasado.

Talvez a maneira mais eficaz de pleitear o rendimento da genealogia para a Teoria da Comunicação seja colocá-la em funcionamento na análise investigativa de alguns fenômenos culturais recentes. Privilegiaremos, aqui, a título de exemplo, certos produtos culturais, investigados no âmbito de minha pesquisa acerca dos vínculos entre mídia, novas tecnologias de imageamento do corpo, a emergência do que se pode chamar de *cultura somática* e a alteração dos roteiros de subjetivação nela implicada.

De início, lembremos uma exposição que percorreu mais de trinta cidades do mundo, com grande sucesso de público: a exposição *Corpo Humano – Real e Fascinante*. Apresentada até fevereiro de 2009 no Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro, eis uma de suas significativas chamadas publicitárias em jornais e *outdoors*: “Você tem um encontro marcado com o seu interior”. Na exposição, corpos reais (*reais e fascinantes*: mote da exposição) de cadáveres chineses plastificados, revelavam seu verdadeiro interior, ou seja, o que se é verdadeiramente por dentro: órgãos, vísceras, veias, ossos, músculos, mas também próteses – caucionando a rasura da velha dicotomia natural/artificial. O corpo morto é fragmentado, purificado de seus odores, de sua temporalidade orgânica, de sua irrefreável tendência à putrefação. No mesmo gesto, é também dessacralizado e purificado de qualquer narrativa, de toda história ou ancoragem político-social. Expõe-se, em certa seção, horizontalmente fatiado, em camadas, emulando imagens digitais que ressonâncias magnéticas e tomografias computadorizadas podem fornecer.

Ressecado, desencarnado e digitalizado, esse *corpo humano* servia como suporte didático para a vulgarização científica e para a incitação a uma *moral do cuidado de si*, centrado em hábitos saudáveis de vida, na prevenção de riscos e na preocupação constante com a produção de saúde. Por exemplo, diante de pulmões destruídos pelo tabaco, o visitante era convidado a depositar em uma urna de acrílico transparente (em geral repleta) seu inimigo, verdadeiro atentado contra as boas normas da saúde e da prevenção de riscos. Eis uma das óbvias faces da intensa moralização que tem recoberto as práticas somáticas. Como exposição científica, o que ela ensinava, acima de tudo, era uma nova forma de nos vermos “por dentro” e de gerirmos nossa saúde, incitando a uma responsabilização moral por eventuais futuras doenças.

Como diversos produtos culturais e midiáticos que permeiam nosso cotidiano, essa exposição exprime a tendência atual de ultrapassagem do regime moderno da

interioridade em favor da ênfase crescente no âmbito somático, na bioquímica do corpo, acompanhada por um processo de externalização do *eu* na superfície lisa de imagens, também de neuroimagens. No início de 2009, outra exposição internacional, na Casa de Ciência da UFRJ, intitulada *Paisagens neuronais*, também pode ser identificada como efeito-instrumento desse privilégio crescente do somático sobre o social, o histórico e o cultural. A exposição exprimia, disseminava e aprofundava, no imaginário cultural, a tendência que podemos denominar de *somatização do eu*. Nela eram expostas *imagens inéditas* (digitais, leves e multicores) do sistema nervoso – elemento privilegiado na cultura somática, em plena sintonia com os corpos hiperexcitáveis contemporâneos.

Nessa exposição, o personagem principal era o cérebro, com suas redes neurais, mostradas em figuras abstratas e multicores reveladas por tecnologias digitais. A exposição privilegiava neuroimagens atuais (em sua maioria, não humanas), acompanhadas de citações e de pequenos textos produzidos por escritores, intelectuais, pintores, filósofos e escultores. Referências pictóricas – Miró, por exemplo – e literárias acoplavam-se às neuroimagens, ironicamente submetidas ao (suposto) fascínio, à dimensão altamente persuasiva dessas imagens neurais. A ironia é dirigida à tradição literária e pictórica moderna, não às atuais crenças que subjazem às neuroimagens. Uma dessas neuroimagens, por exemplo, era interpretada sinteticamente como: “Godot chegou?”. Emoções, sentimentos (como a ira) e micronarrativas também compareciam nessa leitura interpretativa de neuroimagens. Ou seja: o vocabulário dos afetos, protocolos narrativos, a tradição literária e pictórica ocidental se rendem às neuroimagens, apontando para a relevância de explicações cerebrais e fiscalistas de todos os fenômenos humanos, do próprio mistério da personalidade, conforme afirmava o vídeo didático sobre o funcionamento do cérebro que abria a exposição.

À ênfase na rede de neurônios em que o corpo se resume associa-se uma nova visão da *interioridade*, rebatida sobre um tipo de imagem em que têm se apoiado

as neurociências em expansão, espalhando-se e consolidando sua credibilidade na cultura contemporânea. Cabe lembrar que o avanço das neurociências tem se valido do amplo desenvolvimento de novas tecnologias de imageamento corporal, sobretudo cerebral (Izquierdo, 2002). O que na modernidade era “interior” – a velha vida subjetiva, com seus conflitos, dilemas, aventuras e desventuras – desloca-se para a materialidade somática, atravessada por saberes científicos em franco desenvolvimento, insistentemente difundidos pelos mídia, e revelada por um regime de visibilidade digitalizante.

Aquilo que somos mais autenticamente passa a referir-se a um corpo fragmentado, científica e assepticamente retalhado, alcançando-se sua composição molecular. Tal concepção privilegia os seguintes vetores: o cérebro, hormônios (moduladores da atividade neuronal) e os genes. Indicativo da expansão cultural desses saberes, um vocabulário bioquímico, hormonal, invade significativamente a linguagem cotidiana: à excitação que certo tipo de cinema produz é diretamente associada a liberação de adrenalina (adjetivando-se, inclusive, na expressão *cinema-adrenalina*); ao prazer e à sensação de bem-estar ligados, por exemplo, às práticas de *fitness*, a liberação de endorfina; à tristeza, ressignificada na categoria cada vez mais estendida de depressão, níveis e taxas de serotonina; à atenção cada vez mais requerida e, ao mesmo tempo, levada a dispersar-se entre inúmeras excitações concorrentes, a *Ritalina*.

Vai-se assim consolidando uma *cultura somática*, na qual declina o modo de subjetivação moderno, ancorado na experiência de si como sujeito dotado de uma interioridade balizada por desejos e pulsões em conflito com coerções sociais, em favor de biossociabilidades (Rabinow, 2002), bioidentidades (Freire Costa, 2005), individualidades somáticas ou mesmo *selves* neuroquímicos (Rose, 2007). Desde o início dos anos 1990, o antropólogo norte-americano Paul Rabinow ressaltara, pioneiramente, de que modo o projeto Genoma sinalizava essa ênfase preponderante no biológico,

em suas implicações identitárias. O conceito de *biossociabilidade*, desdobramento e reatualização do *biopoder* foucaultiano (Foucault, 1980), enfatiza a formação de novas identidades, de novas práticas individuais e grupais no âmbito do capitalismo atual.

No século XXI, esses grupos encontram-se organizados em *sites* e *blogs* na *web*. O pioneirismo coube aos portadores de AIDS, mas a biossociabilidade estende-se, atualmente, a outras síndromes, tais como as de Huntington (Rose, 2007) ou de Asperger (Montardo; Passerino, 2008). No contexto da cultura somática, assiste-se a um esvaziamento do regime da interioridade psicológica, vinculado ao modo moderno de se constituir e identificar-se como sujeito. A interioridade passa paulatinamente a reconfigurar-se, nas práticas e valores que impregnam os *scripts* de subjetivação contemporâneos. Não se trata, evidentemente, da substituição de um modo por outro, como por vezes a ênfase (e a retórica) teorizante pode levar a sugerir. O que ocorre é, antes, uma mutação mais ou menos perceptível nas inflexões e rearranjos do regime (e do vocabulário) das práticas subjetivantes, ou, mais precisamente, uma subordinação de antigos mecanismos por outros emergentes, que se vão consolidando. Nesse sentido, o *slogan* da exposição *Corpo Humano* (“Você tem um encontro marcado com o seu interior”) torna-se, mais uma vez, bastante revelador.

Para dimensionar de modo mais preciso essa mudança, é necessário lembrar brevemente como se constituiu a subjetividade moderna. Essa subjetividade interiorizada, psicologicamente tramada, desenvolveu-se em campos paralelos, historicamente adjacentes, nem sempre plenamente simultâneos. Ela teve na literatura, desde fins do século XVII, mas, sobretudo a partir da virada do século XVIII para o XIX, um *locus* privilegiado de exercício e de elaboração, bem antes de alcançar consistência e estatuto epistemológico nas ciências psicológicas do final do século XIX. A própria psicanálise, com Freud, valeu-se de uma ampla tradição literária antecedente, em que se elaborou e se fixou o homem psicológico moderno (Bezerra Jr., 2002), campo de

batalha entre a esfera profunda do desejo e as coerções impostas pela vida social. Sua versão epistemológica é mais tardia, remetendo à passagem do século XIX ao XX, com a expansão do conceito de desejo, articulado ao de sexualidade (Foucault, 1980), que passará cada vez mais a identificar e a especificar o que *se é* verdadeiramente.

Saltando para o século XXI, encontramos (não por acaso) na literatura anglo-saxônica atual claras expressões da cultura somática, amplamente disseminada também entre nós pela mídia e vinculada a uma concepção digitalizante do corpo. Um exemplo do que já se chamou de *neuronovel* (Roth, 2004) nos servirá, à guisa de conclusão, para assinalar certas transformações culturais em curso nas sociedades liberais avançadas e para ressaltar o rendimento do método genealógico. Publicado em 2008 e escrito por Rivka Galchen, um desses romances tem por título *Atmospheric disturbances* (Galchen, 2008; Ferraz, 2012/2). Eis, em resumo, o ponto de partida do enredo: o psiquiatra/psicanalista nova-iorquino Leo Liebenstein, ao ver um dia sua mulher (Rema) entrar em casa trazendo um novo cachorrinho, não a reconhece mais, tomando-a a partir de então por um simulacro, por uma impostora, uma sócia ou réplica; em suma, por uma *Ersatz-Rema*. Inserido em um regime de sentido biopoliticamente configurado, o personagem central do romance, Leo Liebenstein, parece por vezes transbordar a moldura patológica que domestica sua experiência ao referi-la unicamente a um distúrbio neurológico objetivamente assinalável (síndrome, ou delírio, de Capgras).

No romance, sua doença (integrada nas proliferantes rubricas classificatórias psiquiátricas) enquadra e aprisiona a potência ontológica de sua experiência singular, na medida em que é de saída sugerida (já por sua especialização médica: psiquiatria) e explicitamente reafirmada na trama, sobretudo no desfecho². Em outras passagens, essa *neuroperspectiva* se inscreve de modo mais amplo, sob a rubrica das “síndromes de *misidentification*, de falsa-identificação” (Galchen, 2008, p. 207). Entretanto, de modo ambíguo, as percepções destorcidas, as variações atmosféricas experimentadas

por Leo Liebenstein também se desdobram no livro em um horizonte ancorado em outras matrizes culturais, especialmente na densa tradição literária (introduzida também na psicanálise) do tema dos duplos, da figura desconcertante e inquietante do *Doppelgänger*.

Enquanto a moldura cultural (a cultura somática) a que o romance adere orienta fortemente tanto a produção quanto a recepção da obra, o recurso a outra matriz cultural, em que a experiência não se patologiza, mas se desdobra em um plano ontologicamente pregnante, parece apontar para uma crítica implícita aos atuais reducionismos de cunho somatizante. Mantém-se, no entanto, a ambiguidade do romance, convocando no mínimo as seguintes indagações: trata-se de uma reciclagem de toda a tradição cultural sedimentada na literatura (e na psicanálise) por leituras de cunho somático, ou seja, de um transplante da tradição da cultura letrada para esse novo horizonte de sentido? Ou estaria aí em jogo exatamente um abalo dessas crenças biopolíticas, por meio da forte reintrodução da memória literária?

Mesmo emoldurado pela cultura somática, o romance não deixa de suscitar certa desconfiança com relação à biologização, à patologização da vida e do estranhamento, também presente nesses *Distúrbios atmosféricos*. O psiquiatra se pergunta, a certa altura, quem já não se teria deparado com comportamentos totalmente resistentes à interpretação, “*moods* [estados ou humores] irredutíveis à serotonina ou à circunstância?” E acrescenta, em um verdadeiro achado: “ações Teflon, às quais nenhuma teoria adere”³ (Galchen, 2008, p. 174).

O politetrafluoretileno, um polímero mundialmente conhecido pelo nome comercial de *teflon*, acidentalmente descoberto nos anos 1930, foi registrado pela empresa americana DuPont e patenteado para fins comerciais em 1946. Quem de nós ainda não se lembra como era fritar um ovo sem o *teflon*, tendo de colocar na obsoleta frigideira muito óleo ou manteiga para não grudar, impotentes diante do embate épico

entre o orgânico e o inorgânico? E quem já não observou ovos fritos, sem atrito, sem necessidade de mediação, em uma frigideira teflon magicamente deslizante e nem um pouco dramática? Material com o mais baixo coeficiente de atrito e maior grau de impermeabilidade, o inorgânico *teflon* parece expressar perfeitamente essas superfícies deslizantes e eficientes que temos sido incitados a nos tornarmos. Nessa superfície escorregadia, o desacreditado verdadeiro ou real (no romance, a busca quixotesca pela verdadeira Rema) já não se deixa aderir, grudar ou mesmo apreender. O gesto teórico também parece não mais obter aderência.

Sugerimos então que a Teoria da Comunicação, em vez de emular o deslizante *teflon*, corroendo seu potencial de atrito e tornando-se impermeável a este mundo, ao operar genealogicamente possa avançar em várias (e imprevistas) direções, sem por isso pretender abarcar a mítica apreensão da totalidade ou do suposto real – que sempre escapará a toda aderência. No caso da pesquisa atualmente em curso, o que está em jogo é a discussão e compreensão de certas mutações no âmbito do imaginário cultural que baliza e emoldura tanto valores subscritos quanto modos de construir identidades. Esse imaginário é também atravessado pela disseminação midiática de novas “verdades” provenientes das tão propaladas pesquisas em neurociências, bem como pelo forte efeito de crença suscitado por neuroimagens, por imagens digitalizadas do interior de um corpo – como diria Bergson – “desespiritualizado” (Bergson, 2006). Ao explorar o método genealógico em estudos de Comunicação pretende-se, sem qualquer ranço nostálgico, reforçar e revigorar o papel crítico e reflexivo da teoria, escapando tanto a triunfalismos tecnocientíficos quanto a catastrofismos, ambos bem pouco fecundos.

Nessa perspectiva, em vez de deslizar por efeitos de superfície, o gesto teórico permite dar a ver efetivos movimentos histórico-culturais em curso, nem sempre evidentes ou facilmente tematizáveis. No mesmo movimento, a Teoria da Comunicação

encontraria armas potentes para resistir à alegre e descompromissada palavra de ordem recentemente arquitetada pelos marqueteiros da marca Diesel: “Be stupid!” (Ferraz, 2012/1) –, que, inadvertidamente, parece exercer certo fascínio sobre novas gerações de pesquisadores. Dessa forma, a teoria pode contribuir fortemente para a tentativa de compreensão do nosso presente, de um tempo em que aberturas e saídas ontológicas encontram-se ameaçadas, em favor das alegrias do marketing, da falsa leveza dos modos de vida *teflon*, que certamente se furtam à aderência de teorizações dogmatizantes, mas que se deixam enredar nas malhas finas, firmes e moventes da operação genealógica. ●

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BEZERRA JR, Benilton. O acaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- CRARY, Jonathan. *Suspensions of perception (attention, spectacle, and modern culture)*. 2. ed. Cambridge: MIT PRESS, 2000.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. Be stupid: marketing e palavra de ordem. In: *Revista NADA*, n. 16. Lisboa: maio de 2012 (2012/1).
- _____. Variações atmosféricas da atual cultura somática. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco e BARON, Lia (Orgs.). *Potências e práticas do acaso: o acaso na filosofia, na cultura e nas artes ocidentais*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2012 (2012/2).
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I (a vontade de saber)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- _____. *Microfísica do poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GALCHEN, Rivka. *Atmospheric disturbances*. Londres: Harper Perennial, 2008.
- FREIRE COSTA, Jurandir. *O vestígio e a aura*. 5. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- HEGEL, Georg W. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2007.
- IZQUIERDO, Iván. *Memória*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

MONTARDO, Sandra; PASSERINO, Liliana. Espelhos quebrados no ciberespaço. Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_413.pdf>. Acesso em: 20 maio 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ROTH, Mark. The Rise of Neuronovel. n. 1, 2004. Disponível em: <<http://nplusonemag.com/rise-neuronovel>>. Acesso em: 20 maio 2012.

ROSE, Nikolas. *The politics of life itself*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

NOTAS

¹ Cf., sobretudo, o parágrafo 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* (Nietzsche, 1998), bem como os parágrafos 16 a 19 de *Além do bem e do mal*, em que Nietzsche põe em xeque as “certezas imediatas” de Descartes e Schopenhauer, relativas ao *cogito* e à “vontade”. Cf. Nietzsche, 1992 e 1998.

² “Eu realmente não acreditava em uma só palavra do que dizia. Mesmo se acreditasse por um momento, isso teria sido puramente em decorrência de *meu estado neurológico distorcido*” (Galchen, 2008, p. 230, tradução e grifo nossos).

³ Tradução nossa.