

■ O corpo e o devir-monstro¹⁰⁷

.....**Carlos Augusto Peixoto Junior**

De acordo com Merleau-Ponty, o século XX foi o responsável por um apagamento da linha divisória entre corpo e espírito, encarando a vida humana como espiritual e corpórea de ponta a ponta, sempre apoiada sobre o corpo. Se para muitos pensadores do século XIX o corpo era um feixe de mecanismos ou um pedaço de matéria, o século passado teria restaurado e aprofundado a questão da carne, ou seja, o corpo animado. Para Jean-Jacques Courtine, o século passado também foi aquele que inventou teoricamente esse corpo. Essa invenção teria surgido, em primeiro lugar, com a psicanálise, desde que Freud, ao observar os corpos das histéricas de Charcot, teria decifrado a histeria de conversão e compreendido o que iria constituir um enunciado fundamental de muitas investigações posteriores: “o inconsciente fala através do corpo” (Courtine, 2006/2008, p. 7). Com isso, o corpo acabou sendo ligado ao inconsciente e ao sujeito, mas também inserido nas formas sociais da cultura.

No entanto, desde Freud, restaria ainda um obstáculo a transpor: a obsessão lingüística do estruturalismo, a qual, desde o pós-guerra até os anos 1960, iria, efetivamente, tentar silenciar o corpo e seus devires. No entanto, já ao final daquela mesma década, as coisas começariam a mudar. O corpo passou a desempenhar papéis importantes nos movimentos individualistas e igualitaristas que protestavam contra o peso das hierarquias culturais, políticas e sociais herdadas do passado. Nestas condições, o discurso e as estruturas estavam estreitamente ligados ao poder, ao passo que o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas: as minorias de raça, de classe ou de gênero pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, assim como para se contrapor à linguagem como instrumento que buscava impor o silêncio aos corpos.

Mas, se em linhas muito gerais, podemos considerar que esse foi o retrato da resistência do corpo às forças reativas que buscaram enterrá-lo nos últimos

107 Trabalho apresentado no Colóquio *Cultura, trabalho e natureza na globalização*, RJ, Casa de Rui Barbosa, 2008. Versão modificada de artigo intitulado “Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas”, submetido à Revista *Psicologia em Estudo* da Universidade Estadual de Maringá.

tempos, no decorrer de toda a história da humanidade até os dias atuais, uma figura, também sempre marginalizada, fez com que a questão do corpo viesse com frequência à tona, despertando ao mesmo tempo horror e admiração. Trata-se da figura do monstro, que aqui buscaremos analisar a partir de questões tais como o corpo monstruoso, a monstruosidade como fenômeno, o devir-monstro e seus reflexos no âmbito de uma política de subjetivação. Em todas estas vertentes, o que poderemos notar é que o monstro sempre desestabiliza a representação e a identidade em suas diversas formas de apresentação.

Segundo José Gil, o monstro mostra mais do que tudo o que é visto, pois mostra o irreal verdadeiro. O transbordamento que ele veicula ultrapassa o conteúdo representado, e está para além de sua origem e de sua causa. O monstro é, ao mesmo tempo, absolutamente transparente e totalmente opaco. Quando o encaramos, nosso olhar fica paralisado e absorto em um fascínio sem fim. Ao exhibir a sua deformidade, a sua anormalidade – que normalmente se esconde – o monstro oferece ao olhar a sua aberração para que todos a vejam.

Seu corpo difere do corpo normal na medida em que revela o oculto, algo de disforme, de visceral, de “interior”, uma espécie de obscenidade orgânica. Tal obscenidade, ele não apenas a exhibe como também a desdobra, virando a pele do avesso, desfraldando-a, sem se preocupar com o olhar do outro, para fasciná-lo. Mas na realidade o olhar nada vê, dado que fica suspenso nessa revelação-ocultamento que é a própria imagem do corpo monstruoso. Para Gil, o que fascina é que o interior do monstro se corporifique e que não seja realmente um corpo porque não é dotado de alma. Mostrando o avesso de sua pele, é sua alma abortada que o monstro exhibe: seu corpo é o reverso de um corpo com alma. “Ao revelar o que deve permanecer oculto, o corpo monstruoso subverte a mais sagrada das relações entre a alma e o corpo: a alma revelada deixa de ser uma alma, torna-se, no sentido próprio, o reverso do corpo, um outro corpo, mas amorfo e horrível, um não-corpo” (Gil, 2006, p. 79).

Nestas condições, estamos na presença de um corpo não codificado, de um corpo que prolifera num processo de absorção dos signos que transforma o próprio corpo em signo delirante, parasitando todos os outros signos da linguagem. Trata-se, portanto, da irrupção no espaço social de um corpo individual a-significante que, devorando os signos, amedronta e provoca angústia no nosso ser cultural. Ainda de acordo com Gil, o monstro “mostra a natureza – o corpo – tentando significar por ela própria, sem a ajuda de (e contra) a cultura: significa, ao mesmo tempo, demasiadas coisas e nada” (Gil, 1997, p. 49). Seguindo essa mesma linha de argumentação, podemos afirmar que o monstro é como um corpo

significante caótico que, ao contrário de nos representar apenas de um modo deformado, esta aí “para indicar não só os nossos limites, mas as possibilidades em potência dos nossos corpos, do Corpo” (Pinto da Silva, 2007, p. 6).

Abordando o tema da monstruosidade no âmbito da vida, Georges Canguilhem recorria a Gabriel Tarde para afirmar que o tipo normal era apenas o grau zero da monstruosidade (Canguilhem, 1965/1992, p. 25). Do seu ponto de vista, a vida não transgrediria as suas leis nem os seus planos e, portanto, seus acidentes não constituiriam exceções, nem haveria nada de propriamente monstruoso nas monstruosidades.

Aproximando-se do seu mestre à época de *As palavras e as coisas*, Michel Foucault também considerava que os monstros não seriam de uma natureza distinta da das próprias espécies (Foucault, 1966/1981, p. 170), e constituiriam apenas o ruído de fundo ou o murmúrio ininterrupto do mundo natural. Desta forma, a partir do poder contínuo que a natureza detém, o monstro faria aparecer a diferença colocando em questão, no âmbito do saber científico, o primado da identidade e da representação.

Se no período dedicado à arqueologia do saber as referências foucaultianas aos monstros se restringiam a esses aspectos da história natural – o que, aliás, é notado por Gil quando menciona a ausência de referências ao anão na análise do *Las meninas* de Velásquez feita por Foucault (Gil, 2006, p. 61-63) –, na construção de sua teoria genealógica do poder, o tema da monstruosidade ocupará um lugar importante. Em seu curso sobre *Os anormais* nos anos de 1974-75, ele discute a ampla dimensão alcançada pelos monstros na genealogia do conceito de anormalidade desde o século XVIII.

Dentre as principais figuras no domínio das teorias médico-jurídicas sobre as anomalias daquele período, destacava-se a do monstro humano. Foucault nos mostra como, no quadro de referência legal do saber jurídico, o que definia o monstro humano, tanto na sua existência como na sua forma, era não apenas a violação das leis da sociedade, mas também a violação das leis da própria natureza. Neste contexto, a existência do monstro enquanto tal já era suficiente para considerar as infrações às leis. Apesar de ser considerado um fenômeno extremo e extremamente raro no domínio biológico-jurídico, no limite, o monstro teria sido transformado num ponto central para a avaliação de diferentes aspectos de subversão das leis. Ainda de acordo com Foucault, “até a metade do século XVIII, havia um estatuto criminal da monstruosidade, no que ela era transgressão de todo um sistema de leis, quer sejam leis naturais, quer sejam leis jurídicas. Portanto, era a monstruosidade que, em si própria, era criminosa” (Foucault, 1999, p. 69).

O monstro, efetivamente, contradizia a lei constituindo uma infração levada ao seu ponto máximo.

No entanto, se o monstro foi capturado pelo saber-poder médico-jurídico no âmbito das anomalias, isso certamente ocorreu porque o anômalo também comportava nele uma potência subversiva relacionada à multiplicidade e ao devir. Conforme observam Deleuze e Guattari, “a palavra ‘anômalo’, adjetivo que caiu em desuso, tinha uma origem muito diferente de ‘anormal’” (Deleuze e Guattari, 1980/1997, p. 25). Indo muito além desse adjetivo latino sem substantivo, o qual qualifica aquilo que não tem ou contradiz a regra, a “a-nomalia”, substantivo grego que perdeu o seu adjetivo, designa o que é desigual, rugoso, áspero, ou seja, uma ponta de desterritorialização. Enquanto o anormal só poderia se definir em função de características específicas ou genéricas, o anômalo é algo como um indivíduo excepcional, uma posição ou um conjunto de posições em relação a uma multiplicidade. A partir desse ponto de vista, “cada multiplicidade é definida por uma borda funcionando como Anômalo; mas há uma enfiada de bordas (*fibra*), de acordo com a qual a multiplicidade muda” (Deleuze e Guattari, 1980/1997, p. 33). E essa série de bordas enfileiradas constitui uma linha de fuga ou de desterritorialização. Nestes termos, o Anômalo, o Outsider ou, naquilo que nos interessa aqui, o monstro – teratológico, isto é, real, ou ficcional – tem muitas funções: ele não apenas tangencia cada multiplicidade, cuja estabilidade passageira ou local ele determina com a dimensão máxima provisória, como também constitui a condição da aliança necessária ao devir, levando cada vez mais longe na linha de fuga as passagens de multiplicidades ou transformações de devir.

A desterritorialização presente nessa dimensão do devir implica a instauração de um agenciamento, uma circulação de afetos impessoais, uma corrente alternativa, a qual, atuando como uma máquina de guerra que anula diferentes tentativas de reterritorialização, tumultua os projetos significantes e os sentimentos subjetivos. Trata-se, portanto, da instauração de uma individuação impessoal, a partir da qual o monstro, no seu devir, coloca em questão o conceito de sujeito e a primazia do simbólico no campo da produção de subjetividades. Além disso, o devir também problematiza toda idéia de evolução por dependência e filiação. Para Deleuze e Guattari, “o devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível” (Deleuze e Guattari, 1980/1997, p. 19). É nesse sentido que os autores podem considerar que existe sempre uma aliança anti-natureza em qualquer bloco de devir. Opondo a epidemia à filiação e

o contágio à hereditariedade, eles nos fazem ver que o devir tem a ver com híbridos, eles próprios estéreis, nascidos de uma união que não se reproduzirá, mas que sempre recomeçam e a cada vez ganham terreno.

Diante dessas hipóteses, já poderíamos dizer que o que está em jogo no devir-monstro do corpo é a sua dimensão de absoluta singularidade. Como afirma Perret-Gentil, de certa forma e de acordo com uma certa proporção, “tudo aquilo que é mostrado ou que se mostra afirmando a sua singularidade contra e através do semelhante é monstruoso” (Perret-Gentil, 2004, p. 80). Se o monstro constitui algo que é mostrado, ele é aquilo que faz ver a sua singularidade numa tal evidência que pouco deixa a dizer, numa evidência que se mostra por si mesma sem precisar se justificar. O seu mostrar, enquanto tal, já é suficiente para que se possa ver e saber o que ele é. Trata-se portanto de um momento em que a expressão não é mais propriamente equívoca, mas unívoca. Enquanto individuação absoluta, o monstro constitui o impossível de toda generalidade.

Interrogando-se de forma mais detalhada sobre o que poderia ser a multiplicidade no domínio das espécies monstruosas, Jean-Clet Martin considerava que a figura do monstro seria constituinte da multiplicidade e da unidade como um todo, a qual produz uma diferença ínfima e, no entanto, altamente transformadora. Com efeito, diz o autor, o monstro nos afeta por sua maneira heteróclita de convocar uma diferença genérica suscetível de afirmar uma confusão entre as espécies, como se o gênero irradiasse sua universalidade através de todas as singularidades da matéria, renovando com o seu fluxo qualquer especificidade típica. “O monstro é a mostraçãõ de uma vizinhança aberrante, de uma diferença que passa pelo gênero engolindo a das espécies” (Martin, apud Perret-Gentil, 2004, p. 77). Ser híbrido, o monstro designa a singularidade de um gênero materializado, individualizado embora não-específico, atualizado no aqui e agora. Ele seria o gênero enquanto tal, realizado em carne e osso. Portanto, ainda de acordo com Martin, o que o monstro expõe por todos os lados é a realidade do gênero, o realismo do universal e sua individualização no sensível: a idéia como formosa deformidade.

Essa relação complexa entre monstro e gênero – não mais no domínio de uma história natural crítica, mas no contexto das discussões sobre o corpo e a sexualidade no mundo contemporâneo – também foi objeto de algumas discussões do pós-feminismo americano, o qual busca realizar uma política de subversão radical do conceito de gênero no âmbito do sexo. Em seu “Manifesto Ciborgue”, Donna Haraway afirma que os monstros sempre definiram os limites da comunidade na imaginação ocidental. Os centauros e as amazonas da Grécia antiga estabeleceram os limites da polis centrada do humano masculino grego

ao vislumbrarem a possibilidade de casamento e as confusões de fronteira entre o guerreiro, de um lado, e a animalidade e a mulher, de outro. Hermafroditas e gêmeos univitelinos constituíram o confuso material humano dos primórdios da França moderna, o qual fundamentava o discurso no natural e no sobrenatural, no médico e no legal, nas maravilhas excepcionais e nas doenças, todos eles elementos cruciais no estabelecimento da identidade moderna. As ciências voltadas para o estudo da evolução e do comportamento dos macacos e símios marcaram as múltiplas fronteiras das identidades industriais do final do século passado. Já “os monstros-ciborgue da ficção científica feminista definem possibilidades e limites políticos bastante diferentes daqueles propostos pela ficção mundana do Homem e da Mulher” (Haraway, 1991, p. 180).

De acordo com Haraway, essas seriam algumas das conseqüências de se levar a sério a imagem dos ciborgues como sendo algo mais do que apenas nossos inimigos. Nossos corpos, atesta a autora, são nossos eus; os corpos são, na verdade, mapas de poder e identidade, e os ciborgues não constituem uma exceção a isso. Só que o corpo do ciborgue não busca uma identidade unitária e, portanto, não produz infundáveis dualismos antagônicos. Para o ciborgue, um é pouco e dois, apenas uma possibilidade. Com ele, o intenso prazer na habilidade da máquina deixa de ser um pecado e passa a constituir um importante aspecto do processo de corporificação. Assim, a máquina deixa de ser idolatrada e começa a fazer parte de nossos processos corporais. Se podemos ser responsáveis pelas máquinas, também podemos nos responsabilizar pelas fronteiras e passamos a constituir, nós mesmos, essas fronteiras. Nesse sentido, os ciborgues podem expressar seriamente o aspecto, às vezes parcial ou fluido, do sexo e da corporificação sexual. A encarnação ciborguiana, não obedece a um calendário edípico no qual as terríveis clivagens de gênero seriam curadas através de uma utopia simbiótica oral ou de um apocalipse pós-edipiano. “Os mais terríveis e promissores monstros dos mundos ciborguianos estão corporificados em narrativas não-edípicas, obedecendo a uma lógica de repressão diferente, a qual, em nome de nossa sobrevivência, precisamos compreender” (Haraway, 1991, p. 150). Nesse sentido, o ciborgue é uma criatura do mundo pós-gênero que não tem qualquer compromisso com as sexualidades edípicas em geral, todas elas fundadas em representações dicotômicas.

Aproximando os monstros das mães e das máquinas, Rosi Braidotti também traz contribuições significativas para a apreensão do papel subversivo das figuras monstruosas no que diz respeito ao debate sobre as relações entre sexo e gênero em uma política pós-feminista. Segundo a autora, os monstros sempre

ocuparam um lugar importante na história e na filosofia das ciências biológicas, indicando a relação delas com a diferença e com os corpos diferentes. No contexto biológico, eles sempre representaram não apenas as mal-formações do organismo humano, como também assinalavam o lugar intermediário das misturas e da ambivalência. Esse aspecto já estaria implícito na raiz grega antiga da palavra *monstro*, *teras*, a qual significava tanto horrível como maravilhoso, objeto de abjeção e adoração. Desde o século XIX, seguindo o sistema de classificação da monstrosidade elaborado por Geoffroy Saint-Hilaire, as mal-formações corporais haviam sido definidas em termos de excesso, falta ou deslocamento de órgãos. Mesmo que antes de chegar a esse tipo de classificação científica a filosofia natural já lutasse para dar conta destes objetos de abjeção, Braidotti afirma que “a constituição da teratologia como ciência oferece um exemplo paradigmático das maneiras pelas quais a racionalidade científica lidava com diferenças do tipo corporal” (Braidotti, 1994, p. 78).

Assim, de acordo com a autora, fica evidente que o discurso sobre os monstros incide sobre uma questão de suma importância para a teoria feminista: o estatuto da diferença no escopo do pensamento racional. Com sua lógica de oposições binárias, tal pensamento sempre tratou a diferença como aquilo que é alguma outra coisa que não a norma. Considerando que o corpo feminino em diferentes momentos foi aproximado do monstro devido à sua falta ou incompletude em relação ao corpo do homem, e que o corpo e o desejo das mães foram tomados como causa ou origem de diferentes anomalias ou anormalidades, Braidotti nos mostra que isso se deveu antes de tudo ao fato de que, durante muito tempo, não se conseguiu pensar diferentemente a diferença. Nestes termos, a aproximação entre os corpos dos monstros, das mulheres e das mães nos serve como instrumento de denúncia do pensamento falocêntrico que sempre procurou tratar o feminino e a feminilidade como objeto de abjeção. Além disso, marcando a sua diferença singular, como um degenerado que se contrapõe ao tipo genérico, o monstro também nos obriga a recusar a idéia de mulher genérica. Conforme mostrou Eliane Robert Moraes, “diante das interrogações que as criaturas teratológicas lançam, na afirmação de sua diferença, não seria possível postularmos um ideal universal feminino, que negaria, igualmente, a singularidade de cada ser” (Moraes, 2005, p. 24). Se mulheres e monstros puderem ser considerados figuras emblemáticas da incompletude, acima de tudo, vale lembrar que ambos nos mostram que somos, cada um de nós, um desvio em relação ao suposto homem genérico e universal e que, portanto, nessa qualidade, cabe a cada um e a todos a aventura sensível de uma existência.

Mantendo-nos no âmbito destes desdobramentos políticos da corporeidade do devir-monstro, não poderíamos deixar de mencionar aqui as importantes contribuições de Antonio Negri a propósito do corpo e da monstruosidade no contexto de uma política imanente da multidão. De acordo com o filósofo italiano, “o corpo mais singular é também (...) o mais comum” (Negri, 2003, p. 202). Como potência de determinação que vive na singularidade materialista, o corpo se alimenta de uma ruptura que gera desmedida. E é na ruptura da temporalidade que o autor situa a chave da produção do ser. Nessas condições, o corpo reage à ruptura produzindo um ser novo. Inserido no domínio da materialidade do eterno, o corpo o conduz à ruptura, e revivifica a eternidade, experimentando-se como práxis do tempo. Portanto, antes de tudo, a reflexão corpórea seria “uma imersão ontológica que ativa o eterno mediante a abertura, deste eterno, sobre a borda do ser, sobre o ponto do porvir” (Negri, 2003, p. 82). Com isso, pode-se dizer que, ao refletir, o corpo não apenas se vê imerso em um campo material, mas também se abre à inovação. O corpo reflete o eterno pondo-o em contato com o devir, porque, apesar de essa relação ser desmedida, ela também é produção. No campo do comum, pensa Negri, é a singularidade que constitui a potência de desmedida. É ela que estabelece uma relação entre o “fora da medida” próprio à resistência à exclusão, e o “além da medida” relativo à potência que constitui um novo comum. Abrindo-se para a desmedida biopolítica, o corpo é afetado por ela e essa afetação já é, ela própria, potência. Para o autor, se o corpo é capacidade de exprimir afetos, tal como queria Espinosa, ao se mostrar afetado pelas relações produtivas, ele tem a sua potência aumentada.

Ainda de acordo com o filósofo italiano, a passagem da época do homem-homem para a do homem-máquina, do moderno para o pós-moderno, fez com que o corpo se transformasse na potência que constitui a base da máquina, ao mesmo tempo em que também se desenvolveu através dela. Na época do homem-máquina, o trabalho vivo é potência de geração metamórfica, geração teleológica materialista e não-finalista. Nenhum transcendental, assim como nenhuma conexão dialética precede ou informa o efeito dessa geração. Nessa teleologia, “a causa é sempre externa porque se debruça sobre a borda do tempo, onde o novo surge, e – em um certo aspecto – o produto da geração inovadora é sempre um ‘monstro’” (Negri, 2003, p. 207). Se “o monstro pode ser reconhecido como potência de metamorfose” (Negri, 2002, p. 137), toda metamorfose implica passagens. A metamorfose é sempre singular porque se constitui na criação de um novo ser, para além da borda do tempo, onde a marca da singularidade se coloca. Quando o singular ultrapassa a borda do tempo, a passagem se transforma em multidão

porque “constrói novo ser comum, que, por isso mesmo, vale para a multidão de singularidades” (Negri, 2003, p. 203). As metamorfoses também dizem respeito aos corpos enquanto conjunto de mutações sensoriais, perceptivas e mentais produzidas pela experimentação no mundo da vida dentro de novos ambientes maquínicos e da produção desterritorializada. Neste sentido, Negri considera que a metamorfose é geração biopolítica. A artificialidade ou a naturalidade dos processos biopolíticos, expostos sobre a borda do ser, constituem uma nova natureza ou um novo artefato. Por isso, complementa o autor, diz-se, no pós-moderno, que o sujeito se torna ciborgue ou artefato tecnológico. Na verdade, através de todas as metamorfoses anteriores, ao longo do desenvolvimento das diferentes tecnologias, “o corpo já se tornou, de alguma maneira e em algum aspecto, um ciborgue; mas a transformação atual, na era do homem-máquina, é realmente a transformação do ciborgue, em sentido próprio” (Negri, 2003, p. 222).

Nos tempos atuais, época em que o horizonte social definitivamente se constituiu como o campo por excelência da biopolítica, Negri e Hardt acham que devemos sempre nos lembrar dos monstros e de suas primeiras histórias modernas, posto que o efeito monstro desde então só se multiplicou. “Hoje, Frankenstein é da família” (Negri e Hardt, 2005, p. 255), dizem os autores. Sem dúvida, neste fim de século os monstros proliferam: vemo-los por todos os lados, no cinema, nos quadrinhos, em *gadgets* e brinquedos, livros e exposições de pintura, no teatro e na dança. Invadindo o planeta, eles definitivamente tornaram-se familiares. A própria teratologia tornou-se fantástica. Já não nos contentamos mais com as classificações de Geoffroy Saint-Hilaire, que finalmente pareciam pacificar um universo confuso, racionalmente escandaloso, incapaz, desde há séculos, de estabelecer as “leis da aberração”. Nesse contexto, o discurso dos seres vivos deve se tornar uma teoria de sua construção e das possibilidades que os aguardam no porvir. Imersos nessa realidade instável, diante da crescente artificialidade do mundo e da institucionalização do social, é necessário que estejamos cada vez mais preparados para que os monstros surjam a qualquer momento, como, aliás, não param de surgir. Se Deleuze já havia reconhecido o monstro no interior da humanidade, afirmando que o homem é o animal que está mudando sua própria espécie, Negri e Hardt levaram a sério essa formulação. Com o avanço dos monstros e com o tratamento científico dado a eles, a humanidade transforma a si mesma, assim como também modifica sua história e a própria natureza. Ainda de acordo com os autores, “o problema não consiste mais em decidir se essas técnicas humanas de transformação devem ser aceitas, mas em aprender o que fazer com elas e saber se funcionarão em nosso benefício ou em nosso detrimento. Na realidade, precisa-

mos aprender a amar certos monstros e a combater outros” (Negri e Hardt, 2005, p. 256). Assim, precisamos utilizar as expressões monstruosas da multidão para desafiar e subverter as metamorfoses da vida artificial transformadas em mercadoria, o poder capitalista que vende as mutações da natureza e a nova eugenia que sustenta esse poder. Pois, se como afirmam Negri e Hardt, “o conceito de multidão obriga-nos a entrar num novo mundo no qual só podemos entender a nós mesmos como monstros” (Negri e Hardt, 2005, p. 253), é justamente nesse mundo dos monstros que a humanidade tem que se apropriar do seu futuro.

Referências

- BRAIDOTTI, R. “Mothers, monsters and machines”. In: *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York: Columbia University Press, 1994
- CANGUILHEM, G. “La monstruosité et le monstrueux”. In: *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin, (1965) 1992.
- COURTINE, J-J. “O corpo anormal – história e antropologia culturais da deformidade. In: Corbin, A., Courtine, J-J & Vigarello, G. *História do corpo - vol. 3 - As mutações do olhar: o século XX*, Petrópolis: Editora Vozes, 2006/2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol.4. Rio de Janeiro: Editora 34, (1980) 1997.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, (1966) 1981.
- _____. *Les anormaux – cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1999.
- GIL, J. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1997.
- _____. *Monstros*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006.
- HARAWAY, D. “A cyborg manifesto: science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century”. In: *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. London: Free Association Books, 1991.
- MASSUMI, B. *A user’s guide to capitalism and schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- MORAES, E. R. “Anatomia do monstro”. In: Bueno M. L.; Castro, A. L. *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005.
- NEGRI, A. *Du retour: abécédaire biopolitique*. Paris: Calmann-Lévy, 2002.
- _____. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

NEGRI, A. e HARDT, M. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

PERRET-GENTIL, F. “L’escamoteur”. In: Beaune, J-C. *La vie et la mort des monstres*. Lyon: Champ Vallon, 2004.

PINTO DA SILVA, F. M. *Da literatura, do corpo e do corpo na literatura: Derrida, Deleuze e monstros do Renascimento*. Universidade de Évora, disponível em: <http://criticanarede.com/teses/deleuze.pdf>, 2007.

■·····**Carlos Augusto Peixoto Junior** é Psicanalista; Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio; Pesquisador do CNPQ; Organizador de *Formas de subjetivação*, RJ, Contracapa, 2004; autor de *Metamorfozes entre o sexual e o social*, RJ, Civilização Brasileira, 1999, e de *Singularidade e subjetivação: ensaios sobre clínica e cultura*, RJ, PUC - Rio/7Letras, 2008.