

CHRISTINE GREINER

O CARPA



PISTAS PARA ESTUDOS INDISCIPLINARES

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U


ANNABLUME

Leituras do Corpo
Dirigida por Christine Greiner

Christine Greiner

O Corpo
Pistas para Estudos
Indisciplinares

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U


ANNA BLUME

COE DIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ANNABLUME editora . comunicação

www.annablume.com.br

PROJETO E PRODUÇÃO

Coletivo Gráfico Annablume

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

LinkPrint

ISBN

978-989-26-0255-4 (IUC)

85-7419-486-7 (Annablume)

DEPÓSITO LEGAL

348950/12

© JUNHO 2012

ANNABLUME

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

*Para Dê, Alain, Lucca e Gaya
(in memoriam)*

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 - PARTITURAS DE ANÁLISE	13
Génese e migração das principais teorias do corpo	15
Fios que atam	36
A descoberta das pontes invisíveis: as metáforas do pensamento	43
CAPÍTULO 2 - TÁTICAS DE SOBREVIVÊNCIA	49
As primeiras estratégias de circulação da informação	51
O movimento corporal como fundamento da comunicação	60
CAPÍTULO 3 - FLUXO DE IMAGENS	69
As dramaturgias do corpo	71
Anorexia da ação comunicativa: censura, violência e a desconstrução da linguagem	82
CAPÍTULO 4 - PROCESSOS DE CRIAÇÃO	95
A invenção de objetos e os novos gestos	97
O poder das geografias imaginativas	104
O corpo artista	108
POR UMA TEORIA DO CORPOMÍDIA	125
BIBLIOGRAFIA	135

Introdução

Há alguns anos tenho procurado um livro para auxiliar aqueles que iniciam os seus estudos sobre o corpo. Uma publicação concisa, escrita em português, com uma linguagem desprovida do excesso de jargões, mas ao mesmo tempo recheada de referências atualizadas, sem a obviedade irritante da qual padece boa parte das introduções temáticas.

Embora tenha me deparado com um material bibliográfico muito rico, sempre continuava faltando alguma coisa, o que é previsível diante de um assunto tão complexo. Mas apesar dos bons motivos, a difícil decisão de escrever este ensaio nunca teria sido tomada não fosse a sugestão do próprio editor da Annablume, José Roberto Barreto Lins, para fundamentar a recém-nascida coleção *Leituras do Corpo*, organizada por mim e pela artista Claudia Amorim, com quem tenho compartilhado toda esta pesquisa.

O ponto de partida da “encomenda” deveria ser a busca de alguns recortes suficientemente gerais e precisos. Isso porque, o fato de existirem muitos títulos acerca do tema “corpo” facilita o estudo mas, ao mesmo tempo, dificulta algumas escolhas. Há experiências pioneiras muito antigas, sobretudo com enfoque histórico e filosófico; e outras mais recentes, escritas em sua maioria após a década de 80, com tendências definidas a partir dos chamados estudos culturais (*cross-cultural studies*), pós-estruturalistas, pós-modernos, semióticos e psicanalíticos. Além disto, encontram-se também debates voltados à discussão da estética e da política do corpo, de experiências artísticas e questões mais voltadas à saúde (a cirurgia plástica, próteses e os distúrbios da alimentação têm sido muito discutidos), entre outros temas ligados a disciplinas específicas como a antropologia, a sociologia e as novas tecnologias.

Para poupar os leitores das enxurradas de citações e, ao mesmo tempo, não privá-los do farto material, discuti algumas obras importantes no primeiro capítulo e citei outras no final, em uma bibliografia com referências mencionadas no livro e títulos adicionais organizados em três tópicos principais: história e teorias do corpo, estudos da cultura e dos processos cognitivos (sobretudo aqueles referentes ao movimento corporal, à construção de imagens internas e metáforas) e, finalmente, discussões acerca do corpo artista. Obras diferentes do mesmo autor às vezes aparecem em tópicos separados, conforme o tema abordado.

Como já sugere a própria seleção bibliográfica, escolhi pesquisas que trabalham com Teorias da Arte, da Comunicação, da Filosofia e da Ciência (não necessariamente nesta ordem e nem tampouco reunindo todas elas no mesmo trabalho), ao invés de basear a análise em tópicos específicos como corpo e política, corpo e esporte, corpo e estética, corpo e moda, corpo e comunicação e assim por diante. Isso porque, além de já existir razoável material acerca destes recortes temáticos, preferi focar nos “operadores” que dão início a estes processos, organizando diferentes estados corporais. Os mais importantes são as metáforas do pensamento e o fluxo de imagens, as ações comunicativas e as dramaturgias. A partir daí, muitos assuntos podem ser rediscutidos (inclusive a moda, a política, a arte, a comunicação etc). A idéia é oferecer ao leitor um deslocamento conceitual que permita testar novas paisagens.

A pesquisa foi realizada de modo esparso em diferentes países (Brasil, Estados Unidos e Japão) e períodos (sobretudo da metade dos anos 90 até hoje); e de forma concentrada entre dezembro de 2003 e janeiro de 2004 na biblioteca do Centro George Pompidou (Beaubourg) e no Departamento de Dança da Universidade Paris 8, na França, onde ofereci seminários avançados de teoria do movimento (“Approche des modèles du corps en mouvement”), a convite da coordenadora Isabelle Launay. Estes seminários transformaram-se numa espécie de roteiro para o livro e por isso serei sempre grata à Isabelle.

Como os sonhos antigos são sempre transformados sem que possamos nos dar conta das suas mudanças, eles acabam conduzindo a caminhos inesperados. Foi assim que esta pesquisa perdeu, aos poucos, o caráter de revisão bibliográfica para se

transformar em um convite àqueles que têm vontade de dar os primeiros passos para desestabilizar pressupostos bem estabelecidos pela longa história das teorias do corpo e da cultura. A esta altura, alguns já se mostram bastante incompatíveis com o mundo contemporâneo e embora continuem repetidos à exaustão, não devem ser resguardados como verdades absolutas, sob o risco da estagnação — uma entre tantas outras facetas imperceptíveis da solidão.

Sem o compromisso de elencar todos os autores clássicos (como já o fizeram, com muita competência, Michel Bernard, Donn Welton e Yasuo Yuasa, entre outros), decidi organizar referências para guiar os estudos que considero mais instigantes e que temos reformulado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC de São Paulo, no projeto que compartilho com a professora Helena Katz acerca do “corpomídia”. Esta iniciativa tem se aberto, cada vez mais, a experiências de longa duração como as investigações que realizamos em parceria com a Faculdade de Dança da Universidade Federal da Bahia, coletâneas de artigos, conferências e o trabalho que desenvolvo, paralelamente, com os pesquisadores do Centro de Estudos Orientais e com alunos do curso de Comunicação das Artes do Corpo, que embora investigue outros temas, parte de discussões teóricas semelhantes.

Vivendo sempre em processo, o corpomídia nutre a possibilidade de conectar tempos, linguagens, culturas e ambientes distintos. Para estudá-lo, é inevitável construir pontes entre diferentes campos de conhecimento (as ciências cognitivas, a filosofia, teorias da comunicação e da arte), o que implica em algumas escolhas irreversíveis. Como detectou Muniz Sodré em *Antropológica do espelho* (2002), quando a estratégia de pesquisa é da ordem da radicalidade do *trans* (referindo-se às famosas redes transdisciplinares), acaba virando “indisciplinar”. Um campo que é “propriamente um atrator ou ‘buraco negro’ para onde se projetam as substâncias originais da História” (op.cit:235).

Esta idéia, que também foi apresentada por Helena em Porto Alegre, durante o CONDANÇA 2004, me encanta e por isso inspirou o subtítulo deste livro. Tal estratégia é absolutamente política mas tem sido pouco compreendida por aqueles que preferem salvaguardar guetos teóricos. Para estes pesquisadores, sempre parecerá perturbadora a desestabilização de objetos de

estudo, assim como a falibilidade de suas respectivas teorias no mundo contemporâneo. Mas como não há escapatória, será fundamental e inevitável estudar tudo isso. As pontes construídas em meio à turbulência dos saberes podem e devem representar uma chave que não ameaça mas, ao contrário, é capaz de nos aproximar daquilo que nos vincula a outros sistemas inteligentes da natureza, apostando na negação da hegemonia epistemológica e dos dualismos corpo/mente e natureza/cultura. A partir daí, será finalmente possível reconhecer a diversidade de estados corporais, mas sem jamais purgá-los do fluxo inestancável.

Tudo isso faz sentido à luz de muitas outras interlocuções, diálogos e encontros possíveis com autores de épocas distintas, como será apresentado no decorrer do livro e no artigo sobre o projeto corpomídia que incluo ao final, escrito o ano passado e revisado para esta publicação.

Uma boa estratégia para acompanhar estes textos é devorá-los de uma vez, mesmo sem entender tudo, e depois fragmentá-los conforme o interesse pessoal, uma vez que as suas partes nasceram assim mesmo, aos pedaços, durante os últimos sete anos. Quem preferir, também pode começar de trás para frente, lendo antes o artigo que sintetiza algumas das questões mais importantes para depois buscar os conceitos no corpo do livro.

Capítulo 1

Partituras de Análise

GÉNESE E MIGRAÇÃO DAS PRINCIPAIS TEORIAS DO CORPO

Umedeça silenciosamente a raiz do tempo.

Gôzô Yoshimasu

Tem sido frequente ouvir que o corpo finalmente está sendo lembrado, depois de séculos de esquecimento. Mas ao pesquisar algumas fontes importantes que compõem de modo fragmentado a sua história, não se pode dizer, com tanta convicção, que o corpo tenha sido totalmente esquecido alguma vez, seja do ponto de vista da investigação teórica ou no que se refere às experiências individuais, por mais limitadoras que pareçam. Sempre me pareceu inusitada a observação de um contador, presente em uma das minhas palestras, que comentou o quão difícil era para ele lembrar que tinha um corpo, durante a sua rotina diária, sentado em frente à mesa de trabalho. No entanto, mesmo nestes casos de extremo sedentarismo, qualquer dor de dente ou torcicolo deveria ser um lembrete incontestável da existência corpórea. Curiosamente, não é o que acontece e muitos contadores continuam achando que não têm corpo, um privilégio exclusivo de dançarinos e atletas. Sem divagar demais sobre o tema e apesar das dificuldades de reconhecimento do corpo para tanta gente, não se pode negar que alguma coisa mudou nos últimos anos, levando muitos a repensar não apenas os seus próprios corpos como todo um campo de estudos até então muito pulverizado.

Em termos de pesquisa teórica, por exemplo, nota-se uma diferença gritante no que diz respeito ao entendimento e aos modos de descrição do corpo, sobretudo a partir do começo do século XX. Mas a história do corpo, como todas as outras, não é

sequencial. Corre para frente mas desestabiliza, o tempo inteiro, o passado, modificando-o e lançando projeções futuras. Assim, nunca tantos filósofos foram citados e relidos, como é o caso de Baruch Espinosa (1632-1677). No século em que vários paradigmas cartesianos foram questionados, a volta de Espinosa refere-se, quase sempre, à mudança radical proposta pela sua concepção da natureza da mente (ver Ricouer e Changeux 1998). O seu tratado teológico-político apresentou-se como uma defesa da liberdade de pensamento contra o dogmatismo e a intolerância dos teólogos, provocando grande escândalo em 1670 e resultando na sua exclusão da comunidade judaica.¹

Evidentemente, ler Espinosa à luz de seus mais sofisticados críticos e comentadores significa adentrar fragmentos e aspectos distintos da obra original, mas nas respectivas reinvenções, de algum modo o pensamento do filósofo é colocado em evolução, com todas as vantagens e problemas decorrentes destes deslocamentos.

Mas este é apenas um entre tantos exemplos que cruzam diferentes eixos temporais da história do corpo, rediscutindo formulações anteriores. O que vale a pena lembrar neste momento é que para estudar o tema corpo é importante conhecer algumas teorias que lhe deram atenção especial, mas também aquelas que lhe desprezaram, reconhecendo sempre um continuum entre o corpus teórico e o que se costuma considerar como as tais experiências corpóreas “propriamente ditas”. Isto porque, o modo como um corpo é descrito e analisado não está separado do que ele apresenta como possibilidade de ser quando está em ação no

1. Entre muitos temas importantes, Espinosa discutiu na sua *Ética* (1675), a unidade da substância que se opunha ao dualismo corpo e alma, sendo acusado de ateísmo. Para o filósofo, a idéia de corpo era a idéia de uma coisa singular, existente na ação. O pensamento teria modalidades diferentes como conceber, imaginar, sentir, desejar e amar. Mas a sua primeira natureza seria mesmo a idéia, uma vez que todas as modalidades de pensamento, cognitivas ou afetivas, implicariam em uma idéia e conceber não seria nada além do que ter uma idéia adequada (Jaquet, 2001:163). Para mais detalhes o leitor pode consultar obras citadas na bibliografia. Em português, a *Ética* foi traduzida em 1997, pela editora Nova Cultural e a Companhia das Letras publicou em 1999, *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa*, de Marilena Chauí e em 2004, a tradução de *Em busca de Espinosa, prazer e dor na ciência dos sentimentos de António Damásio*.

mundo. Além disso, toma-se cada vez mais evidente que o próprio exercício de teorizar também é uma experiência corpórea, uma vez que conceituamos com o sistema sensório-motor e não apenas com o cérebro, como explicarei adiante.

Assim, por mais surpreendente que pareça, contadores, filósofos e escritores têm corpo e negar o seu reconhecimento é apenas mais uma das possibilidades de enterrar a discussão no binómio teoria- prática, que nada mais é do que uma extensão do dualismo mente-corpo. Um abismo que pode se tomar fatal, como espero esclarecer no decorrer da discussão.

Antes de começar a explicar a gênese e a migração de algumas das principais teorias do corpo, vou contar um pouco da história dos nomes do corpo que reflete uma das formas de reconhecer as suas possibilidades de descrição. O substantivo corpo vem do latim *corpus* e *corporis*, que são da mesma família de corpulência e incorporar. Dagognet (1992:5-10) explica que *corpus* sempre designou o corpo morto, o cadáver em oposição à alma ou anima. No entanto, no antigo dicionário indo-iraniano teria ainda uma raiz em *krp* que indicaria *forma*, sem qualquer separação como aquela proposta pela nomeação grega que usou *soma* para o corpo morto e *demas* para o corpo vivo. É daí que parece nascer a divisão que atravessou séculos e culturas separando o material e o mental, o corpo morto e o corpo vivo. Neste sentido, a noção de corpo teria a ver também com sólido, tangível, sensível e sobretudo banhado pela luz, portanto visível e com forma. Como o corpo se compõe de muitos elementos acabou designando ainda tudo que está reunido como uma “corporação”. Assim, o corpo poderia ser entendido também como corpo de uma doutrina ou corpo da lógica. Já a carne ou o carnal (em grego *sarx* e em latim *caro*) implicaria em *keiro*, do grego cortar, destacar, “dividir a carne das bestas, os sacrifícios para a refeição comum” (op.cit.). O que se percebe em todas essas nomeações é a necessidade de estabilizar algo em torno de um objeto para que este represente o que resiste ao que poderia ser desfeito — a solidez como espécie de solidariedade entre seus componentes, a coerência, a coesão e a figurabilidade ou a face própria para cada entendimento de corpo.

Além do estudo das nomeações, muitos autores optaram por analisar o corpo a partir de teorias específicas, sobretudo a

Filosofia, a Psicanálise, a Sociologia, a Antropologia e a Etnologia. Alguns destes títulos estão incluídos na bibliografia. Mas como expliquei na introdução, pela própria natureza desta pesquisa, prefiro discutir a tendência que marca as décadas de 80 e 90, através da busca por “pontes transdisciplinares”. São estas as obras responsáveis, direta ou indiretamente, pela gênese de algumas das mais importantes teorias contemporâneas do corpo —justamente aquelas com tendência à “indisciplina radical”.

A partir da pesquisa dos filósofos Paul e Patrícia Churchland (1986,1996) pode-se dizer que o exercício de “redução interteórica”, também chamado de “materialismo eliminativo”, ajuda a perceber questões que antes não pareciam pertinentes ou vagavam total mente desconhecidas e alheias à nossa atenção. A idéia parte do princípio de que quando aplicamos uma teoria que normalmente não é usada para observar determinados fenômenos, iluminamos de modo inusitado a discussão. Isso pode acontecer entre teorias (como propõem os Churchlands) e também entre diferentes fenômenos. É assim que os deslocamentos conceituais parecem se transformar no trunfo das novas descobertas, não no sentido de explicar os fenômenos do mundo, mas no de reformulá-los. Trata-se de uma empreitada difícil e perigosa quando realizada com eficiência questionável, mas que também pode ser absolutamente reveladora.

Para dar alguns exemplos e esclarecer um pouco mais a discussão, um ponto de partida para estudar o exercício de construção de pontes teóricas é a coleção *Fragmentos para a história do corpo humano (Fragments for a history of the human Body)* composta por três volumes e organizada por Michel Feher a partir de 89. A iniciativa foi uma das primeiras no sentido de organizar uma possível história do corpo onde vida e pensamento encontram intersecções apresentadas de forma turbulenta e nada linear, como reconhece o autor. São propostos três eixos de análise. O vertical desenvolve um estudo sobre a relação entre o divino e o corpo em culturas diferentes, chegando até o nível mais baixo de descrição (no sentido de um nível invisível a olho nu) para estudar a relação entre o homem e outras espécies vivas ao abordar a diferença entre o que torna um ser animado ou inanimado, a partir de temas como autómatos, robôs e marionetes. O segundo eixo de investigação discute as relações psicossomáticas explorando.

desta vez, os sentidos do dentro e do fora. O foco está na elaboração das emoções, do erótico e de seus modos de expressão. E o terceiro e último eixo trabalha a clássica distinção entre órgão e função para analisar o uso de partes e substâncias corporais como metáforas ou modelos de funcionamento da sociedade e do universo. Discute-se, neste caso, o aspecto ideológico das coisas, do corpo fragmentado e das situações.

Dez anos depois do lançamento desta coleção, o coreógrafo e pesquisador Amos Hetz escreveu um artigo para o livro do ano da revista alemã *Balletanz International* (body.con.text) propondo um outro mapeamento para estudos do corpo, partindo também de três eixos principais: o formal, o emocional-associativo e o sensorio. Embora estivesse mais interessado na especificidade do corpo artista (o corpo que dança e o corpo do ator), a sua cartografia apresenta certa similaridade com os recortes escolhidos por Feher. O que o autor propõe como análise formal investiga as partes do corpo (membros, tronco etc) ou pedaços do movimento (módulos ou padrões), aproximando-se portanto do eixo funcional proposto por Feher. O emocional-associativo e o sensorio são explicados como as diferentes possibilidades de relação do corpo com as informações que vêm de fora e são intemalizadas, tratando do processamento das emoções como ignições de movimento e especificamente do tato (sensorio) e das diversas funções da pele (de dentro e de fora), mostrando uma sintonia com o segundo eixo de análise organizado por Feher.

Este tipo de recorte epistemológico proposto por Hetz e pela maioria dos autores escolhidos por Feher desloca a discussão tradicional por não apostar na compartimentação do critério de disciplinas isoladas, nem em supostas classificações definitivas do corpo. No caso, a idéia é mapear possíveis anatomias corporais, suas respectivas funções e ações no mundo, entendidas, final mente, de modo inseparável e a partir de seus modos de organização.

Outro exemplo de estudo que parte de proposta semelhante é resultado do simpósio organizado e publicado em 2000 pelo professor Shigehisa Kuriyama no *Nichibunken* (Centro Internacional de Pesquisa para Estudos Japoneses) de Quioto, sob o nome de *A Imaginação do Corpo e a História da Experiência Corporal (The Imagination of the Body and the History of Bodily Experience)*. De alguma forma, ele rediscute alguns dos eixos temáticos anteriores,

mas tratando especificamente da não oposição entre dentro e fora do corpo e concluindo que a história de como se vê (ou representa) um corpo é inseparável da sua própria história no fluxo da vida. A intenção é relacionar idéias e teorias através das quais o corpo vem sendo interpretado e as imagens pictóricas, fotográficas e cinematográficas que o representam. Há, portanto, um eixo específico que recorta a investigação na relação entre interior e exterior, focando no sentido da visão e, portanto, nas representações visuais do corpo. Dois dos professores convidados para o evento em Quioto, já desenvolviam anteriormente estratégias semelhantes de análise.

James Elkins, em *Pictures of the body* (1999), havia evidenciado que os corpos são expressivos de dois modos amplamente opostos: alguns agindo sobre o corpo do observador, engendrando pensamentos sobre sensação, dor e até mesmo a morte; e outros atuando sobre a mente do observador conjugando pensamentos sobre projeção, transformação e metamorfose. O que está em questão são as diferentes representações do corpo, entendido como objeto não sistematizável e as imagens que são geradas a partir de respostas não conhecidas, sobretudo as viscerais, as não verbais e aquelas que buscam possíveis formas de coerência racional no corpo. Ele acaba mostrando que dor e metamorfose têm sido os principais geradores de conceitos no mundo contemporâneo. Já Barbara Stafford havia apresentado em *Body criticism* (1991), entre outras obras importantíssimas (ver bibliografia), um estudo do corpo a partir do Iluminismo, trabalhando também com algumas estratégias específicas para visualizar o conhecimento, a partir das seguintes operações: dissecação, abstração, concepção, marcação, alargamento e sensação. Táticas capazes de dar visualidade a entendimentos e níveis de descrição específicos do corpo.

É importante lembrar que, além da pesquisa de Stafford, uma parte significativa da bibliografia acerca dos estudos do corpo tem se dedicado ao período iluminista. Não é a toa. Neste período há inquietações fundamentais como a necessidade de tornar visível o dentro do corpo e de entender melhor o fluxo de informações entre as partes do corpo e entre o corpo e o mundo. A coletânea *Body in parts, fantasies of corporeality in early modern europe* (1997) organizada por David Hillman e Carla Mazzio do

Departamento de Inglês da Universidade de Harvard, também explorou a relação entre o dentro e o fora do corpo, mas desta vez partindo de metáforas das "partes do corpo" e relacionando-as a algumas experiências artísticas do teatro elisabetano. O objetivo foi estudar a lógica da fragmentação. A partir da descrição específica de partes do corpo (língua, articulações, vísceras etc), criou-se uma espécie de anatomia metafórica que se organizou como anatomia do pensamento da época, conhecida como "século dos anatomistas". Neste caso, a chave não estava apenas nas representações visuais como já havia mostrado Linda Nochlin no pioneiro *The Body in pieces, the fragment as a metaphor of modernity* (1994), mas nas imagens poéticas do texto dramático que também conferiam visibilidade àquilo que não podia ser visto, marcando a diferença entre o corpo em partes e o corpo aos pedaços.

Esta idéia de estabelecer diferentes recortes no corpo, também foi estudada por outros autores. Na França, Guillemette Bolens vai investigar em *La logique du corps articulaire, les articulations du corps humain dans la littérature occidentale* (2000) , uma separação importante entre o *corpo envelope* e o *corpo articular*. O primeiro é aquele que se organiza a partir de uma lógica interior/exterior, do que contém e do que é contido. Os seus pontos nodais são os orifícios do corpo. Já o segundo se organiza a partir do jogo das articulações (pescoço, ombros, punhos, tornozelos e assim por diante). Como fica evidenciado nestas pesquisas, as representações do corpo fragmentado têm implicações sociais, psicológicas e metafísicas que tocam em temas cruciais da humanidade como a perda da inteireza, a desintegração da permanência e a degradação de estruturas, não apenas a partir de experiências estéticas, mas de condições de existência política.

Evidentemente, estas são apenas algumas das inúmeras obras de referência já publicadas e que servem para exemplificar o exercício epistemológico daquilo que autores como Michel Bernard têm discutido nos últimos trinta anos para evitar o entendimento do corpo como um produto pronto. Neste viés que entende o corpo como processo, a nomeação torna-se cada vez mais difícil, uma vez que implicaria inevitavelmente em uma classificação, capaz de fragmentar o movimento. Para Bernard (2001) , ao elaborar novas possibilidades anatômicas indissociáveis das suas ações ou do que seria a noção de "corporeidade", ocorreria

uma espécie de subversão estética da categoria tradicional de corpo. Neste sentido, a corporeidade seria como uma rede de anticorpos para romper com a noção de corpo monolítico. Paradoxalmente, mais uma vez, não se escapa da tentativa de nomeação, embora mude o nível de descrição. A diferença entre discutir “o corpo” ou “as suas corporeidades” é a tentativa evidente de estudar “diferentes estados” de um corpo vivo, em ação no mundo.

Pensando nas pontes entre passado e presente, Bernard reconhece que as reformulações mudam, mas nada disso parece novidade fora da cultura ocidental.² O próprio Shigehisa Kuriyama reforça esta hipótese ao fazer um estudo comparativo entre as concepções do corpo na China e no Ocidente, explicando que a noção de corpo na China nunca foi um substantivo (um corpo com nome) e aparece descrita de uma forma mais próxima de adjetivos ou até mesmo de “qualidades de existência”, caracterizadas pela descrição de posturas, de atitudes, de gestos, como por exemplo: corpo sentado, corpo em pé, corpo andando, corpo risonho, corpo que chora, corpo doente e assim por diante. O corpo, nestas estudos, já era entendido a partir dos seus diferentes estados, sendo sempre ativo e nunca considerado como um instrumento ou objeto.

Para entender esta abordagem com mais clareza, é preciso estudar um pouco mais acerca destas “diferenças” e “semelhanças”. Como explica o filósofo japonês Yasuo Yuasa, no Japão e na China parte-se da suposição de que a relação corpo-mente muda através do treinamento do corpo, o que se processa pela cultura (*shugyô*) e a formação (*keikô*) propriamente dita. É apenas depois de adotar este ponto de partida experiencial que se pode perguntar qual é a relação entre corpo e mente. Ou seja, este debate nunca pode ser restrito a uma especulação exclusivamente teórica. Ele se origina em uma experiência prática, vivida (*taiken*) que implica num

2. Sem cair na tentação de colocar a cultura oriental em um pedestal, como se tudo que se fez até hoje no Ocidente tenha sido uma “reinvenção da roda”, é importante perceber alguns aspectos que, de fato, já haviam sido investigados, sobretudo na China e no Japão (tanto em manuscritos artísticos como naqueles referentes à medicina). Estes sinalizam compatibilidades com estudos contemporâneos do corpo no Ocidente.

continuum mente-corpo em um sujeito e em seus trâmites com o ambiente. A teoria precisa ser necessariamente uma reflexão da experiência vivida, porque ela se organiza durante a ação.

Além disso, o filósofo chama a atenção para a obra de Tetsurô Watsuji (1889-1960), outro importante filósofo japonês que estudará o corpo, esclarecendo que para investigar a idéia de ser humano, precisamos antes de mais nada prestar atenção no “entre” (*aidagara*) no qual as pessoas se localizam. Este “entre” são os vários relacionamentos da nossa vida e é justamente esta rede de relações que parece prover a humanidade com significados sociais. Ou seja, o homem nunca está separado do ambiente onde vive e dificilmente pode ser compreendido sem uma atenção especial às relações que aí se organizam.³ Pode-se observar que não é proposta uma dualidade entre natureza e cultura para o entendimento deste espaço do qual fala Watsuji.

No Ocidente, à primeira vista, parece ter sido o filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e toda a genealogia do pensamento fenomenológico, a partir de Edmund Husserl (1859-1938) que disseminou amplamente a proposta do corpo como estrutura física e vivida ao mesmo tempo. Isto significou um reconhecimento importante do fluxo de informação entre o interior e o exterior, entre informações biológicas e fenomenológicas, compreendendo que não se tratavam de aspectos opostos. Merleau-Ponty, que também foi bastante lido por alguns filósofos japoneses, já havia percebido que para compreender este fluxo era necessário um estudo detalhado da corporeidade do conhecimento, da cognição e da experiência vivida. Assim, a noção de corporeidade possuiria um sentido duplo, designando ao mesmo tempo estrutura vivida e contexto ou lugar de mecanismos cognitivos.

3. Comentadores de Watsuji têm observado que a sua “filosofia da pessoa” capturou bem os padrões característicos de comportamento e pensamento japonês, no sentido de chamar a atenção para esta dependência (*amae*) e a androfobia que parecem sintomas unicamente japoneses. A própria palavra para pessoa, em japonês (*ningen*), é composta por dois caracteres, o primeiro significa “pessoa ou homem” e o segundo “espaço ou entre”. Este “entre” significa, no sentido físico, uma distância espacial separando uma coisa em relação à outra. Existir no espaço é o significado primário da existência humana e o “entre” seria a extensão de um espaço corporificado (*shutaiteki*).

Mas para entender melhor as relações entre corpo e ambiente e as respectivas representações, é preciso ir ainda mais longe nesta retrospectiva, chegando a Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Na sua obra, apresenta-se um entendimento radical do corpo, sintonizado com o do francês Antonin Artaud (1896-1948), ao propor o “avesso da representação”. Esta conexão preciosa que envolve outros artistas e pensadores mas tem na dupla Nietzsche-Artaud um ponto de partida importante, marcou a passagem do século XIX para o XX, sendo explicitada por diferentes autores como Susan Sontag e Jacques Derrida que, de certa forma, reinventaram Nietzsche ao propor diferentes nexos de sentido para a sua obra, como explica Peter Pal Pélbart (2004). Derrida identificou pontos em comum para propor o que seria um novo corpo: anarquista, não orgânico, acefálico e vital. Começava uma mudança radical cujo foco cognitivo estaria sempre na fissura, nas fendas, nos entremeios e não nas partes organizadas de um todo monolítico. Esta possibilidade de pesquisa nascia da experiência corporal e tinha parentesco evidente com uma lista de questões exploradas por pensadores e artistas, geniais e malditos, como Kafka, Van Gogh, Beckett, Sade, Bataille, Lautréaumont etc. Surgem, aos poucos, novas metáforas para descrever o corpo. Uma delas, a do corpo sem órgãos,⁴ proposta pelo próprio Artaud, contrapunha a investigação anterior que tinha em René Descartes (1596-1650), a sua referência fundamental,⁵ mas também se diferenciava da discussão dos fenomenologistas do século XX. Em Nietzsche, assim como em Artaud, é colocada em cheque a

4. Alguns leitores podem ficar incomodados com o uso da palavra metáfora para o corpo sem órgãos proposto por Artaud. Mas ainda neste capítulo explicarei a teoria das metáforas de Lakoff e Johnson que se refere aos processos cognitivos do corpo e não à metáfora como figura de linguagem.
5. As diferenças vão ficar mais claras no decorrer desta pesquisa, mas para introduzir o debate, é preciso entender que para Descartes, o organismo representava justamente uma configuração articulada, a exemplo do mecanismo dos relógios. Tratava-se de uma organização autônoma, a partir da qual o corpo era nomeado como corpo-máquina e corpo mecânico, coerente com a questão fundamental que permeava parte da discussão da época e se referia a “como o corpo funciona”.

soberania do sujeito e de qualquer outro poder centralizador, incluindo deus.

Assim, diferentemente do corpo cartesiano, o corpo sem órgãos em Artaud⁶ referia-se ao abandono dos automatismos e não seria de forma alguma uma noção, um conceito, mas sim uma prática, ou melhor, um conjunto de práticas que constituiriam uma experiência limite. O que me parece precioso na sua obra, é a percepção de que o corpo pode ser vivo mas não necessariamente orgânico e é neste sentido que se distingue da metáfora do corpo-organismo. Em *Héliogabale* (1979:14), lança a idéia de que os princípios não são encontrados, nem inventados. Eles se guardam, se comunicam e há poucas operações tão difíceis no mundo como esta, a de guardar uma noção, distinta por um lado e fundida ao organismo, por outro como um princípio universal. É preciso dizer, completa Artaud (op.cit: 18) que a respiração que estava no caos toma-se enamorada de seus princípios e já existe antes deste movimento, lá onde nasce um desejo consciente. O que no corpo humano representa a realidade deste sopro, desta respiração, não é a respiração pulmonar, mas um tipo de fome vital mutante, opaca, que percorre os nervos e luta com os princípios inteligentes da mente. Trata-se portanto de uma rede móvel e instável de forças e não de formas. Ter um sentido de unidade profunda das coisas, diz Artaud (op.cit:45), é ter o sentido de anarquia. “Quem tem o sentido de unidade, tem também o da multiplicidade das coisas, da posse de aspectos através dos quais é preciso passar para reduzi-los e destruí-los”.⁷

Mas há ainda muitos aspectos importantes que precisam ser melhor investigados porque ajudam a compreender a diferença entre estas metáforas corporais que, com o passar dos anos,

6. Os primórdios da proposta estão em *Héliogabale ou V Anarchiste couronné* (1934) e em *Au pays de Tarahumaras* (1945) e a nomeação “corpo sem órgãos” aparece finalmente em *Pour enfinir avec le Jugement de Dieu* (1948)
7. A metáfora do corpo sem órgãos, assim como a do corpo-máquina, tem sido um tema muito polêmico. O recém-lançado *Organs without Bodies, on Deleuze and consequences*, de Slavoj Žizek, é uma análise lacaniana de Deleuze, mais especificamente do Platô 6 do livro *Milles Plateaux*, proposta como um encontro entre duas teorias que estabelece uma crítica política importante. Este tema será retomado no final do livro, ao falarmos de corpo, dramaturgia e criação.

evoluiram a partir de mútuas contaminações. O médico, neurologista e psiquiatra Kurt Goldstein (1878-1965) explica, por exemplo, que após a formulação de inúmeras críticas, surgiram alguns traços importantes para entender as implicações epistemológicas e filosóficas da noção de organismo, um fenômeno mutante que hoje parece presente sobretudo quando estes pensamentos migram pelo mundo, fora da França e dos eixos temáticos que os originaram. Assim, as investigações sobre o corpo vivo e suas corporeidades representam apenas uma das possibilidades de entendimento do que se convencionou chamar de corpo-organismo - a metáfora-chave para o entendimento de muitos fenômenos do mundo (organismo social, organismo político, cidade-organismo etc).⁸ Há muitas outras hipóteses que foram sendo organizadas, como aquela que optou por explicar o organismo como um princípio de conhecimento. Neste viés, organismo não seria necessariamente uma realidade em si, mas poderia ser compreendido como um fundamento original que permitiria discutir fenômenos empíricos particulares que se manifestam nos comportamentos. Neste caso, ele seria uma espécie de instrumento metodológico e teórico que viabilizaria entender como um fenômeno específico torna-se um fato identificável e significativo. Como princípio de conhecimento, o organismo não seria um conceito no sentido abstrato da palavra, mas teria o caráter de uma imagem, de um protótipo, transformando-se na própria ignição para a reflexão sem ser um conceito já formulado, nem um objeto.

Assim, o conceito de organismo não seria apenas um operador essencial para explicar o vivo, mas também o instrumento de uma verdadeira revolução epistemológica que se relacionaria à finalidade e à metodologia da biologia e do conjunto das ciências

8. Autores como Judith Schlanger (*Les métaphores de V organisme*, 1995), Paul Ricoeur (*La métaphore Vive*, 1975) e Kurt Goldstein (*La structure de V organisme*, 1951) vão organizar as principais implicações filosóficas e epistemológicas deste corpo-organismo no decorrer da história, embora já existisse toda uma descendência filosófica para discutir o conceito, passando por Descartes, Leibniz, Aristóteles, Platão, Kant, Hegel e, mais recentemente, por Gilles Deleuze (1925-1995) e Jean-Luc Nancy. A obra de Ricoeur foi traduzida para o português pela editora Loyola do Rio de Janeiro em 2000.

da vida. Ele não totalizaria os diversos segmentos do saber, mas ajudaria a organizá-los, a distinguí-los, a distribuí-los, direcionando-os para uma ação ou objetivo. Se por um lado teria uma tendência a conservar o estado anterior, por outro, poderia incitar a invenção e a adoção de um novo comportamento.

Para discutir a singularidade do corpo, o filósofo Jean-Luc Nancy também colabora com o debate, explicando em seu livro *Corpus* (1992), que cada corpo é um caso particular, no próprio sentido jurídico do termo. Assim, a cada corpo corresponde uma espécie de jurisdição. Nancy, Derrida e outros filósofos vão chamar a atenção para o que seria o “discurso acerca do corpo”. Como se o corpo tivesse condição de ser interrogado a partir de uma enunciação da experiência sensorial, motriz e imaginária mas, em certas instâncias, se restringisse às amarras do próprio discurso. Um perigo inevitável e que precisava ser reconhecido. Talvez esta seja, até hoje, uma das maiores angústias de muitos pensadores e artistas que buscam acessar fenômenos com a ilusão de não lançar mão de qualquer intermediação signíca (palavras, objetos, imagens, ações etc).

No processo de reformulação de antigas metáforas corporais e de organização de novas questões, um outro autor fundamental e que será lembrado em momentos diferentes deste livro é Michel Foucault (1926-1984). Este pesquisador será responsável por parte fundamental da discussão acerca dos discursos e suas relações contextuais, inclusive com as práticas não-discursivas, investigando o que chamou de biopolítica e de biopoder, como esclarece Pelbart (op.cit:57). O “fazer viver” que caracteriza o biopoder é revestido de duas formas: a disciplina e a biopolítica. A primeira marca o século XVII, justamente a partir da metáfora do corpo-máquina. E analisada por Foucault em *Vigiar e punir (Surveiller et punir, 1975)* onde explica a disciplinarização do corpo em escolas, hospitais, fábricas, casernas etc. Trata-se do corpo adestrado e de uma espécie de anátomo-política. A segunda forma que chamará de biopolítica surge no século XVIII e não trata mais do corpo-máquina, mas do corpo-espécie. O corpo atravessado pela mecânica do vivente é suporte de processos biológicos (os processos da vida). Esta tecnologia de dupla face caracteriza o biopoder tendo de um lado as regulações e a anátomo-política e de outro a biopolítica da população, a espécie, as performances do corpo e

todos os outros processos da vida. De alguma forma, esta relação entre o corpo, as estruturas de poder e o discurso do corpo, vem sendo levantada por muitos estudiosos, inclusive no que se refere à sua fenomenologia e, mais recentemente, à análise rizomática, como propôs Gilles Deleuze. No entanto, muitas vezes, as mediações continuam passando despercebidas e alguns dualismos sobrevivem.⁹

Tendo em vista tudo que apresentei até agora, não é difícil perceber a importância dos teóricos europeus para os atuais estudos do corpo. No entanto, como as informações aparecem quase sempre interrelacionadas e divulgadas por comentaristas que acabam gerando reformulações, é preciso prestar atenção especial às conexões que surgem dos processos de migração destas teorias. A gênese dos pensamentos contemporâneos não está apartada do seu caráter migratório. Ao contrário, é deste processo com aptidão para descentralizar as fontes aparentemente hegemônicas do saber que se alimentam os novos exercícios de reflexão.

Foi pensando nesta movimentação que François Cusset lançou em 2003 uma obra importante (*French theory*) que mapeia mais de setenta anos de complexas relações entre a produção norte-americana e a francesa, de onde parecem emergir alguns dos mais importantes estudos do corpo. Ao que tudo indica, este intercâmbio teve três momentos importantes. O primeiro ocorreu entre as décadas de 40 e 50 quando muitos intelectuais franceses se exilaram nos Estados Unidos. O segundo, mais concentrado no pós-guerra, correspondeu à exportação do surrealismo da escola

9. Os fenomenologistas estudaram, a partir de Edmund Husserl, o corpo como *korper* (corpo orgânico, corpo físico, simples substrato da existência) e *leib* (corpo próprio), esclarecendo que este último não poderia de forma alguma ser reduzido ao corpo-coisa, despersonalizado. A primeira vista, tal proposição parece muito diferente do dualismo cartesiano, mas como explica o filósofo Arthur Danto (*The body/body problem, selected essays, 1999*), na verdade está muito ligada ao que seria um novo dualismo que ele classifica como “problema corpo/corpo”. Isso porque continua existindo um “fantasma na máquina” ou um sujeito que manipula um instrumento, nutrindo a mensagem de que haveria um corpo biológico distinto de um corpo cultural, fenomenológico. Esta discussão será retomada com mais detalhes, ao estudarmos “o corpo sistema” e “o corpo processo” (ver segundo e terceiro capítulo).

francesa, do existencialismo sartriano e da história dos *Annales*, a revista que explorou a chamada história das mentalidades e a “metareflexão vertical” inspirada pela sociologia alemã. E o terceiro foi o simpósio da universidade John Hopkins em outubro de 66. Nesta ocasião, foram expostos os paradigmas norte-americanos que estavam em crise desde o começo dos anos 60 para examinar até que ponto a leitura dos autores franceses poderia representar, de fato, uma alternativa epistemológica.

É importante lembrar também que, desde a década de 50, os norte-americanos estavam passando pela chamada “revolução cibernética” que indagava possíveis simulações da mente humana fora do corpo, questionando como corpo e mente se relacionavam e modificando a noção de “máquina” e de “vivo”.¹⁰ Cusset não aborda nenhum destes temas ou eventos, mas é interessante mencionar que de 46 a 53, dez conferências conhecidas como as *Conferências Macy* reuniram matemáticos, lógicos, antropólogos, economistas, psicólogos, engenheiros e neurofisiologistas para elaborar uma ciência geral do funcionamento da mente. Na época, o nome escolhido para o movimento foi o de “cibernética”, mais tarde substituído por Ciências Cognitivas ou Ciências da Cognição. Nestes e nos outros encontros que se seguiram, o trâmite entre áreas distintas do conhecimento e culturas diferentes também se fez presente, como foi o caso, por exemplo, do *Biological Computer Laboratory* da Universidade de Illinois que contou com dois biólogos importantíssimos: o francês Henri Atlan e o chileno Francisco Varela.

O êxodo europeu para os Estados Unidos era composto por artistas e pesquisadores de diferentes países como Theodor Adorno, Hannah Arendt, Bertold Brecht, André Breton, Emst Cassirer, Marc Chagall, Walter Gropius, Claude Lévi-Strauss, Mies Van der Rohe, Saint-Exupery e Arnold Shonberg. Além disso, desde meados dos anos 30, algumas instituições de educação superior americanas vão estreitar os vínculos, como foi o caso da Universidade Columbia

10. Anteriormente, havia uma oposição entre máquina e sistema organizado. Apenas os seres vivos era organizados e não os pêndulos, relógios, máquinas a vapor, uma vez que, ao contrário dos vivos, eles não contavam com finalidades dirigidas por processos de controle, como explica Henri Atlan (1992:23).

que acolheu o Instituto Sozialforschung (conhecido mais tarde como a famosa escola de Frankfurt), e da Universidade de Chicago que abrigou muitos dos refugiados da Bauhaus, além da Fundação Rockefeller que vai apoiar pensadores vindos do Museu do Homem e do Centro de Documentação Social de Paris. Segundo Cusset, a própria *École Libre des Hautes Études*, foi fundada em Nova York em novembro de 41, sob a iniciativa de Alexandre Koyré e Louis Rapkine.

A questão era como toda essa informação começava a ser organizada nos Estados Unidos. Apenas para citar um exemplo, no que se refere ao surrealismo, alguns autores que fizeram releituras do movimento, amputaram as dimensões cognitivas e políticas do movimento, transformando-o em uma atividade artístico-literária. Um viés até hoje bastante discutido e que, provavelmente, está relacionado aos pontos de partida das discussões. Quem vive um processo encaminha questões que nem sempre parecem pertinentes para aqueles que começam a pesquisa a partir de períodos diferentes ou, como dizia o antigo ditado popular, “pegando o bonde andando”. Evidentemente, o contrário também acontece. Como destaca Hal Foster em *The return of the real* (1996), ao revisitar movimentos do passado, muitas vezes identificam-se conexões latentes não valorizadas em momentos anteriores. Mas em se tratando da conotação política das investigações é importante lembrar que tudo muda com os deslocamentos espaço-temporais. Nos anos 40, por exemplo, é lançada em Nova York a *Partisan Review*, importante publicação que havia rompido com a URSS em 37, e vai reunir a *intelligentsia* da esquerda norte-americana, dando voz aos grandes nomes europeus que lá estavam como Hannah Arendt e Sartre. No entanto, o que poderia ter sido um movimento germinador é logo enfraquecido pelo macartismo.

Assim, de forma fragmentada e descontínua, toda uma rede de informações políticas e filosóficas foi sendo absorvida pelos norte-americanos e reinventada inúmeras vezes pela diáspora de seus escritores e leitores através do mundo.¹¹

11. Cusset chama a atenção para a necessidade de tomarmos cuidado para não concluir apressadamente sobre a fonte de alguns conceitos. Michel Foucault e Gilles Deleuze não haviam sido ainda traduzidos em inglês, mas o tema da pluralização do self(si-mesmo) contra a política de representação e o

No final dos anos 60, havia uma crise deflagrada nos regimes democráticos e capitalistas que envolvia muitos problemas no sentido jurídico, referente aos direitos civis. Era uma verdadeira crise de legitimidade tecnocrática e falta total de autonomia de decisão, norteadas por problemas da administração política que, nos Estados Unidos, deságua no escândalo do Watergate e na saída do presidente Nixon.

Na França, o ano de 1966 será fundamental. É quando surgem textos que integram o chamado “ano luz” do estruturalismo como: *Crítica e verdade (Critique et vérité)* de Roland Barthes, *Escritos (Ecrits)* de Lacan e *As palavras e as coisas (Les mots et les choses)* de Foucault.¹² Na época, Lévi-Strauss e Roman Jakobson vão se encontrar pela primeira vez nos Estados Unidos em uma ocasião em que o estruturalismo não havia ainda surgido no campus universitário, nem nas livrarias.¹³ Finalmente, em outubro, é organizado em Baltimore, um encontro internacional (*The Language of Criticism and the Sciences of Man*) com a participação de Roland Barthes, Derrida, Lacan, René Girard,

controle da psicanálise já estavam na obra de autores como Norman Brown *Love's Body* (1966). As questões da terapia alternativa, da resistência aos asilos e do movimento anti-psiquiátrico de David Cooper e Ronald Laing *Soi et les autres* (1972) também foram sendo publicados, assim como o trabalho de Gregory Bateson e Frieda Fromm-Reichmann, *Vers une écologie de V esprit* (1977) que ampliava a noção de esquizofrenia como modo de vida atravessando “platôs de intensidade sem limites”. Deleuze e Guattari naturalmente se referem à Bateson, assim como Laing e Cooper atribuem à Foucault a recepção anglo-saxônica. A questão que nos interessa é como uns e outros, mesmo movidos por questões similares, organizaram o entendimento do corpo.

12. Para quem se interessa pelo tema, François Dosse fez uma retrospectiva impecável destes movimentos em sua *História do estruturalismo (Histoire du structuralisme* tome 1, 1992). Neste estudo, mostrou como a discussão foi ampliada partindo da linguística para a história e a psicanálise, com empreitadas simultâneas no sentido de descentralizar a questão dos sentidos e dessemantizá-la. Mais tarde, Deleuze explicará melhor o que significa essa mudança em *Lógica dos sentidos (Logique du sens, 1969)*.
13. As primeiras traduções, no final dos anos 60, apresentam textos de Paul Ricouer, Merleau-Ponty e Pierre Teilhard Chardin. Em 66, é publicada a tradução de *La pensée sauvage*, de Lévi-Strauss e sai um número especial da revista *Yale French Studies* dedicado ao estruturalismo, por Jacques Herman, professor de literatura francesa em Yale.

Tzvetan Todorov e Jean-Pierre Vernant, entre outros. Deleuze e Jakobson não puderam ir mas enviaram os textos. Neste encontro, pela primeira vez, Lacan e Derrida se encontraram e conheceram Paul de Man que introduzirá a a noção de desconstrução nos Estados Unidos. A hipótese de Cusset ao relatar toda esta história é a de que neste momento, e em todos os outros encontros que antecederam e se seguiram a este, a teoria francesa foi reinventada.

No Brasil, um pouco mais tarde, também foram formuladas reinvenções ou *transcrições poéticas* (como preferia Haroldo de Campos), em áreas diversas. A discussão dos estudos da linguagem, da semiologia e da semiótica, por exemplo, começa de modo mais incisivo entre os anos 70 e 80, com publicações de autores como Haroldo de Campos, Decio Pignatari, Lucrécia D' Alessio Ferrara, Teixeira Coelho e Lucia Santaella.¹⁴ Além disso, as traduções de alguns dos mais importantes pensadores da época como Foucault, Derrida e Artaud serão realizadas pelo próprio Teixeira Coelho e outros professores e intelectuais importantes como Renato Janini Ribeiro e Miriam Schinaiderman.

Mas neste momento interessa entender como o corpo passou a ser estudado depois de todas essas (in) traduções. Uma das questões que se tornou bastante importante depois de inúmeras interpretações de autores já citados e principalmente de Jacques Derrida foi, por exemplo, a de como encontrar um “traço estável” nos inúmeros processos de migração. Este traço poderia ser um gesto, um modo de organização, um procedimento de relação com o ambiente e assim por diante. A pesquisadora indiana Gayatri Spivak será fundamental para levar adiante esta tarefa. Ela chega de Calcutá nos EUA em 61 e, finalmente, traduz *De la gramatologie* de Derrida para o inglês. Spivak vai direcionar o debate para a questão da colonização e a necessidade de não

14. De alguma forma, sobretudo os poetas concretos (os irmãos Campos e Pignatari), fundadores da revista *Noigrandes*, redimensionavam o encontro com as teorias francesas que havia tido um precedente no Brasil, através dos artistas envolvidos na Semana Moderna de 1922, quando Oswald de Andrade lançou o conhecido manifesto Antropófago. Em que medida o espírito anárquico de artistas franceses como Picasso e Jarry, foi ou não, de fato, corporificado é, ainda hoje, tema de inúmeros debates como explica Nicolau Sevcenko em *Arte Moderna: Os desencontros de dois continentes*.

transformar o discurso crítico em um bloco monolítico. Dirá que todo texto tem pelo menos um duplo que contém em si mesmo a possibilidade de desconstrução, disposta na sobreposição enredada de muitos textos.¹⁵ Esta metáfora era inspirada nas superposições dos desenhos nas paredes das cavernas paleolíticas, nas quais animais e linhas eram pintadas umas sobre as outras. Derrida usará este exemplo para dizer que todo texto (e não só o das cavernas) seria sobreposto, pluridimensional, sem se render à sucessividade. Esta pluridimensionalidade não paralisaria a história dentro da simultaneidade, mas corresponderia a um outro nível de experiência histórica. Derrida falará ainda na unidade entre corpo e linguagem, gesto e fala, ferramenta e pensamento, considerando como tarefa histórica a captura desta unidade, antes que um e outro se tornassem singularmente articulados. Para pensar a história sistemicamente seria preciso portanto ir além da pesquisa realizada por pesquisadores pioneiros como o famoso André Leroi-Gourhan (1964), buscando novos significados através das relações e não das dicotomias.¹⁶

Sementes destas novas pontes teóricas começaram a se espalhar rapidamente. Além de toda a ebulição decorrente do

15. Esta discussão já aparecia de alguma forma na obra de Nietzsche que havia recorrido à origem etimológica da palavra texto, do verbo latino *texere* (tecer, entrançar, entrelaçar, construir entrelaçando ou sobrepondo) para discutir a metáfora. Para mais detalhes ver a bibliografia. Em português, recomendo *Nove variações sobre temas nietzschianos* de Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Relume Dumará, col. conexões, 2002 e *Vida capital* de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Iluminuras, 2003.
16. No Brasil, a pesquisadora Zozilena Fróz investigou em sua tese de doutorado (“Uma inscrição de mundo à flor da pedra, os processos de comunicação dos povos pré-históricos através da pintura do parque nacional da serra da Capivara”, PUC-SP, 2003) este mesmo fenômeno de relações e sobreposições textuais no Piauí, conectando a escritura na pedra com uma concepção semiótica de corpo na chamada pré-história brasileira, onde a singularidade das características do ambiente já se fazia presente na construção de um universo próprio (*Umwelt*). Para não confundir o leitor neste momento, trazendo mais um conceito, peço um pouco de paciência, uma vez que a noção de *Umwelt* será tratada no próximo capítulo, momento em que recomendo lembrar deste exemplo. Por ora, é importante observar que o corpo na pedra nunca é apenas resíduo de traços em uma superfície, mas sim, uma espécie de espaço de estados, onde se cruzam diferentes eixos temporais.

nomadismo teórico entre Estados Unidos e França, a partir de 56, dois encontros em Cambridge e Dartmouth avançaram as principais idéias que se tornariam os fios condutores das ciências cognitivas modernas, desenvolvendo ainda mais, as primeiras discussões das já citadas Conferências Macy. Nestes eventos, cientistas de lugares diversos também se encontraram pela primeira vez. A intuição central era a de que a inteligência poderia ser comparada ao funcionamento de um computador nas suas características essenciais e que a cognição poderia, de fato, se definir através das representações simbólicas. Do ponto de vista cognitivo, o comportamento inteligente pressupunha a capacidade de representar o mundo de certas maneiras. No domínio da cognição, da imagem mental, assim como a partir do fenômeno cognitivo, não se poderia compreender estes processos naquele momento, senão através da manipulação de símbolos e de regras de computação. Evidentemente, estas eram apenas as primeiras hipóteses acerca das operações cognitivas. Após esse período inicial, muita coisa mudou. Mesmo sem a ingenuidade de elaborar uma relação causal entre as discussões processadas no âmbito da filosofia e da cultura com estas das ciências físicas e biológicas, é importante salientar que houve uma contaminação de caráter não determinista, e que seria esclarecida apenas nos anos seguintes pelas obras e, algumas vezes, pelos depoimentos dos próprios envolvidos. O estudo das metáforas do pensamento e dos processos de replicação cultural ajudam a explicar este fenômeno de “contaminação”, como veremos adiante.

Para finalizar esta breve retrospectiva de algumas teorias do corpo, apresento a noção de “embodied”, que vai nortear, a partir do final da década de 80, toda uma linha de discussão chamada pelo editor John Brockman de “terceira cultura”, reunindo autores como Daniel Dennett, Francisco Varela, Niles Eldredge, Steven Pinker, Marvin Minski, Richard Dawkins e muitos outros. Segundo Brockman (1995), a terceira cultura consistiria na novíssima produção de cientistas e outros pensadores interessados no mundo empírico e em tornar visíveis os significados de nossas vidas, redefinindo quem e o que somos.

Para tanto, a noção de “embodied” tornou-se fundamental. Mas não é uma palavra fácil de traduzir em português, sem sugerir uma idéia equivocada a seu respeito. “Encarnado” ou “incorporado”

que seriam possíveis traduções, podem lembrar a ação de “baixar um espírito num corpo”, o que nada tem a ver com “embodied”.

Para explicar do que se trata, prefiro então começar logo por uma das obras de Francisco Varela, *The embodied mind*, escrita em parceria com Evan Thompson e Eleanor Rosch, e bastante citada toda vez que se começa a discussão acerca da história da “embodied action”.¹⁷ Os autores buscavam uma aproximação entre as ciências cognitivas, as tradições budistas, a psicologia meditativa e a filosofia. A idéia era compreender no gesto da experiência humana, as possibilidades qualitativas daquilo que havia sido vivido. À luz de Yasuo Yuasa e da prática meditativa (duas fontes importantes da pesquisa), a teoria emergiria sempre da ação e do gesto. Para tanto, colocava-se em questão o conceito de si-mesmo (self) ou de sujeito como epicentro do conhecimento e da cognição, da experiência e da ação. A ação corporificada (embodied action) passa a ser chamada de “enação” e, de acordo com esta perspectiva, não se poderia mais pressupor um observador desencarnado ou um mundo existente apenas na mente de alguém. A idéia de enação era a convicção a partir da qual a cognição, longe de ser uma representação de um mundo pré-existente, seria o conjunto de um mundo e de uma mente a partir da história de diversas ações que caracterizariam um ser no mundo. A abordagem enativa afirmava, portanto, a interdependência entre práticas biológicas, sociais e culturais e a necessidade de ver nas atividades, os efeitos de uma estrutura, sem perder de vista o imediatismo da experiência. Para Varela, a experiência e a compreensão científica eram como “as duas pernas que precisamos para andar”.

A partir daí, muitos outros cientistas começaram a questionar a relação entre conhecimento e experiência vivida, fugindo cada vez mais da metáfora computacional. Não se pode dizer que Varela

17. Havia precedentes. Em 1965, por exemplo, o neuropsiquiatra Warren McCulloch publicou “Embodiments of Mind”. Na época foi acusado por alguns críticos de estar apenas interessado no mundo de fatos mentais, mas no decorrer da história algumas evidências mostraram que McCulloch estava empenhado em ir além disso, buscando entender como um sistema lógico-matemático era encarnado no organismo biológico. Em todo caso, era um enfoque diferente daquele estudado por Varela.

tenha “influenciado” gerações de cientistas, porque o mecanismo de “causa e efeito” é, quase sempre, fadado ao fracasso nestas tentativas de justificar o rumo de uma história. O que posso observar é que algumas das suas preocupações sobreviveram e a partir da década de 90, uma terceira geração de cientistas cognitivos representados por Stephen Kosslyn, Esther Thelen, Linda Smith, Timothy Van Gelder, entre outros, vão demonstrar através do chamado dinamicismo que as imagens mentais fluem de maneira contínua e que nem sempre as representações corpóreas são simbólicas. O corpo não pode ser entendido como um produto pronto e muda de estado no momento em que ocorre uma ação. Este é um processo complexo que começa antes mesmo de se organizar uma representação passível de reconhecimento.¹⁸

Há, portanto, uma aproximação evidente entre a ciência, a filosofia e a discussão proposta na área artística, anos antes, por Antonin Artaud e tantos outros pensadores. A mudança sucessiva de metáforas do corpo, de algum modo, trazia consigo a desestabilização de alguns conceitos, através das chamadas metáforas do pensamento e cada vez mais a singularidade dos estados corporais começa a ganhar importância.

FIOS QUE ATAM

Une chose nommée est une chose morte, et elle est morte parce qu'elle est séparée.

Antonin Artaud

Como ficou evidente neste breve panorama introdutório de algumas teorias do corpo, há questões que precisam ser trabalhadas com mais cuidado. Uma delas é a relação entre corpo biológico e corpo cultural que é um aspecto fundamental para começarmos a mapear o corpo como um sistema e não mais como um instrumento ou produto.

18. Para dar um exemplo pontual, as pesquisas de Thelen e Smith (1993, 1994) com crianças em fase de crescimento (em torno de nove meses), mostraram que a estimativa prevista por Jean Piaget sobre o desenvolvimento infantil dependia, em grande parte, da singularidade de cada um e não apenas da generalização, correspondente à faixa etária.

Estudos da etologia também têm colaborado com a discussão. Os livros clássicos fazem sempre referência a autores como Konrad Lorenz, Karl von Frisch e Nikolaas Tinbergen que são os fundadores desta ciência que estuda as relações entre natureza e cultura e entre as diferentes espécies (inclusive a humana, mas não exclusivamente). No entanto, pesquisas recentes estabelecem pontes ainda mais complexas. Dominique Lestel, filósofo e etólogo da Ecole Normale Supérieure, afirma que no pensamento ocidental, natureza e cultura constituem classicamente os dois termos de uma oposição fundamental e irreductível. Mas os tempos mudaram. Depois da publicação da obra de Charles Darwin (1809-1882) *On the origin of species by means of natural selection* não é preciso explicar novamente que não foi necessário um milagre para a passagem de espécies animais mais simples para as mais complexas, como o homem. Fala-se, desde então, em um crescimento de complexidade considerável. Não se trata mais de determinar o que é próprio ao homem. Isso porque, para Lestel, não interessa pensar na cultura como uma oposição à natureza, mas sim ter consciência da pluralidade de culturas nas diferentes espécies.

Para quem estuda o corpo e, especificamente, o corpo em movimento, a etologia traz uma grande colaboração. Para analisar o comportamento animal, não se pode contar com o testemunho verbal dos diferentes animais. Esta impossibilidade leva o cientista necessariamente a observar o comportamento a partir das ações corporais, das relações entre corpo e ambiente, dos diferentes níveis de consciência, da intencionalidade expressa através do movimento e da maneira como os universos simbólicos são organizados na ação. Todo esse material é bastante rico para experimentar novas relações com o espaço e quando se trata dos estudos do corpo, torna-se bastante evidente que, dependendo da teoria escolhida, o entendimento será bem diferente e, algumas vezes, o risco é perder de vista o fato de que se trata de um nível de descrição e não de uma verdade absoluta. Neste viés, a etologia oferece muitas possibilidades investigativas.

O biólogo Jakob von Uexkull (1864-1944) em sua *Teoria da significação* (1942) explicou, por exemplo, a noção de *Umwelt* que já citei muito rapidamente. De acordo com Uexkull, *Umwelt* seria o universo, próprio a cada espécie, que permite uma análise

do mundo sensorial. Para o pesquisador, entre o ambiente do carrapato e o humano, não há um salto qualitativo, mas uma progressão de complexidade. Subjetivismo e adaptação são funções que pertencem uma à outra. Uexkiill considera o *Umwelt* como uma propriedade que diz respeito ao modo como uma referida espécie constrói o seu mundo na relação com o ambiente onde vive. Ou seja, as espécies vivas, da bactéria ao homem, não são corpos-máquinas mas sujeitos aptos a construir um mundo singular a partir das complexas relações que estabelecem com o ambiente onde vivem. Quando Zozilena Fróz usou o conceito de *Umwelt* para entender as inscrições pré-históricas do corpo nos paredões da Serra da Capivara, sugeriu uma relação entre a teoria da arte e a biologia que permite compreender a criação de universos simbólicos para representar o corpo, de modo que estes processos são inseparáveis do próprio corpo e de suas ações no mundo. Um ilumina o outro, em processo de co-evolução. Mas é preciso avançar um pouco mais para se reconhecer a importância dessas experiências com mais clareza.

Outra fonte fundamental para entendermos a relação entre natureza e cultura, a organização singular do mundo interior e a relação com o ambiente externo, é a obra do químico Ilya Prigogine (1917-2003). Durante o seu doutorado, apresentado em 1945 com o título de “Étude Thermodynamique des Phénomènes irréversibles”, ele estudou os chamados fenômenos irreversíveis nos seres vivos. Em 1967, desenvolveu o conceito de estrutura dissipativa. Os estudos dos processos dissipativos colocavam em questão os conceitos de estrutura, de função e de história. Até aquele momento, a maioria dos cientistas (tanto nos estudos da teoria da relatividade como da física quântica) explicava o tempo como sendo reversível, passível de retornar ao começo. Mas a partir de Prigogine, a irreversibilidade tornou-se a principal fonte de ordem e de organização. O tempo poderia, finalmente, medir as evoluções internas de um mundo em desequilíbrio. É importante notar que o famoso “segundo princípio da termodinâmica”, que previa o aumento inevitável da entropia, de fato, já havia sido discutido pela primeira vez por Jean Joseph Fourier em 1811, que ganhou o prêmio da Academia pelos estudos da propagação do calor nos sólidos. Esta é considerada a certidão de nascimento da termodinâmica que, em 1865, começa a ter maior impacto a partir

das pesquisas de Clausius que conceituará a entropia esclarecendo que a ciência do calor deixaria entrever as noções de dissipação de energia, de irreversibilidade e a evolução para a desordem. Com Prigogine, a mensagem lançada pelo segundo princípio da termodinâmica é a de que: “nunca podemos prever o futuro de um sistema complexo. O futuro está aberto e esta abertura aplica-se tanto aos pequenos sistemas físicos como ao sistema global, o universo em que nos encontramos” (1988:23).

Transforma-se definitivamente a idéia que tínhamos do todo, focando sobretudo nas relações ao invés de buscar as menores partes da matéria. Pensadores famosos como Jacques Monod, Jean Pierre Changeux e Edgar Morin encontram sintonia com estas investigações, dando início aos estudos do que passou a se chamar ciência da complexidade.

Tais pesquisas têm suscitado mudanças, não apenas de modo de pensar, mas também de vocabulário. Tomou-se cada vez mais difícil, por exemplo, falar em começo, raiz, matriz ou origem. Tendo em vista o estudo de Prigogine, passei a trabalhar com a idéia de “estado anterior”. Isso porque, tudo está o tempo todo se transformando e o começo de um processo é dificilmente identificado de forma unívoca. Parece mais prudente falar em estado anterior. Assim como, ao invés de falar em “coisas que são” e “coisas que mudam”, toma-se mais adequado falar em taxas de instabilidade e de estabilidade, sobretudo para os chamados fenômenos complexos.

Prigogine vai explicar também que a irreversibilidade ou a produção de entropia constituem o vivo e o seu destino não segue em direção ao equilíbrio. A entropia é uma grandeza que, em termodinâmica, permite avaliar a degradação de energia de um sistema. Na teoria da comunicação, é habitualmente explicada como uma taxa que mede a incerteza de uma mensagem a partir daquilo que a precede. Para Prigogine todos os vivos são dissipativos, tudo que dizemos, as informações do ambiente, nosso sistema de conhecimento, nada disso é imutável. Tudo que é vivo deve co-habitar com a desordem e a instabilidade. Não há escolha, Esta é a natureza do vivo. Assim, no que diz respeito ao corpo, para estudar um regime de atividade corporal é preciso estudar a estabilidade e a instabilidade que, em certas circunstâncias, têm uma configuração e em outras já são modificadas. Na obra *A nova*

aliança, metamorfose da ciência que publicou com Isabelle Stenger em 1979, a noção de restrição tem também um sentido diferente de limite. As relações com o exterior “restringem” o sistema no sentido de deixá-lo longe do equilíbrio e as condições-limite não dão o poder de deduzir o que será admitido pela realidade. Tudo vai depender das mediações, sobretudo das mediações entre o corpo e o ambiente que são o momento estrutural da existência humana. Isto significa que existe um potencial de movimento no corpo, assim como na física há o que se chama “momento de pareamento de forças”, “momento cinético” ou “momento magnético”. Trata-se de uma mediação entre corpo e ambiente, entre o interior do corpo vivo e o exterior. Esta idéia está, de certa forma, próxima ao conceito de *Umwelt*, e tem encontrado diferentes interpretações. Segundo o semioticista Thomas Sebeok (1991), pode ser entendida como uma espécie de “universo subjetivo”. Para Uexkiill, os critérios através dos quais construímos o nosso mundo não são os mesmos de outros animais e não podemos usar os critérios de uns para compreender os dos outros porque a lógica de organização é sempre singular. Ou seja, cada qual tem possibilidade de organizar determinados estados e não outros. Vale a pena lembrar o clássico exemplo do carrapato. Uexkiill explica que este animal, privado de olhos, encontra o caminho de onde deve se abrigar com a ajuda de uma sensibilidade geral da pele à luz. Cego e surdo, ele percebe a aproximação das presas apenas pelo olfato. O odor ácido que resvala de todos os mamíferos dá a ele um sinal que o faz seguir em direção à presa. Ele aspira lentamente o sangue quente e, assim que a refeição é concluída, ele morre. Suas ações são portanto muito simples, mas ele está perfeitamente ajustado a seu ambiente. O etólogo Dominique Lestel arrisca uma ponte entre a fenomenologia e a etologia propondo que o fenômeno cultural pode ser caracterizado como um fenômeno de individualização e de comportamento de complexidade progressiva, no qual a cultura humana constitui um caso particular.

Para aquilo que interessa neste livro, é importante observar que o tipo de performance de um corpo depende sempre da estrutura do sistema, na relação com o ambiente (construção do *Umwelt*) e na forma como a memória se manifesta, já que a memória é também uma propriedade sistêmica e é fundamental

para a sobrevivência do vivo. Como tal, no sistema nervoso, trata-se de uma propriedade dinâmica de populações de grupos neuronais. Na época em que se pensava na metáfora dos computadores para entender a memória (nos anos 50 e 60), falava-se em estocagem de informações codificadas. Usava-se também, no senso comum, a metáfora da “memória guardada em gavetas”. Mas tendo em vista tudo que foi explicado até agora sobre o tempo (via Prigogine), sobre a evolução e seus processos seletivos (via Darwin) e sobre as relações entre corpo e ambiente (via Uexkiill e Lestel), muita coisa mudou e para esclarecer um pouco mais essas mudanças, é preciso ampliar a discussão para, em seguida, voltar a especificá-la.

O tempo continua sendo uma chave importantíssima. O diretor do Instituto de Neurociência em La Jolla (Califórnia) Gerald Edelman recebeu o prêmio Nobel de Medicina em 72 por desenvolver uma teoria baseada no que chamou de neurodarwinismo. De acordo com a sua “Teoria da Seleção de Grupo Neuronal” (TNGS), a memória consiste em uma capacidade de categorização pré-estabelecida, mas ao mesmo tempo passível de modificações dinâmicas. A modificação das forças sinápticas dos grupos neuronais em uma cartografia global constitui a base bioquímica da memória. Em um tal sistema, a rememoração não é estereotipada. Sob a influência de contextos que se modificam constantemente, ela muda à medida em que a estrutura e a dinâmica das populações neuronais implicadas nas categorizações originais também se transformam. A rememoração diz respeito à ativação de certas porções de cartografias globais estabelecidas antes, mas não necessariamente a totalidade delas.

Como as categorias perceptivas não são imutáveis e se modificam sob o efeito de comportamentos do animal, a memória, vista por este ângulo, resulta de um processo de recategorização contínua. Por isso não pode ser explicada como um arquivo em computador e nem tampouco como “coisas dentro das gavetas de uma cômoda”. Por sua própria natureza, ela interfere através de procedimentos, em uma atividade motriz, contínua, caracterizada por tentativas repetidas em diversos contextos. Contrariamente à memória eletrônica, a memória cerebral é imprecisa mas possui, em contrapartida, a capacidade de generalização. As propriedades de associação, de imprecisão e de generalização partem todas do

fato de que a categorização perceptiva, que é uma das primeiras bases da memória, é de natureza probabilística. Para Edelman, a memória é uma recategorização e os conceitos são os produtos de um cérebro que classifica as suas próprias atividades. Estas podem mudar a partir de diferentes relações com o ambiente. Existe portanto, um processo contínuo de auto-categorização conceitual que se desenvolve no cérebro. A experiência perceptiva, fenomenal, nasce de correlações estabelecidas através de uma memória conceitual sobre um conjunto de categorizações perceptivas que estão em curso. Isso quer dizer que conceituamos a partir de experiências de percepção. Uma coisa não é separada da outra. Dizendo de outra maneira, a nossa consciência mais primária é um tipo de presente memorado; e o si-mesmo (self) são os sistemas internos, nascidos das interações entre os sistemas límbico e o cortical. Há uma informação importante neste ponto. O que Edelman está salientando é que o que se costuma chamar de “si-mesmo” não diz respeito apenas ao interior de um corpo, mas às conexões do interior com o exterior. Na sua teoria, o sistema límbico é fundamental.¹⁹ De acordo com a TNGS, as forças motrizes do comportamento são os conjuntos particulares de valores selecionados durante o curso da evolução que ajudam o cérebro e o corpo a manter as condições necessárias à sobrevivência.

A partir desses estudos, o que muda afinal em relação às teorias do corpo? Uma primeira evidência é a de que não cabe mais distinguir como instâncias separadas e independentes, um corpo biológico e um corpo cultural. O corpo anatômico e o corpo vivo atuando no mundo, tornaram-se inseparáveis. Pode-se optar, evidentemente, por níveis muito específicos de descrição, como ocorre nos laboratórios de neurofisiologia, por exemplo, ou no palco do teatro, mas ainda assim o reconhecimento dos processos

19. Para aqueles que não se lembram das lições de biologia, o sistema límbico diz respeito ao apetite, ao comportamento sexual e às estratégias de defesa dispostas no decorrer da evolução. Trata-se de um sistema de valores ligados a um grande número de órgãos do corpo, ao sistema endócrino e neurovegetativo. Este conjunto regula os ritmos cardíaco e respiratório, a transpiração, as funções digestivas e outras, assim como os ciclos corporais associados ao sono e à atividade sexual.

co-evolutivos entre corpo e ambiente precisam, necessariamente, ser levados em conta. Mesmo nas análises e experiências mais pontuais.

Falar em co-evolução significa dizer que não é apenas o ambiente que constrói o corpo, nem tampouco o corpo que constrói o ambiente. Ambos são ativos o tempo todo. A informação internalizada no corpo não chega imune. É imediatamente transformada e, como explicou Edelman, mesmo quando o tema é a memória (que sinaliza fluxo de informação com alta taxa de estabilidade), há processos incessantes de recategorização. Não há estoque, apenas percursos transcorridos e conexões já experimentadas. Edelman tem desenvolvido ainda a idéia de “reentrada” que seria um processo através do qual sinais paralelos vão de um lado para o outro no cérebro, passando entre mapas. Estes mapas são feixes de neurônios com alguns pontos relacionados a células receptoras (na pele, na retina e assim por diante). Por isso, a “reentrada” não é uma operação de feedback (uma simples relação de emissão-recepção). Existem muitas trilhas paralelas, trabalhando simultaneamente. O corpo humano é, portanto, reconhecido como sistema complexo e é justamente esta alta taxa de complexidade, e nada além disso, que o distingue das outras espécies.

1.3 A DESCOBERTA DAS PONTES INVISÍVEIS: AS METÁFORAS DO PENSAMENTO

*A realidade social da natureza e a ciência natural humana
ou ciência natural do homem são expressões idênticas.*

Karl Marx

Em 1987, o filósofo Mark Johnson escreveu um livro pioneiro chamado *The body in the mind, the bodily basis of meaning, imagination and reason* onde sustentou a idéia de que a significação compreende os esquemas da experiência corporal e das estruturas pré-concebidas da nossa sensibilidade, nosso modo de percepção, nossa maneira de orientar e de interagir com outros objetos, eventos ou pessoas. Estes esquemas, sempre corporalmente inscritos, não pertencem unicamente àqueles que têm a experiência. Nossa comunidade nos ajuda a determinar a natureza de nossa compreensão sempre coerente com a do mundo ao nosso redor.

O organismo e o ambiente não são realmente determinados de maneira separada. O ambiente não é uma estrutura imposta do exterior aos seres vivos mas, de fato, uma criação co-evolutiva com eles. O ambiente não é um processo autónomo, mas uma reflexão da biologia das espécies. Assim como não há organismo sem ambiente, dificilmente há ambiente sem nenhum organismo. O ponto chave é que os seres vivos e seus ambientes se situam em relação, uns com os outros, através de suas especificações mútuas ou de uma relação de co-determinação. As regularidades ambientais são o resultado de uma história conjunta, de uma harmonia que nasce desta história co-evolutiva. Assim, o organismo é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da evolução.

Este tipo de entendimento da relação entre corpo e ambiente, sintoniza-se bem com o que expliquei anteriormente a partir da chamada “nova aliança”, pesquisada por Prigogine e Stengers. Mais uma vez, reforça-se a idéia de um corpo-sistema. A partir dos anos 80, Johnson começa a desenvolver com George Lakoff uma pesquisa acerca das metáforas que será fundamental para entender melhor a relação entre corpo e mundo.

Na etimologia da palavra metáfora, nascida do grego, o significado primeiro já é o de “transferência ou transporte”. O diferencial da pesquisa de Lakoff e Johnson é que a metáfora tem sido entendida sempre como uma questão que diz respeito à característica da linguagem, uma matéria de palavras ao invés de pensamento e ação. No entanto, afirmam os autores, a metáfora é mais do que isso. Nosso sistema conceitual é metafórico por natureza: um modo de estruturar parcialmente uma experiência em termos de outra. Quando conceituamos, há um transporte de informações e este é sempre, e inevitavelmente, de natureza metafórica.

Nosso conceitos não são apenas matéria do intelecto. Eles também governam nossas funções cotidianas e até os mais mundanos detalhes. Nosso conceitos estruturam o que percebemos, como nos relacionamos com o mundo e com outras pessoas. E partem sempre destas percepções, como já havia sido explicado por Gerald Edelman e outros pesquisadores. Eles ocupam um papel central definindo as realidades cotidianas. O modo como pensamos e agimos, o que experimentamos e o que fazemos em nosso cotidiano, tudo é matéria metafórica. Como a comunicação é

baseada no mesmo sistema conceitual que usamos para pensar e agir, a linguagem é obviamente uma fonte importante de evidência, mas é bom lembrar que não é a única. Os processos de pensamento, antes de serem organizados como linguagem, são largamente metafóricos, ou seja, metáfora neste estudo não é apenas figura de linguagem.

A sistematicidade que nos permite entender um aspecto de um conceito em termos de outro vai necessariamente indicar outros aspectos do mesmo conceito. Por isso, idéias são objetos, expressões linguísticas são como recipientes de conceitos e a comunicação é a ação de enviar, de transportar. Ou seja, a comunicação, pela sua própria natureza de operar como uma espécie de “transportadora”, já cria novas metáforas organizando o trânsito entre ação e palavra, entre dentro e fora do corpo e assim por diante.

Alguns pontos desenvolvidos pelos autores no livro *Philosophy in the flesh* (1999) merecem ser lembrados. O primeiro salienta que os mesmos mecanismos neurais e cognitivos que nos permitem perceber e mover são os que criam nossos sistemas conceituais e modos da razão. O segundo explica que a razão constrói e usa formas de inferência perceptiva e motora que também estão presentes em outras espécies animais. O terceiro destaca que a razão não é apenas consciente mas em grande parte inconsciente. Este seria um inconsciente cognitivo e não necessariamente reprimido, como foi discutido anteriormente por Sigmund Freud (1856-1939). O que o caracteriza é o que está implícito, uma vez que opera abaixo do nível da consciência cognitiva e portanto inacessível, trabalhando muitas vezes suficientemente rápido a ponto de não poder ser reconhecido durante a ação. O termo “cognitivo” é usado por Lakoff e Johnson para todo tipo de operação mental ou estrutura que pode ser estudada em termos precisos. Muitas destas operações são encontradas no inconsciente que corresponde, segundo os autores, a cerca de 95% do nosso pensamento (op.cit: 11-13).

Se esta porcentagem é ou não correta, não posso afirmar. Talvez por ignorância, sempre desconfio deste tipo de cálculo, sem entender ao certo como se chega a um resultado como este. Mas, sem sair da discussão, o que me parece mais interessante é perceber que ao afirmar que um conceito é estruturado por uma metáfora, significa que é “parcialmente estruturado” e que “pode ser

entendido de alguns modos e não de outros e que o sujeito não tem controle absoluto sobre isso”.

Na teoria das metáforas corporificadas (*embodied metaphors*), há diferentes modalidades. As metáforas estruturais são aquelas em que um conceito é metaforicamente estruturado em termos de outros, fazendo, mais uma vez, um transporte de pensamentos. Mas há um outro tipo de metáfora responsável pela organização de todo um sistema de conceitos. Estas são chamadas metáforas orientacionais. Muitas dizem respeito a uma orientação espacial, ou seja, à relação espacial com o ambiente, como “estou me sentindo pra cima hoje”. Muitas delas se conectam também com a experiência cultural. São fundamentais porque os nossos conceitos mais basais são organizados em termos de uma ou mais metáforas de espacialização. Assim, conclui-se que há uma sistematicidade interna para cada metáfora que só serve como veículo para o entendimento de um conceito se for amparada por uma experiência prática.

Para entender melhor este aspecto, as metáforas ontológicas são bons exemplos. Elas servem a vários propósitos: para compreender eventos, ações, atividades e estados. A metáfora ontológica mais óbvia é aquela em que um objeto físico é especificado como sendo uma pessoa. Isso nos permite compreender uma grande variedade de experiências com entidades não-humanas em termos de motivações humanas, características e atividades. Alguns exemplos comuns são: “esse fato argumenta que... essa hipótese prova que,,, a vida me enganou...”

O que se torna evidente ao ler todos esses trabalhos, é que o conceito metafórico é mesmo um modo de estruturar parcialmente uma experiência em termos da outra. Ou seja, para que algo seja entendido como metáfora, precisa ser diferente do outro em tipo de atividade. Nem sempre é fácil identificar. As experiências são fruto de nossos corpos (aparato motor e perceptual, capacidades mentais, maquiagem emocional etc), de nossas relações com nosso ambiente físico (mover, manipular objetos, comer etc), e de nossas interações com outras pessoas dentro da nossa cultura (em termos sociais, políticos, económicos e religiosos).

Uma parte das propriedades é inerente a um objeto. Mas algumas dessas propriedades que caracterizam o conceito de objeto

são interacionais. As propriedades não formam meramente um conjunto, mas uma organização estruturada com dimensões que emergem naturalmente da experiência. Há muitas formas de entender categorias e o modo de categorizar o mundo. As categorias, no entender de Lakoff e Johnson, nunca são fixas ou uniformes. São definidas por protótipos e semelhanças familiares a esses protótipos, ajustáveis a contextos e sugeridas por vários propósitos diferentes. Quando um pressuposto parece verdadeiro depende de quando a categoria é empregada, dos propósitos humanos e de outros aspectos do contexto.

Algumas vezes, uma mudança de metáforas pode ter consequências muito sérias. Um bom exemplo é o do nosso sistema imunológico. Em um artigo importante de Francisco Varela e Mark R. Ansbach, "The Body Thinks: The Immune System and the Process of Somatic Individuation", (1994:273-286), os autores explicam que durante anos a principal metáfora para ilustrar o sistema imunológico humano foi a metáfora militar. Assim como para falar de ciências cognitivas todos pensavam apenas na metáfora do computador e para descrever o corpo renascentista usava-se a metáfora do corpo-máquina, corpo-autômato, no que diz respeito à imunologia, a chave sempre foi a metáfora do exército, as forças de defesa do organismo. No entanto, pouco se discutia acerca, por exemplo, da diferenciação dos linfócitos entre si, tanto através de marcadores moleculares particulares quanto de anticorpos visíveis em suas membranas de superfície. Os anticorpos e outras moléculas produzidas por linfócitos são, segundo os autores, por longe o grupo molecular mais diversificado do corpo (op.cit: 24), qualificados para garantir a constante mudança e a diversidade de outras moléculas no corpo. Portanto, mesmo que o sistema imunológico tenha a função defensiva, não se pode desprezar as capacidades cognitivas que exhibe. Isso porque ele partilha propriedades com o cérebro do tipo que tornam o comportamento cognitivo possível.

Diferentemente do sistema nervoso, o sistema imunológico não tem órgãos sensórios dispostos espacialmente para receber informações de fora do corpo. Anticorpos circulam livremente dentro do organismo e a chance de encontrarem moléculas de tecido orgânico (referentes ao que se entende por self) é tão grande quanto a de se depararem com antígenos (do não self). Por isso

têm uma função de reconhecimento. Ou seja, ao reconhecer o antígeno, o anticorpo o neutraliza quimicamente. Mas Varela e Anspach vão ainda mais longe explicando que a constante troca da rede de componentes através dos novos linfócitos envolve um processo ativo que inclui aprendizagem e memória (op.cit: 282). Tais investigações têm sido desenvolvidas há anos a partir de disfunções imunológicas como o horror antitoxicus, descoberto em 1900 por Paul Ehrlich. Neste caso, o organismo reagia contra seus próprios tecidos orgânicos. Mais recentemente, AIDS e Lupus têm complexificado ainda mais a questão. Evidentemente, não cabe neste livro detalhar estas investigações, mas vale a pena observar a mudança de metáforas, do exército e da militarização, para a da rede inteligente (com habilidade cognitiva). Isto leva a questionar, mais uma vez, os mecanismos de input e output na relação entre o dentro e o fora do corpo, ajudando também a entender como pensamos e aprendemos com o corpo todo e não apenas com o cérebro e o sistema nervoso.

O estudo das metáforas, entendidas como metáforas do pensamento, nos ajuda também a compreender que as mudanças de nomeação do corpo, no decorrer da sua história, apontam para questões que seguem além das classificações gerais, destacando também o modo singular como o entendimento do corpo e das suas relações com o ambiente, os sujeitos, a consciência, a linguagem e o conhecimento, vêm sendo rediscutidos e redimensionados. Assim tem ocorrido também com o próprio sentido da vida, a noção de evolução e de estar no mundo. O reconhecimento de que o sistema sensório-motor e o sistema imunológico têm natureza cognitiva e não apenas o sistema nervoso central, reitera não apenas a evidência de que o corpo pensa, mas a de que o pensamento se organiza como ações possivelmente descentralizadas, nutridas pela “indeterminação da vida em todos os seus sentidos” como insistia Artaud (apud Uno Kuniichi, 2004).

Capítulo 2

Táticas de Sobrevivência

2.1 - AS PRIMEIRAS ESTRATÉGIAS DE CIRCULAÇÃO DA INFORMAÇÃO

Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots.

G. Bataille

Armand Mattelart (1997: 7) explica que o termo comunicação aparece pela primeira vez em 1753 no artigo “Excomunicação” escrito por Denis Diderot, em sua *Encyclopédie*. Desde o começo, a comunicação estava sintonizada com línguas diferentes das ciências, das artes e dos ofícios. Tinha relação com a literatura, a física, a teologia, as ciências das fortificações, procedimentos penais e a administração de vias de comunicação em uma cidade. Esta polissemia de sentidos relacionava-se a fatores diversos como o sentido de comunidade, da partilha, da contiguidade, da continuidade, da corporificação e da exposição. Curiosamente, na obra de Diderot, a comunicação é entendida pelo seu reverso. A idéia de excomunicação vem de uma matriz concebida pela Igreja e se define como a separação da comunicação. Assim, todo homem excluído de uma sociedade ou com um corpo fragmentado, como se as partes ou membros também estivessem privadas da comunicação entre si, poderia ser chamado de excomungado. Conclui-se portanto que a metáfora corporal é aquela que dá a partida para o discurso e, simultaneamente, para a organização *in vivo* da comunicação, havendo uma clara dependência da referência orgânica para se entender o que significa comunicar algo. Em latim, as palavras *communitas*, *communio* e *communis* referem-se a um compartilhamento, uma troca e não apenas um estar junto. Refere-se a uma tarefa comum, um coletivo (Sodré, 2002:224). A comunicação engloba, neste sentido, uma visão bem

mais ampla do que aquela da comunicação de massa. Relaciona-se à circulação, à vinculação e aos processos de cognição, por isso não se restringe às “mídias” (como se tem traduzido em português).²⁰

Para se ter uma idéia, é apenas na terceira década do século XX que surge o termo comunicação e cultura de massa. O século fundador dos sistemas técnicos que serão a base da comunicação e o princípio da livre troca começam no século XVIII com as primeiras formulações estratégicas sobre o ensino do movimento através da razão e da estruturação de um espaço nacional organizado através de um sistema de vias de comunicação.

Trata-se, portanto, de uma segmentação do território em função de suposta comunicação mais efetiva. A partir de 1780, Nova York começa a fazer frente a Londres, até então o centro económico do mundo. A economia muda a sua estrutura de poder e a sua base geográfica, buscando um modelo mais universal e uma cultura cosmopolita. Mattelard observa que são quatro histórias paralelas com caminhos diversos que constroem a arqueologia dos saberes sobre a comunicação.

A primeira trata da já citada domesticação do fluxo e da sociedade em movimento. Busca compreender como as idéias de progresso e de sociedade escoltam o nascimento da comunicação moderna, identificando como este fenômeno tem ligação com os avatares das idéias de liberdade, de emancipação e com aquelas de evolução e de desenvolvimento. A aritmética, a anatomia política, o pensamento iluminista, a fisiocracia, o liberalismo e o evolucionismo estão no âmago destas indagações.

A segunda história aborda o lugar que ocupa a comunicação na concepção e na fabricação de possíveis “ligações universais”. Remonta a fontes das primeiras formulações sobre as redes de

20. Para entender estas formulações estratégicas é preciso observar algumas matrizes de movimento que estabelecem o que se poderia chamar um sistema de vozes da comunicação. A partir de Diderot e de teóricos como Adam Smith, Malthus, Saint-Simon, Comte, Darwin, Spencer, Taylor e outros, Mattelard reconhece algumas táticas que visam a comunicação como a domesticação dos fluxos e da sociedade em movimento, a emergência de redes técnicas e da civilização da máquina, os espaços geopolíticos e os novos meios de mobilidade a partir de diferentes níveis de descrição, ou seja, dentro e fora do corpo, no sentido público e privado e assim por diante.

comunicação como instrumento de um globo solidário e analisa a discrepância constante entre as promessas e os fatos, entre as doutrinas e as políticas. Na tentativa de uma associação universal, as utopias e anti-utopias da cidade representam um momento singular sobre a reflexão acerca do surgimento das redes técnicas e da civilização da máquina.

A terceira história faz uma espécie de genealogia das visões geopolíticas da comunicação. Acompanha a formação de hegemonias e a era dos impérios, a partir do século XIX. Explica também a gênese de um pensamento estratégico acionado através dos novos meios de movimentação e de circulação de informação. Começa então, finalmente, a época da normatização e do “indivíduo calculável”, o surgimento do homem-meio, prolegômeno dos debates sobre o homem delinquente e a sua irupção na cidade das massas e do público, na mesma época da constituição de saberes sobre o corpo e seus movimentos. Nasce a cronofotografia para medir a performance dos atletas e o cinematógrafo. Esta pesquisa encontra as primeiras estratégias da publicidade, da cultura de massa e das normas industriais. Entre a descoberta do microscópio e a invenção das pesquisas de opinião, as observações astronômicas e os observatórios estatísticos, desenvolve-se o que Mattelard chama de pensamento de cálculo.

Tem-se, portanto, um processo que se estende por muitos séculos. O que mostram as quatro histórias organizadas por Mattelard é que a arqueologia dos saberes da comunicação não pode ser restrita aos “objetos da comunicação”, aos chamados “meios de comunicação”, mas nasce fundamentalmente dos processos de mediação (ações pensantes), entre o corpo e o mundo, estabelecendo uma rede complexa de relações.

Durante o século XVII, a Reforma coloca em questão o programa de uma ciência útil, ligada aos fatos de onde emerge a representação de um mundo em movimento, suscetível de ser modificado. O advento da comunicação como projeto é aplicado a partir desta situação, considerada ideal para as sociedades humanas e com forte sentido nacionalista. O cenário investigado por Mattelard é a França do século XVII e XVIII onde o transporte de corpos, de bens e de mensagens e a instauração de um mercado interior unificado está amparado pelo desenvolvimento de canais e estradas. Mas traduzindo critérios de conhecimento e de ação, as

metáforas do organismo, do vivo e da máquina, são mobilizadas pelo pensamento económico e político para representar os novos modos de regulação e de organização da sociedade, migrando da comunidade francesa para outros países. É interessante observar como o tempo inteiro há um cruzamento de questões de ordem prática e simbólica, absolutamente enredadas. O século XVII começa, por exemplo, com duas iniciativas que se tornariam emblemáticas em relação às possibilidades de movimento e circulação. Em primeiro lugar, aparecem os moinhos de vento de Don Quixote de la Mancha e o seu cavalo errante, criados pelo espanhol Miguel de Cervantes e que já representam uma espécie de circulação nómade. Em seguida, podem ser lembradas as fortificações de Vauban (1633-1707) e o recenseamento da população que ele realiza para inventariar as vozes da circulação, que Mattelard considera uma das primeiras tentativas de organização da comunicação.²¹

Criou-se, a partir de então, uma espécie de ciência ligada aos fatos, que teve como figura-chave o chanceler da Inglaterra Francis Bacon (1561-1626). A partir daí, a idéia de circulação será fundamental. A possibilidade de observação microscópica de resíduos do corpo humano e de outros seres vivos vai colaborar para a constituição de uma anatomia humana e comparada, assim como a formulação do que seria uma primeira fisiologia, o que complexifica a idéia de circulação a partir de outro nível de descrição deste fenómeno.²²

21. Isso porque, na época de Vauban não havia um sistema de comunicação fluído e coerente, o que constituía um grande obstáculo para a organização do espaço nacional francês. O levantamento do número de rios estima as possibilidades de navegação e comunicação entre as diferentes regiões, apontando para a fusão de interesses do Estado e da Ciência. Neste sentido, a experiência europeia será um modelo importante para todo o mundo Ocidental, sobretudo no que diz respeito às pesquisas na França e na Inglaterra.
22. Em 1628, William Harvey (1578-1657) descobre que o coração é o responsável pela circulação e fluxo sanguíneo no corpo, revolucionando a antiga teoria de Cláudio Galeno (131-210), que via uma relação direta entre o sangue nas veias e a alimentação. Quarenta anos depois, Marcello Malpighi (1628-1694) descobrirá como o sangue circula em circunstâncias diferentes através de artérias e veias. Eram os primórdios da histologia e pela primeira vez se começa a falar em rede, em corpo reticular e na pele como tessitura e não apenas como envelope.

Ao mesmo tempo em que são processadas todas essas descobertas acerca do corpo, os corpos celestes também começam a ser investigados com ensaios fundamentais como o de Nicolas Copérnico (1473-1543), *De revolutionibus orbium celestium*, que acaba com o dogma escolástico do geocentrismo. A partir de Copérnico passam a ser usados termos como sistema, que adentram o vocabulário filosófico e revolucionam rapidamente o vocabulário político. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tratará da Economia pública ou política, mencionando o chamado “corpo político”.

Outros precursores da economia política e da estatística falarão de anatomia política, um termo nascido da obra de William Petty (1623-1687) acerca da anatomia política na Irlanda. O autor fará um paralelo entre o que chama de corpo natural e o corpo político. A moeda metafórica será “a gordura” do corpo político. Ela lubrificaria os movimentos dos músculos alimentando-os quando faltava o alimento, completando as cavidades e ativando os movimentos do corpo, como o dinheiro ativa a economia do estado. O “estômago do estado” seria a população que vai consumir, podendo ou não digerir os recursos. Em Petty, a partir dos inúmeros exemplos que sugere, pode-se verificar que a metáfora da economia corporal servirá para articular um projeto de construção de uma ciência da medida. Fica cada vez mais clara a necessidade de se conhecer a simetria do corpo político, a sua estrutura e as suas proporções exprimindo em termos de números, pontos e medidas os argumentos dados pelos sentidos.

O que é possível perceber, a partir deste panorama de idéias, é como as metáforas do corpo vão sendo construídas e, ao mesmo tempo, abrem a possibilidade de novos modos de organização do ambiente a seu redor, na medida em que se transformam em metáforas do mundo. É um movimento nos dois sentidos como fica claro, por exemplo, ao lembrarmos do “corpo-máquina” (que toma como referência o mecanismo do relógio, ou seja, de algo de fora do corpo), e do “estômago do estado ou a cidade-organismo” (que leva para fora uma parte ou modo de organização de dentro do corpo). Este fluxo incessante constrói novos vocabulários que são muito mais do que nomes vagando pelo mundo. Este “novo vocabulário” reflete modos de organização dos pensamentos que organizam as ações corpóreas e o mundo.

Mas os exemplos não param por aí. Historiadores da estatística situam entre 1650 e 1660 o nascimento do cálculo de probabilidades assim como os procedimentos que visavam transformar a racionalidade de escolhas em situações de incerteza.²³ As representações ligadas à idéia de organismo político situam-se no espaço intelectual complexo onde se conectam as concepções biológicas e as convicções e sensibilidades políticas relativas à busca de justificativas e formulações. A noção de organismo passa a ser encontrada de forma generalizada no arquétipo da racionalidade, tomando-se uma espécie de racionalidade orgânica.

Ao investigar esta “arqueologia de saberes”, como propõe Mattelard, fica ainda cada vez mais evidente o risco de apontar as supostas fontes de certos conceitos que têm, de fato, atravessado toda a história da humanidade. Dois exemplos clássicos são a metáfora do vivo e a do mecanismo, alimentada pela máquina autômata que encantou Quixote.²⁴ Como vimos ao citar rapidamente a pesquisa de René Descartes, a discussão dos autómatos vinha sendo abordada com frequência já há muitos anos. Leonardo Da Vinci (1452-1519), com seus desenhos anatômicos, já criara um dos primeiros “robôs”, antecedendo em alguns séculos Jacques de Vaucanson (1709-1782) que construiu também inúmeras anatomias vivas tentando reproduzir as principais funções vitais como a respiração, a digestão e a circulação. Percebe-se na prática de Vaucanson e de inúmeros elementos constitutivos de instrumentos de ação, o que emergirá no século XX dos trabalhos de Ludwig von Bertalanffy e outros precursores da chamada Teoria Geral dos Sistemas. O sistema passa

23. Em 1654, Blaise Pascal (1623-1662) inventará a geometria do acaso e três anos mais tarde, o físico e astrónomo Christiaan Huygens (1629-1695) apresentará o cálculo do acaso como fórmula, organizando uma primeira tabela de mortalidade.
24. Uma das primeiras aparições de bonecos e marionetes na literatura surge justamente durante o encontro de Quixote com um teatro de bonecos. Na época em que Cervantes completava a segunda parte da obra, o autor Ben Jonson escreveu a comédia *Bartholomeu Fair* (1614), na qual a apresentação de bonecos terá, mais uma vez, um papel fundamental como explica Harold B. Segel em *Pinocchio 's progeny, puppets marionettes, automatons and robots in Modernist and Avant-Garde drama*. (1995).

a ser compreendido como um conjunto de elementos em interação, orientado em direção à realização de objetivos.

Mais do que metáforas da linguagem, os esquemas e relações que nascem destas pesquisas, tomam-se princípios de dispositivos, servindo como uma introdução à história da ciência do movimento.

A este respeito, Onno G. Meijer (2002) organizou um estudo bastante abrangente e que em muito se aproxima das discussões da comunicação, do modo como Mattelard propôs. Meijer identifica no Phaedrus de Platão (428-348a.C) a primeira grande metáfora das concepções ocidentais de controle e coordenação, quando introduz o conceito de alma e afirma que aquilo que move por si mesmo é imortal, e que a essência da alma seria justamente a geração do movimento. Todo corpo que tem uma fonte externa de movimento não tem alma, mas o corpo que deriva o seu movimento de uma fonte interna é animado, ou seja, vivo. No que se refere ao controle, haveria modos diferentes de um controle atuar “de fora”.²⁵

Entre 129 e 201, mais de quinhentos anos depois dos gregos clássicos, Cláudio Galeno reconheceu que o conhecimento do corpo ganhou uma importante precisão após Platão e Aristóteles, mas ainda havia muito por fazer. Assim, localizou a alma no encéfalo, afirmando que os nervos saíam de lá ou da coluna vertebral para controlar os músculos, que eram os instrumentos do movimento voluntário. O famoso médico chegou a escrever um livro chamado *Sobre o movimento do músculo*. Nesta pesquisa, explicava que cada músculo se contraía com um movimento particular e se alongava com uma atividade antagônica. Ele dizia que o homem é o mais inteligente dos animais, mas não porque tem mãos, como havia previsto Anaxagoras. É o contrário, porque ele é o mais inteligente é que ele tem mãos.

25. Aristóteles escreveu dois trabalhos especificamente sobre movimento: *Movimentos dos animais* e *Locomoção dos animais* que estavam de acordo com o seu entendimento de que a natureza nunca faz nada sem um propósito, por isso para entender o movimento dos animais não se tratava de compará-lo a marionetes, uma vez que neste caso, conforme as cordas eram manipuladas, o movimento do corpo obedecia. Se fossem puxadas do mesmo jeito o movimento seria sempre igual, mas no corpo do animal vivo nada parecia tão bem determinado. A forma era sempre modificada.

O assunto sempre gerou polêmica. De acordo com Galeno, inteligência e controle não deveriam se confundir. Mesmo os movimentos involuntários se deviam à alma. Os sonâmbulos mostravam que dormindo, a alma não descansa e está sempre dizendo aos músculos o que fazer. Todo músculo precisa receber do cérebro ou da espinha, um nervo que é pequeno para os nossos olhos mas pode gerar muita força. Sabe-se disso devido às lesões, afinal, qualquer lesão no nervo é capaz de remover todo “movimento e sentimento do músculo”.²⁶

Com Vesalius, começa a se valorizar a visão. O famoso médico havia estudado medicina em Paris e em Louvain para obter seu doutorado em Veneza em 1537. Ele foi professor de cirurgia e de demonstrações anatômicas pela Itália. E, de fato, o corpo só foi visto “por dentro” pela primeira vez com o seu famoso atlas chamado *De Corporis Humani Fabrica Libri Septem*, recentemente traduzido em português pela editora da UNICAMP. As pessoas achavam que finalmente estavam vendo a “cozinha de Deus”.

Mas se Vesalius explorou bastante o “como funciona” dentro do corpo e as suas partes através das dissecações (especialmente de corpos recém assassinados), ainda não foi ele quem conseguiu apresentar uma teoria própria para “a origem da alma”. Em 1664, Thomas Willis concluiu que as funções psicológicas estavam relacionadas à substância do cérebro ao invés de seus fluídos. Explicando a função dos ligamentos, ele dá o exemplo de quando se move o dedão do pé em direção ao nariz. Para Willis e Vesalius, se não existissem os ligamentos, o dedão poderia facilmente escapar das suas juntas. E assim aconteceria com todos os movimentos, por isso não se tratava apenas de músculos, mas também de outras estratégias de controle.²⁷ A questão-chave seria discernir que movimentos eram voluntários (ou não) e em que circunstâncias.

Descartes também vai colaborar com a discussão fazendo o que Meijir chama de “mecanização do sistema nervoso e do

26. Estudando o corpo descrito por Aristóteles, Platão e Galeno, São Tomás de Aquino dirá que, a despeito das diferentes interpretações, tudo parecia mais simbólico do que visível na obra destes pensadores.
27. Curiosamente, na imagem em que Vesalius ilustra um homem puxando o dedão do pé, há cordas desenhadas, sugerindo que para alguém controlar os movimentos, o mecanismo do corpo humano lembraria, mais uma vez, o das marionetes.

pensamento, em termos de reflexos”. Ele dirá que a mente não é sempre fator determinante para os movimentos. Há movimentos que ocorrem em nós e são completamente independentes da mente, como o bater do coração. Quando uma pessoa está caindo e põe a mão no chão primeiro, também não é a razão que determina essa ação, mas os sentidos que, tocados pelo perigo presente, causam alguma mudança no cérebro, determinando que o espírito animal entre nos nervos de modo a produzir os movimentos como uma máquina.²⁸

Outra colaboração importante do século XVII é a de Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679). Comenta-se que Borelli teve azar de lançar o seu livro *Sobre o movimento dos animais* (1680-1681), logo antes do aparecimento dos *Princípios matemáticos da filosofia natural* (1687) de Isaac Newton, ou seja, quando a mecânica foi capturada por um conjunto de “leis consistentes”. Borelli afirmava que a Anatomia devia ser colocada ao lado da Física, da Matemática e da Astronomia. Para ele, não havia dúvida de que o movimento era causado pela alma, no entanto, começava a elaborar novas perguntas como por exemplo: o que é transmitido para o músculo pelos nervos? Trata-se de uma faculdade imaterial ou gás ou algum líquido ou algum movimento ou um impulso ou outra coisa ainda?

28. Neste sentido, é importante notar que há diferentes focos de pesquisa na complexa obra de Descartes. O mais conhecido e divulgado pelo chamado “pensamento cartesiano” é a famosa dicotomia entre duas substâncias (res cogitans e res extensa), reconhecida como a dualidade alma-corpo, cujo grande problema, como explicou Gilbert Ryle não era anunciar a sua existência mas afirmar que uma estava dentro da outra e que seriam formadas por substâncias diferentes. No entanto, é preciso reconhecer que na sua extensa obra há mais do que apenas esta constatação que foi reconhecida como o seu principal legado. No seu livro *Le trai té de 1^{er} homme* sobre a fisiologia humana, Descartes ensaia uma tentativa de reduzir vários tipos de experiência humana a interações mecânicas do corpo. Conforme o trabalho se desenvolve, ele mostra como uma grande parte das paixões humanas e determinações da vontade não eram nada além do que efeitos de interações mecânicas de fluidos e partes do corpo. De certa forma, segundo Donn Welton (1999:3), a sua obra faz o convite para o passo seguinte, em uma ambivalência que originaria múltiplos discursos críticos (e.g. Damásio, Dennett, Churuchland) e, ao mesmo tempo, apontamentos do que seriam as próprias teorias materialistas do corpo, na medida em que traz a questão fundante de “como o corpo funciona”.

Para tentar responder estas questões, criará uma espécie de biomecânica, sem jamais explicar como o movimento natural e a alma imaterial, poderiam se encontrar, mas detectando aí um problema fundamental.²⁹ Todos sabem que até hoje, muitas destas questões ainda geram debates. O que tem mudado, de forma radical, são os estudos do movimento a partir da relação entre o sistema sensório-motor e o sistema nervoso, passando a iluminar com mais precisão os estudos do pensamento e dos processos de comunicação, como explico a seguir.

O MOVIMENTO CORPORAL COMO FUNDAMENTO DA COMUNICAÇÃO

I want to define this process that eludes all conventions and norms and is practically banned.

Tadeusz Kantor,

Se na ampla pesquisa de Mattelard e de Meijir, o papel do corpo e suas metáforas, já se evidenciavam como pontos de partida para a discussão da comunicação, a chave principal para o entendimento destes processos poderia ser identificada no movimento. Tratava-se o tempo todo do corpo, mas fundamentalmente do corpo em movimento.

A partir do começo do século XX, toda essa discussão ganha novas configurações epistemológicas. Na área artística, dois pesquisadores importantes se dedicaram a ela: Emile Jacques Dalcroze (1865-1950) e François Delsarte (1811-1871).

Dalcroze era um pedagogo suíço e compositor que desenvolveu um método dividido em três partes: euritmia, solfejo e improvisação. Ele explorou expressões de ritmos físicos e mentais a partir de leis fundamentais para a sua execução. A proposta era estabelecer relações entre o dinamismo corporal e o sonoro, em

29. Esta impossibilidade também foi reconhecida por Leibniz que chegou à surpreendente conclusão de que Deus criou o corpo e a alma separadamente, assegurando que sempre correriam paralelamente, em uma espécie de harmonia preestabilizada.

diferentes durações, eliminando movimentos inúteis e experimentando novas ordenações no espaço. A partir de pesquisas de campo, Dalcroze descobriu a arritmia, um fenômeno resultante da falta de coordenação entre a concepção do movimento e a sua realização. Um dos objetivos fundamentais da ginástica rítmica de Dalcroze era diminuir o tempo perdido entre a concepção dos atos e sua realização que levava a regularizar os ritmos naturais do corpo, a partir da sua automatização. O seu método trabalhava com três fatores essenciais: a repetição, o encadeamento lógico de causa e efeito entre a música, a imagem motriz do movimento e a harmonia que desencadeia o gesto expressivo (ação) e o hábito do menor esforço, ordenando o ritmo interior do corpo. Os objetivos eram o desenvolvimento de um sentimento musical em todo o corpo, o despertar dos instintos motores que dariam consciência da noção de ordem e equilíbrio; e o aumento das faculdades imaginativas pelo intercâmbio entre a união íntima do pensamento com o movimento corporal.

Delsarte, por sua vez, era um estudioso francês de canto no Conservatório de Paris e desenvolveu um curso de estética aplicada para experimentar as possibilidades do gesto. Steele Mackaye importou este método para os Estados Unidos. Delsarte vai organizar um sistema de linguagem corporal que apontava para uma nova ciência do movimento. Suas palestras eram ilustradas por cantos e pantomimas. O conhecimento dos princípios que elaborou, permitia aos dançarinos se expressar com cada parte do corpo, os pensamentos e emoções experimentadas mediante a prática consciente e controlada de movimentos de contração e de relaxamento. Segundo ele, eram estados opostos que sugeriam tensão e abandono. Outras leis, por ele estabelecidas, regulavam o movimento com respeito ao tempo e ao espaço, a velocidade e a relação entre certas posições e suas implicações semânticas. Por exemplo, a elevação do corpo expressaria a sensação de realização, de beleza e de verdade. Já o movimento inverso, seria a negação, a falsidade etc. Ele fez uma análise exaustiva dos gestos quanto ao ritmo, às inflexões, a direção, as dinâmicas e a significação. Criou um mapa detalhado do corpo, estudando nove regiões divididas em três núcleos sediados no torso, três zonas localizadas no rosto e três centros do crânio.

No mesmo período em que estes dois pesquisadores desenvolveram os seus estudos, o fisiologista Reil falará sobre “coenestesia” (do grego koiné, comum, e aesthesis, sensação) e de um certo caos que perturbava o corpo, através de um fluxo de sensações. Em 1893, o otorrino E. Bonnier escreveu *A vertigem*, uma obra na qual começou a estudar estados modificados de equilíbrio, dizendo que cada sujeito tinha uma topografia singular de corpo e uma estrutura organizada de representação.

Observando estas pesquisas, pode-se constatar que embora o tema “movimento do corpo” tenha sido abordado em períodos anteriores, é a partir do começo do século XX, mais especificamente de pesquisas como as de Delsarte, Dalcroze, Reil e Bonnier, que se instaura um interesse maior sobre a singularidade do corpo, do gesto e dos estados corporais, tendo em vista aplicações no âmbito de experimentações práticas na medicina e na arte. Isto porque, o foco começa aos poucos a migrar das grandes questões (como funciona o corpo, como nasce o movimento, como a ação se desenvolve) para questões mais específicas (como funciona um corpo, fazendo este movimento em ação em um espaço e tempo determinado).

A partir daí, muitas teorias foram organizadas tendo por objetivo “decifrar” as imagens espaciais do corpo, os esquemas posturais, a imagem de si mesmo, a imagem do corpo e dos outros. Entre vários conceitos, aos poucos sistematizados, é importante lembrar a pioneira Mabel Todd que explica em seu livro *The thinking body: a study of the balancing forces of dynamic man* (1930, 1980) alguns aspectos do funcionamento do corpo humano e seus diferentes sistemas que tornaram possível a compreensão das representações dos mecanismos corporais complexos, responsáveis por uma mudança neuromuscular real. Todd vai explorar também o uso de imagens para modificar o movimento corporal, uma metodologia explicada depois por Lulu Sweigard em *Human movement potential: its ideokinetic facilitation* (1974) como “ideokineses”. Segundo Sweigard, o corpo começa a aprender padrões de movimento desde o tempo de seu nascimento e alguns não são (ou deixam de ser) necessários ou eficientes para realizar determinadas ações. “Ideokineses” seria o meio pelo qual esses padrões podem ser alterados e tornados mais efetivos. Neste método, o estudante deve visualizar um movimento sem realizá-

lo. São imagens que correspondem à estrutura muscular e esquelética do corpo e podem modificar o padrão subcortical muscular do movimento. Este padrão não pode ser mudado através da consciência, como um esforço voluntário. Precisa ser trabalhado a partir do entendimento do movimento e através da imaginação e concentração para visualizar o movimento no corpo. Anos depois, o cientista Daniel Wegner explicará em *The illusion of conscious will* (2002) que o que se costuma chamar de vontade intencional acontece apenas quando um sujeito estabelece uma relação causal entre um pensamento e uma ação. A satisfação da vontade está ligada à eficiência desta conexão.

De fato, a partir da década de 30, floresceram muitas pesquisas que passaram a ser agrupadas, sobretudo nos Estados Unidos e no Canadá, sob a expressão de “educação somática”. Algumas das mais importantes são as técnicas e/ou metodologias de: Matthias Alexander e o uso do self, Elsa Gindler e a técnica de relaxamento, Isa Rolf e os estudos da plasticidade do corpo, Gerda Alexander e a eutonia, Moshe Feldenkrais e os estudos da consciência corporal, Sweigard e a Ideokinesis, Dra. Ehrenfried e a Ginástica Holística, Irmgard Bartenieff, que partiu da pesquisa realizada pelo dançarino e pesquisador Rudolf Laban, mas organizou os seus próprios “Fundamentos do Movimento”, e assim por diante.

Podemos reconhecer um ponto comum entre estas abordagens somáticas e a análise de algumas experiências embrionárias da arte e da ciência contemporânea. Em linhas gerais, os anos 30 podem ser considerados os anos dos pioneiros, entre as décadas de 30 e 70, são estabelecidos os métodos e depois dos 70, são criadas diferentes abordagens terapêuticas, psicológicas, educativas e artísticas.

Outra questão evidente é que ao longo da década de 30, as pesquisas foram desenvolvidas preferencialmente no sentido de analisar “o corpo em si mesmo”. No segundo período, e sobretudo após a segunda Guerra Mundial, há um destaque para o estudo das “relações entre o dentro e o fora do corpo”, investigando, por vezes, temas já estudados anteriormente como a consciência, as mediações com o ambiente, o conceito de carne a partir de Merleau-Ponty, o de *Umwelt* por Uexküll e até mesmo algumas aplicações do operador nomeado como “semiose” pelo filósofo e

semioticista americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), que seria a ação inteligente dos signos e das construções metafóricas do pensamento. Todos estes conceitos serão retomados e explicados ainda no decorrer deste capítulo.

Em termos de percepção, aos poucos torna-se claro que no momento em que a informação vem de fora e as sensações são processadas no organismo, colocam-se em relação. E quando o processo imaginativo se desenvolve. Assim, a história do corpo em movimento é também a história do movimento imaginado que se corporifica em ação. Os diferentes estados corporais modificam o modo como a informação será processada e o estado da mente pode ser entendido como uma classe de estados funcionais ou de imagens sensório-motoras com auto-consciência. Estes estados são gerados o tempo todo mas nem sempre podem ser detectados visivelmente.

Quando pegamos um objeto, por exemplo, há muitas modificações que ocorrem ao mesmo tempo. O filósofo William James (1890) já havia proposto que a organização cerebral opera essencialmente por “reflexologia”. Isso significa que o cérebro é entendido como um sistema complexo de inputs e outputs nascidos do ambiente. Mas segundo James, a produção de movimento deve ser sempre dirigida por uma sensação, e a geração de movimento é a resposta para a chave sensorial.

Esta teoria seria questionada, anos depois, entre 1911 e 1915, quando o pesquisador Graham Brown começou a mostrar a partir de protocolos experimentais que mesmo o movimento organizado pode ser gerado sem ter um input sensorial. Por exemplo, quando alguém está caindo, o input sensorial muda o ritmo do corpo por reflexo, mas não é ele quem gera o movimento para que o próximo passo seja dado. Brown mostra que a locomoção é produzida na cervical, mas há toda uma organização dinâmica de diferentes níveis de conectividade sináptica e não se pode falar em um processo localizado. Do mesmo modo, não se pode afirmar que o cérebro dependa exclusivamente das informações externas para gerar a percepção. Ele depende destas informações externas para criar um contexto de ação. Este só pode ser compreendido no trânsito entre o dentro e o fora do corpo. Não é descrito por uma única instância.

Para estudar algumas destas questões à luz do que se vem propondo atual mente, neste começo de século XXI, vale a pena estudar algumas hipóteses do neurocientista Rodolfo Llinás (2001). Através do seu estudo, alguns conceitos aparentemente muito difíceis, que citei anteriormente, podem ser retomados e esclarecidos.

Para Llinás, o pensamento é um movimento interiorizado. Esta proposta não aparece isolada, tendo muitos pares no decorrer da história. Um dos primeiros talvez tenha sido o próprio Charles Peirce que, muito antes já havia reconhecido o pensamento como uma ação movida por um propósito. Lakoff e Johnson também nos ajudam a compreender esta investigação, uma vez que para os dois pesquisadores, o nascimento do pensamento está sempre no movimento e no acionamento do nosso sistema sensório-motor. Para Lakoff e Johnson é assim que se organizam também as nossas “metáforas do pensamento”, ou seja, o modo como conceituamos o mundo e à nós mesmos.

O estudo do pensamento como movimento começou a ser desenvolvido por Llinás em debates da Universidade St Andrews na Escócia, em 1989. Na ocasião, ele afirmava, já de antemão, que a mente é produto de diversos processos evolutivos que ocorrem no cérebro, mas apenas das criaturas que se movem. Este processo evolutivo já havia atravessado 700 milhões de anos e, para compreendê-lo, seria inevitável cruzar estudos da biologia e da cultura. Isso porque, o processo é muito complexo e cruza diferentes domínios, como vou explicar a seguir. Assim, conforme os protocolos práticos desenvolvidos por Llinás, o movimento é sempre criado a partir de uma oscilação, um evento rítmico (como o do pêndulo e o do metrônomo) que se processa em um neurônio como atividade elétrica, manifestada no momento preciso em que a voltagem atravessa a membrana que envelopa a célula. As ações potenciais são as mensagens que viajam pelos axônios (o prolongamento da célula nervosa) tecendo a relação entre a informação do cérebro e os nervos periféricos do corpo. O processo começa sempre por uma transformação sensório-motora, por isso a mente não emerge de repente e o seu desenvolvimento evolutivo ocorre exclusivamente nas criaturas que se movem. A partir das mudanças no ambiente presente (onde se dá a ação), o movimento configura-se como uma resposta à sobrevivência. O

passo seguinte é o que Llinás chama de predição. O self (si-mesmo) é, neste sentido, compreendido como a centralização da predição. Ele nunca é criado fora da consciência, mas pode ser organizado quando um corpo está em estado de alerta (nível baixo de consciência). É uma espécie de representação interna de uma ação futura. É importante acrescentar ainda que os movimentos são descontínuos por sua própria natureza. Em 1886, E.A. Schafer e, em 1929, C.E. Travis já haviam demonstrado que o movimento voluntário é sempre a continuação de um tremor sutil que forma “a melodia cinética determinada pelo continuum mente e corpo”. É a partir dessas evidências que Llinás desenvolve a sua hipótese, identificando o pensamento como o processo de internalização evolutiva do movimento.

Como já mencionei, outros autores também discutiram a importância primordial do movimento para o processo cognitivo, como a filósofa Maxine Sheets-Johnstone. Ela começou a sua investigação pela fenomenologia, escrevendo na década de 60, *The phenomenology of dance*, mas depois disso, criou aos poucos novas pontes entre os estudos da filosofia, da dança, do movimento humano, da história da medicina e dos estudos da consciência e da propriocepção. Sheets-Johnstone (1990,112-134) explica que para analisar a consciência e o corpo como uma espécie de “plataforma semântica”, é fundamental partir dos estudos do movimento. O corpo vivo se constrói como uma espécie de modelo semântico e este modelo emerge sempre da ação. Ele não a precede. Os conceitos são gerados ou tornados conscientes pelo corpo vivo, no fluxo da vida cotidiana, através de ações como mascar, urinar e respirar, entre outras. Assim, a ação vai criar novos conceitos e os novos conceitos incitam a ação. Existe portanto uma ligação indissolúvel entre o pensamento e a evolução e este nexos ocorre no corpo vivo. De acordo com Sheets-Johnstone, o pensamento é organizado no corpo a partir de conceitos cinésio-táteis e conceitos de limite como os de borda, de morte e de contagem e finitude, que podem ser considerados universais. No entanto, é importante observar a importância do contexto. A morte não é a mesma coisa que uma pessoa morta. A singularidade da situação deslança todo um leque de significações específicas que norteiam os processos de percepção e de cognição.

A sua proposta de que o corpo é um modelo ou uma espécie de “plataforma semântica” pode ser questionada por autores que privilegiam o aspecto de plasticidade do corpo, como expliquei durante o primeiro capítulo (e ficará ainda mais claro no próximo). No entanto, torna-se evidente a partir dos estudos de Llinás, de Lakoff e Johnson, de Sheets-Johnstone, Edelman e Prigogine que a aliança entre natureza e cultura é irreversível para os estudos do corpo. Evidentemente, os focos de atenção variam conforme o interesse da pesquisa, mas é o olhar que atravessa, um campo e o outro, que tem iluminado a nossa história.

Capítulo 3

Fluxo de Imagens

AS DRAMATURGIAS DO CORPO

O corpo estava embrulhado por suave cor de sangue.

Gôzô Yoshimasu

Um aspecto bastante importante para estudar movimento e processos de cognição, é o da criação de imagens. Embora eu não pretenda me deter longamente em termos técnicos de neurofisiologia, peço um pouco de paciência ao leitor, uma vez que algumas explicações são necessárias para cruzarmos diferentes níveis de descrição da construção de imagens e da relação deste fluxo com a organização dos diferentes estados corporais. Quem tiver curiosidade para acompanhar a investigação, entenderá com mais clareza a ponte que vou propor entre estes estudos e o debate sobre as dramaturgias do corpo. A partir de agora, vou trabalhar com parte da bibliografia do neurocientista António Damásio que já conta com três livros traduzidos em português (ver bibliografia), todos com linguagem bastante acessível para não especialistas. Para tratar do tema dramaturgia, me parece particularmente preciosa, a sua abordagem acerca das imagens do corpo, desenvolvida no decorrer de toda a obra, mas sobretudo no segundo livro, *O mistério da consciência* (1999).

As imagens internas do corpo são as imagens diretamente baseadas nas representações neuronais que ocorrem nos córtices sensoriais iniciais e aí são topograficamente organizadas. Elas se formam sob o controle de receptores sensoriais orientados para fora, como a retina, e sob o controle de disposições contidas no interior do cérebro. Damásio considera “representação dispositiva”, uma potencialidade de disparo dormente que ganha vida quando os neurônios se acionam em um determinado padrão, a um

determinado ritmo e num determinado intervalo de tempo, em direção a um alvo particular (que seria outro conjunto de neurônios). As representações dispositivas são, portanto, o nosso “depósito do saber”. Incluem o conhecimento inato e o adquirido pela experiência. O conhecimento inato encontra-se normalmente no hipotálamo, no tronco cerebral e no sistema límbico. Podemos concebê-lo como comandos de regulação biológica necessários para a sobrevivência (controle do metabolismo, impulsos e instintos). Em geral, esses processos não se transformam em imagem.

Já o conhecimento adquirido baseia-se nas representações que contêm registro imagético e que são utilizadas para o movimento, o raciocínio, a criatividade e o planejamento. O aparecimento de uma imagem por evocação resulta da reconstrução de um padrão transitório que se chama, metaforicamente, de um “mapa” nos córtices sensoriais iniciais. O mesmo tipo de ativação cartografada acontece nos córtices motores e desencadeia a base para o movimento. As representações dispositivas com base nas quais o movimento ocorre estão localizadas nos córtices pré-motores, gânglios basais e córtices límbicos. Existem dados que indicam que elas ativam tanto os movimentos do corpo como as imagens internas do movimento do corpo.

Quando Damásio se refere portanto ao termo “imagem” quer dizer um “padrão mental” com uma estrutura construída com sinais provenientes de cada uma das modalidades sensoriais (visual, auditiva, olfativa, gustatória e somato sensitiva ou somato-sensória). Essa modalidade somatossensitiva inclui várias formas de percepção: tato, temperatura, dor, percepção muscular, visceral, vestibular. Imagem não é portanto só visual, mas também sonora e até muscular, como dizia o famoso Albert Einstein, que chamava de “imagem muscular” aos padrões da resolução mental de problemas. Pensamento, segundo Damásio, seria uma palavra aceitável para denotar este fluxo de imagens.

Portanto, antes de falar em construção de movimento que se vê, é importante entender um pouco mais sobre a construção de imagens. Segundo Damásio, as imagens são construídas quando se mobiliza objetos (pessoas, coisas, lugares etc), de fora do cérebro para dentro e também quando reconstruímos objetos a partir da memória e da imaginação, ou seja, de dentro pra fora. Palavras são organizadas no cérebro primeiramente como imagens verbais e,

em seguida, como imagens não verbais, ou seja, conceitos. Qualquer símbolo que se possa conceber é uma imagem e há pouco resíduo mental que não se componha como imagem. Os sentimentos também constituem imagens, são as imagens somatossensórias que sinalizam aspectos dos estados do corpo. É bom notar que muitas imagens nem chegam a ser conscientes. Tudo isso é importante para entender como o que está fora adentra o corpo e como se dá a representação. Isto porque, para Damásio, representação é sinónimo de imagem mental ou padrão neural. A questão é reconhecer que essas imagens, como toda representação, estão longe de parecer uma “cópia do real”.

Assim, no caso específico das imagens internas do corpo, elas são baseadas em mudanças que ocorreram no nosso organismo, incluindo o cérebro quando a estrutura física do objeto interagiu com o nosso corpo. Os mecanismos sinalizadores de toda a nossa estrutura corporal - pele, músculos e retina, por exemplo - ajudam a construir padrões neurais que mapeiam a interação do organismo com o objeto. Os padrões neurais são construídos segundo as convenções próprias do cérebro e não obtidos transitoriamente nas diversas regiões sensoriais e motoras do cérebro que são apropriadas durante o processamento de sinais provenientes de regiões corporais específicas (pele, músculos e retina). O objeto externo é real, as interações são reais e as imagens são tão reais quanto poderiam ser. Como um padrão neural se torna uma imagem, a neurologia ainda não explicou em termos de procedimentos, mas por ora interessa entender um pouco melhor como estímulos do meio ambiente se estabilizam no corpo transformando-se em categorias funcionais, ações e processos de comunicação.

Mas como tudo isso se relaciona ao tema da dramaturgia de um corpo? Se a dramaturgia é uma espécie de nexo de sentido que ata ou dá coerência ao fluxo incessante de informações entre o corpo e o ambiente; o modo como ela se organiza em tempo e espaço é também o modo como as imagens do corpo se constroem no trânsito entre o dentro (imagens que não se vê, imagens-pensamentos) e o fora (imagens implementadas em ações) do corpo organizando-se como processos latentes de comunicação. Neste caso, não estou me referindo especificamente à dramaturgia teatral, à dramaturgia da dança ou da performance. Tudo que discuti até

agora pode ser utilizado para estudar o corpo artista, como apresento no final do livro, mas neste momento, trata-se do corpo no mundo, no dia-a-dia, em seus processos comunicacionais.

Neste sentido, o etólogo Marc Hauser (1996, 2001) também pode ajudar. Ele elaborou dois livros polpidos sobre design psicológico e a evolução da comunicação, além de inúmeros artigos, que vem publicando desde a década de 80. Nestes textos, traz ao debate uma questão fundamental que é a da categorização. Ao contrário do que se imagina, a discussão de como se categorizam as informações, não é apenas da alçada de filósofos. Ela diz respeito a todos nós e cada vez mais tem sido estudada em âmbitos diversos. Em sua última visita ao Brasil, o coreógrafo William Forsythe disse em palestra no Instituto Goethe de São Paulo que trabalhou durante anos em sua companhia de dança com uma filósofa da Universidade de Frankfurt para que seus dançarinos compreendessem o que significa categorizar, pois sem isso, seria impossível dançar. A partir da obra de Hauser, há evidências de que não apenas dançarinos e filósofos, mas seres vivos em geral categorizam para sobreviver. Ele explica que animais de espécies diversas (aves, por exemplo), são capazes de categorizar. E vai mais longe, afirmando que todas as criaturas vivas, das células às populações humanas, têm designs diferentes adaptados a classificar estímulos do ambiente em categorias significativas e funcionais. O que muda são as estratégias para lidar com isso. Sabe-se, por exemplo, que há espécies que têm disposições para responder de modos particulares a objetos e eventos do ambiente. Com a experiência, no entanto, a especificidade dessas respostas muda e a observação dos padrões desenvolvidos colaboram para que possamos entender melhor como se dá o processo de categorização. Isto se relaciona com a geração de regras e a capacidade de desenvolvimento de linguagem (não apenas verbal). Generalizar regras é, portanto, uma ação que ocorre praticamente em todos os seres vivos. Tudo vai depender da espécie. Por exemplo, há espécies que têm as suas categorias fixadas desde o nascimento e sofrerão pequenas modificações com a experiência. Para outras, o processo de categorização emerge da experiência, modificando sempre as representações. Um caso típico é o do reconhecimento de coisas mortas. Como alguém reconhece que algo está morto e algo está vivo? Isso é uma questão

fundamental para o processo de comunicação, como observaram muitos filósofos e cientistas, uma vez que envolve a possibilidade ou não de uma interlocução.

Ed Wilson em uma experiência realizada em 1971, demonstrou que quando uma anta morre, emite um ácido específico. Se este ácido for colocado em uma anta viva, os membros da comunidade vão devorar, de qualquer modo o indivíduo. Portanto, para antas, a categorização da informação é basicamente simples: se o ácido é identificado, o indivíduo pode ser considerado morto, o que parece um bom exemplo de como, às vezes, a experiência parece inefetiva para a formatação da categoria. Quanto aos humanos, ele dá um outro exemplo, de alguém que teria um amigo, com quem se encontra casualmente na rua, conversa e cinco minutos depois da despedida, quando olha para trás, o mesmo amigo está caído no chão, aparentemente morto. O médico chega ao local e constata que de fato ele está morto. Logo em seguida, quando, desolado, o companheiro se afasta do local e alguém bate nas suas costas perguntando porque ele está tão triste. Qual não é a sua surpresa ao verificar que é o próprio amigo, supostamente morto. Se o mesmo fenômeno se repetisse cinco minutos depois, ou uma semana depois, ou mesmo alguns anos depois, muito provavelmente o companheiro do “morto” diagnosticaria que há algo de muito errado com seu amigo, mas ao contrário da comunidade de antas, dificilmente consideraria o amigo “morto”, de fato. A experiência anterior e a reorganização da representação modificariam a possibilidade de compreensão da mesma situação.

Os debates mais importantes sobre os primeiros estudos de categorização na biologia aconteceram nos anos 70, com estudos do que era ou não percebido categoricamente. A partir daí, começaram a ser investigados os cruzamentos de categorias, como por exemplo de estímulos vocais e auditivos. Como um poderia desestabilizar o outro ou criar continuidades?

Toda esta discussão sobre categorizações e a construção de imagens internas está diretamente relacionada a como organizamos a informação que corre no trânsito entre o dentro e o fora do corpo. É fundamental para entender que “informação”, como já havia observado Peirce (em termos semióticos) e o cientista William Clancey (na abordagem das ciências cognitivas) não é o

que está lá no mundo ou aqui, dentro do sujeito. A informação se constrói, inevitavelmente, no “entre”, na “mediação”, na ação inteligente dos signos. O próprio pensamento, diz Llinás, é movimento. Um fluxo de imagens, completa Damásio. Por isso, esta discussão não se encerra aqui e voltará no final do livro, quando explicarei com mais calma a proposta de William Clancey.

Mas neste momento, o foco é a dramaturgia do corpo e as outras possibilidades de se analisar as imagens corporais. Podemos observar, por exemplo, como elas são construídas e como podem, algumas vezes, retornar e se reproduzir através de outros corpos, mesmo de maneira bastante diferente. Ou analisar como uma proposição do passado pode ser revisitada e finalmente mudar a natureza do corpo e não somente os “vocabulários” de uma técnica específica. Muitos críticos de arte falam sobre os chamados isomorfismos, ou seja, a idéia de uma sintaxe generalizada que se propaga de uma prática a outra como se houvessem estruturas de envelopamento, nas quais um gesto traça o seu próprio caminho. Agora vou propor uma ponte entre o que foi dito até aqui e algumas teorias da cultura e da arte que também têm discutido as dramaturgias do corpo.

A crítica de dança Laurence Louppe começa a discussão apresentando a pesquisa de Julia Kristeva e o conceito de “chora”, que seria uma espécie de mobilidade original e pulsional capaz de transportar energia, organizando um espaço onde o sujeito “não é uma unidade clivada em partes”. De acordo com Kristeva, a revolução da linguagem poética desde o final do século XIX, tem reativado essas zonas pulsionais de modo a recrear campos de força em artes como ocorre, por exemplo, na literatura (em Lautréaumont e Mallarmé). Kristeva diferenciará um geno-texto (o gene de um texto) e um feno-texto (o corpo de um texto).

Trata-se de uma idéia já investigada por autores que estudaram a teoria da cultura e a sociobiologia. Em 1975, o antropólogo F. T. Cloak propôs em “Human Ecology, is a cultural ethology possible?” que existiriam instruções mentais (i-culture) e comportamentos, ou seja, instruções já implementadas em ações (m-culture). Um estudo que, de alguma forma, aguçava o interesse para explicar possíveis genealogias de pensamentos e da cultura.

No final dos anos 70, o biólogo e geneticista Richard Dawkins, leitor de Cloak, escreveu o polêmico livro *Gene egoísta*.

Dawkins batizou de “meme” a menor unidade de replicação da cultura. Ao que tudo indica, o meme seria uma evolução do i-culture e uma possível complexificação radical do geno-texto de Kristeva. Segundo Dawkins, ele só pode ser observado quando implementado, através de suas manifestações. Assim, se o meme é uma cartografia neuronal equivalente, por exemplo, às instruções para uma criação musical, ele só pode ser de fato observado quando transformado em música. Mais uma vez, toma-se evidente que os processos se organizam no campo do não visível, do dentro do ser vivo, embora não comecem aí, uma vez que se trata de um fluxo incessante entre o dentro e o fora do organismo das criaturas vivas (e que se movem).

O professor de antropologia biológica Terrence Deacon polemiza a investigação sobre o meme, sugerindo que, de fato, ele poderia ser entendido simplesmente como um signo, como já vem sendo proposto por diversos semioticistas há mais de um século. Entre geno-texto e feno-texto, i-culture e m-culture, genes e memes ou signos, mais uma vez, a chave da questão está na representação e em como uma instrução se organiza em um corpo. Isso se dá, de acordo com Dawkins, por replicação, quando um meme salta de um cérebro a outro. Trata-se de imitação, mas como é bem explicado em todos os livros que escreveu após o *Gene egoísta*, isto não se confunde com uma “reprodução literal”. Toda vez que um meme replica, ele se transforma. Ao adentrar um novo sistema, ele se modifica, o sistema se modifica e não há preservação. Assim, a representação de um gesto através de diferentes mídias (corpo diferentes, por exemplo), muda todo o tempo. Louppe afirma que desde o começo do século, a contestação da mímesis (aparentemente, o modo de representação mais clássico desde Aristóteles) foi muito importante tanto para a dança moderna como para as artes plásticas e o teatro. Afinal, todo o começo do século XX pensou a arte como um dispositivo revelador do invisível, tradutor de uma realidade que escapava provisoriamente à percepção. As razões desta “invisibilidade” são de ordens diversas. Para os expressionistas era a necessidade interior no campo subjetivo. A criação deveria surgir deste labirinto de memória e inconsciente ou uma espécie de imaginário praticamente enclausurado. Mesmo quando os procedimentos se diversificaram, a linha frágil que separava o visível do invisível tomar-se-ia o eixo

principal para quase todas as artes. O artista Malevitich dizia que a imagem não é nada além de um modo provisório de tocar levemente o que se chama de realidade. Mas o mundo não é composto apenas por objetos visíveis. Quando eliminamos os objetos de cena, o que se vê é justamente o processo.

No que se refere aos estudos do corpo que dança, o já citado Jacques Dalcroze foi um pesquisador importante no sentido de renunciar às formas exclusivamente visíveis ou à imitação dos objetos do mundo. Ao invés disso, ele estava interessado nos campos de força, em como organizar o corpo através de ligações orgânicas como nervos, tensões, relações de peso e assim por diante. Outro conceito interessante, lembra Louppe, foi aquele desenvolvido pelo artista Joseph Beuys, que será desenvolvido cinquenta anos depois de Dalcroze, como uma plasticidade, ou a exteriorização do invisível. Para Beuys, as suas performances seriam traduções de estados de energia interiores que poderiam narrar uma espécie de autobiografia informável.

Assim, o território entre o visível e o invisível parece estar sempre presente nos processos de investigação do corpo. Não há mais figura chave ou imagem motriz singular, mas sobretudo fragmentos que fazem mediações. Neste viés, a fase intermediária parece sempre ser a mais importante, o trajeto como experiência ontológica. A noção de “vocabulário” ou padrão de movimento não é mais o começo de todo processo de criação. Muitas vezes, o vocabulário emerge (ou não) durante o processo de criação, mesmo sem estar já formulado no começo da pesquisa.

Além de colocar em questão a noção de léxico de movimento, muitas vezes os limites entre dentro e fora são redimensionados. Esta pesquisa ocorre paralelamente e em períodos diferentes, a partir de experiências artísticas, filosóficas e científicas.

Em termos filosóficos, Santo Agostinho, por exemplo, já havia observado em suas Confissões XII que quando se chega a pensar rapidamente em uma coisa que é privada de toda forma (algo que só se pode conceber entre a forma e o vazio) então a atenção se volta para o corpo, ele mesmo, e é possível observar mais profundamente a sua mutabilidade (apud Didi-Huberman, 1995:5).

Anos depois, a noção de informe será discutida por George Bataille nos Documentos de 1929 (n.7) O corpo humano, para

Bataille não seria apenas uma medida harmônica entre dois infinitos mas um organismo voltado à desfiguração, à acefalidade, ao suplício e à animalidade. O olho não é mais entendido como a janela da alma, como dizia Descartes, mas é uma guloseima canibal que, segundo Bataille em *História do olho* (1964, 2003-28), pode ser reconhecida no rosto de um matador ensanguentado ou no olho que se revira durante o sexo de uma heroína de romance pornográfico.

Alguns aspectos do informe, esta espécie de corpo diluído em seus próprios contornos, têm sido relacionados à noção de abjeto e discutidas na França por Julia Kristeva e George Didi-Huberman e nos Estados Unidos por Denis Hollier, Rosalind Krauss e Hal Foster, entre outros. De acordo com o crítico de arte James Elkins, o livro *Formless, a user's guide*, organizado por Krauss e Jean-Yves Bois em 1997, tomou-se uma bíblia sagrada para os artistas contemporâneos da América.

Mas o que interessa agora é criar a ponte entre esta discussão e o modo como as imagens internas do corpo parecem ser construídas para pensar nas dramaturgias do corpo. De acordo com Damásio, as imagens internas são as responsáveis pelas mudanças de estado corporal. Quando o córtex é ativado, o sujeito começa a criar imagens, embora a cartografia de sinais corporais seja, muitas vezes, invisível. Portanto, mesmo sem ser identificadas externamente, tais imagens descrevem o mundo exterior e o mundo interior do organismo (os estados viscerais, as estruturas musculares, esqueléticas e as condições de nascimento do movimento corporal como oscilação neuronal). O pensamento, nada mais é do que este fluxo de imagens.

Quando entramos em contato com objetos (pessoas, lugares, ações como um ranger de dentes etc), através de um movimento que vai do exterior para o interior ou vice-versa (quando, por exemplo, reconstituímos objetos através da memória), estamos sempre construindo imagens. A operação é incessante durante os períodos de vigília e também, em boa parte do sono, quando sonhamos. Estas imagens são a moeda de troca da mente. Todos os símbolos em que podemos pensar são necessariamente imagens mentais. Mesmo os sentimentos que constituem o pano de fundo de toda vida mental, são também imagens somatossensoriais que dizem respeito a diversos aspectos dos estados corporais. São os

sentimentos obsessivamente repetidos que desenvolvem o sentimento de si-mesmo, durante o ato de conhecer. Não se sabe exatamente como a anatomia serve de base para a formação das imagens integradas e unificadas, ou seja, como se dá a experiência mental. Muitos cientistas têm chamado isso de “binding problem” ou o problema da amarração, da conexão. Os semioticistas falam em mediações sógnicas. Alguns artistas falam em zonas intersticiais de criação. É provável que a ligação em questão necessite da conjunção de ativações neuronais que ocorrem no tempo e no espaço, em diferentes áreas do cérebro e não localizadamente. Cada pesquisador parece chegar a nomeações diferentes para se aproximar da questão e categorizá-la. Gerald Edelman fala no mecanismo de recategorizações e reentradas. Rodolfo Llinás menciona “uma vaga ligação”, que seria uma ligação transcortical que emerge sempre do movimento. De acordo com Llinás e Damásio, a capacidade de gerar essas imagens é essencial para ajudar os organismos a responder às necessidades do momento e também para prever o futuro.

Neste sentido, o conceito de si-mesmo, para Damásio, seria a coleção de imagens que representam os aspectos mais constantes do organismo e suas interações com o ambiente e os outros seres vivos. Estes aspectos seriam o resultado de interações entre a estrutura biológica do corpo, as operações cognitivas e os repertórios possíveis de ação corporal e o próprio corpo (inteiro ou em partes). Damásio propõe considerar como o âmage da noção de “si-mesmo” a estrutura do corpo (vísceras, estrutura muscular, óssea e outras) e a identidade singular da ação. Isto compreende as atividades cotidianas, as relações com os outros e as escolhas pessoais durante a vida. Ao que tudo indica, o singularidade de um corpo está ligada à identidade das suas ações em um ambiente e o fluxo incessante de imagens que não apenas o identificam em relação aos demais seres vivos, mas o tornam apto a sobreviver. Isso tudo estaria relacionado também à dramaturgia de um corpo, uma vez que tudo se resolve no momento em que acontece. Um presente que carrega a história e aponta para o futuro, mas que se organiza a cada instante, criando novos nexos de sentido.

Para se ter uma idéia da complexidade envolvida em uma única ação, quando se vê um objeto, por exemplo, muitas imagens mentais são organizadas de modo simultâneo:

- 1- A imagem do objeto representado.
- 2- A imagem da resposta orgânica em relação ao objeto representado ou a dinâmica instável correspondente às numerosas modificações das configurações corporais.
- 3- A imagem da descrição do organismo, ele mesmo, durante o processo de mudança.

Assim, a fonte da subjetividade está sempre ligada à imagem de um organismo durante o ato de perceber e de responder a uma entidade externa. Portanto, a subjetividade pode emergir de qualquer cérebro capaz de construir uma representação simples de si-mesmo e, obviamente, com a capacidade de criar imagens e se transformar.

Não se pode confundir isso com outras capacidades cognitivas como por exemplo a possibilidade de organizar narrativas verbais. Ao contrário do que se pressupunha antigamente, a linguagem verbal não é a fonte do conceito de si-mesmo, ela vem depois. A consciência primária e o si-mesmo estão amparados sobre o sistema homeostático que compreende a regulação de processos fisiológicos de um organismo.

E apenas em uma segunda etapa que entra a linguagem e a sua organização que refina ainda mais os processos de representação, mas não é o começo. A linguagem não seria então “a fonte do que caracteriza um sujeito”, embora contribua de forma importante com aspectos do pensamento e da razão.

Para pensar na dramaturgia de um corpo, há de se perceber um corpo a partir de suas mudanças de estado, nas contaminações incessantes entre o dentro e o fora (o corpo e o mundo), o real e o imaginado, o que se dá naquele momento e em estados anteriores (sempre imediatamente transformados), assim como durante as predições, o fluxo inestancável de imagens, oscilações e recategorizações.

A dramaturgia do corpo não é um pacote que nasce pronto, um texto narrado por um léxico de palavras, mas como a sua etimologia propõe, emerge da ação. Um estado de vertigem que paradoxalmente se dá a ver, por vezes, como algo estável e, à primeira vista, inteiro. No entanto, a sua própria natureza é a de viver à beira da dissolução, como anunciaram Santo Agostinho e Bataille. E mesmo assim, diante de tal precariedade, nada do que

é feito parece estar fora do projeto evolutivo. A permanência está na aptidão do vivo para se organizar sempre em relação a algo ou alguém, na tentativa de manter vínculos de naturezas diversas (sonhos, afetos, ideais e assim por diante) e sobreviver.

ANOREXIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: CENSURA, VIOLÊNCIA E A DESCONSTRUÇÃO DA LINGUAGEM

Libre, c'est-à-dire, exilé parmi les vivants.

Jean Genet

Discuti até agora diversos aspectos que dizem respeito a como se processa a comunicação do e no corpo. Como vimos, muitas questões estão envolvidas: a criação de imagens, o processamento de movimentos, a organização de mediações entre o corpo, o ambiente e outros corpos, os diferentes eixos temporais que olham para o passado, o presente e têm a possibilidade de prever o futuro como tática de sobrevivência.

Ao criar a metáfora da anorexia da ação comunicativa para um curso que ofereci na PUC em 2002, pensei em discutir as descontinuidades, alguns fenômenos que rompem os processos de comunicação desestabilizando a ação comunicativa e que agem de tal maneira sobre os processos que os desestimulam por longos períodos de tempo. Tal investigação precisava necessariamente cruzar diferentes campos de conhecimento, referindo-se a temas da política, dos estudos da linguagem e outros tópicos analisados pelas Ciências Cognitivas, as Teorias da Cultura e a Filosofia.

Muitas das inquietações geradas, não necessariamente para explicar mas para discutir o tema da anorexia da ação comunicativa, giravam em torno do conceito de desconstrução: desconstrução do organismo, do poder, de fronteiras, de “bases anteriores”, da sociedade, do pensamento e assim por diante.

Quando Derrida lançou a discussão sobre a “desconstrução”, brincou dizendo que seria tudo e ao mesmo tempo nada. Talvez por isso tenha sido tão adequada a áreas muito diferentes de atuação como a arquitetura, a psicanálise, a poesia, a pintura e o teatro. A tradução da desconstrução para o francês partiu

originalmente do alemão “Destruktion” de Martin Heidegger e teria a ver com a metafísica do modo como foi estudada no Ocidente. A tradução francesa modifica o termo original literal que seria “destruição”, optando por um significado gramatical e mecânico, servindo tanto para sentenças como para máquinas. Algumas vezes foi usado também na voz reflexiva, como “se desconstruir” ou “perder uma construção própria”. Neste caso, seria localizado com frequência, como um conceito do movimento pós-estruturalista e pós-moderno, mas que guardaria familiaridades com o próprio estruturalismo e com movimentos ainda mais antigos, como mostrou Martin McQuillan (2000) em uma coletânea sobre o tema que sugere a desconstrução como uma espécie de concentração metonímica de muitas operações e que nenhuma dessas operações pode ser reduzida, pura e simplesmente, ao nome desconstrução ou a uma única operação, seja ela qual for.

Assim, a desconstrução não chegaria a ser um método de crítica literária ou de leitura geral dos fenômenos do mundo. E não seria um método porque isso pediria por um conjunto de regras práticas, de prescrição de fórmulas operando de modo consistente todo o tempo (sistemática, programática e hermenêuticamente).

A idéia, ao contrário, seria a de não apostar jamais em uma generalização, mas na leitura de obras específicas. Para tanto, não haveria uma única teoria específica para ditar procedimentos. A ambiguidade estaria na brincadeira de Derrida referindo-se a “pas de methode”, ou seja, a um “não método” e, simultaneamente, a “um passo para o método”.

De qualquer modo, seja como negação de um método ou como os primórdios de um futuro método, a chave da desconstrução estaria sempre no reconhecimento e na leitura da singularidade do fenômeno ou obra e isto me parecia bem apropriado para entender os estados de violência e censura. Há generalizações, mas para bem compreender o que se passa, é preciso olhar simultaneamente para o geral e para o singular.

No que se refere a textos, por exemplo, a idéia da desconstrução seria a de que o texto não significa o que o leitor quer que signifique, assim como as outras obras (de dança, de teatro, os filmes etc). A desconstrução seria a possibilidade de se abrir para o outro. O ato de ler é o que permite que o outro fale e não que eu ouça a minha própria voz. Não é, portanto, uma

imposição do sujeito que lê. Pode-se dizer ainda que se trata de um ato singular, uma situação, um evento de leitura do mundo. Algo que acontece e não uma coisa pronta. Não existe separadamente de um texto, no sentido do texto cultural (que inclui todos os textos da cultura e não apenas os textos escritos). Mas é importante frisar: o que o singulariza é aquilo que emerge no momento da leitura, da ação.

Por isso, quando Derrida ou Paul de Man e tantos outros pesquisadores que começaram a aplicar este “não método”, “lêem” uma obra, buscam fazer uma desconstrução e esta só acontece uma vez, naquela situação e nunca fora dela. É uma ação ímpar, irrepetível, quase uma impossibilidade. Isso porque, toda vez que achamos que estamos, de fato, ouvindo o outro, “deixando o texto falar por si mesmo”, o outro já faz parte de nós. O objeto nunca é ele mesmo, mas já se dá à nossa percepção na qualidade de objeto corporificado (“embodied”).

O que ocorre de extraordinário é que mesmo tendo sido de alguma forma internalizada ao ser percebida, toda informação estrangeira desestabiliza. Não é um texto que fala sozinho ou um sujeito que fala de um texto. Trata-se sempre de um texto que fala através de, um sujeito que fala através de, e este “através” seriam os inúmeros processos de intermediação que aspiram à condição de desconstrução, mas nunca deixam por completo a condição de aproximação. Para ilustrar este eterno paradoxo, Derrida realizou uma curadoria no museu do Louvre, usando o próprio acervo de lá, para trabalhar o tema da cegueira e do auto-retrato. Esta é uma situação singular que só aconteceu uma vez e mesmo que o próprio Derrida repetisse a mesma proposta, esta seria diferente. O que foi pensado naquele momento é que a pintura era, a princípio, algo para ser visto. Deixar o outro da pintura falar seria deixar a cegueira falar. O auto-retrato tornar-se-ia uma categoria particular, uma vez que guardaria em si o outro, ou seja, quem pinta é quem aparece representado na cena que normalmente ocultaria o seu autor. É com essas impossibilidades que Derrida vai trabalhar. Com a existência do outro no processo de conhecimento - para a visão, a cegueira, para a obra, o criador. Mas as soluções poderiam ter sido outras para tratar do mesmo tema. Não há nada pré-estabelecido. Daí a inferência de que a desconstrução é, em primeira instância, um método impossível.

Neste âmbito, tudo é do interesse da desconstrução. A tarefa é repensar as fundações conceituais e não-conceituais da tradição ocidental. Como ponto de partida, a desconstrução examina o modo como o pensamento ocidental é estruturado. Nos primeiros textos da sua *Gramatologia*, Derrida sugere que o pensamento ocidental desde Platão e Aristóteles é estruturado em termos de oposições binárias. Filosofia, arte, literatura e cultura tendem a dividir material conceituai em categorias de termos binários homem/mulher, preto/branco, voz/silêncio etc. Mas essas duplas não são verdadeiramente opostas e um dos termos sempre acaba privilegiado em relação ao outro. E claro que isso tem a ver com a questão da representação, da criação de hábitos e outros tópicos que ainda serão discutidos no próximo capítulo.

A desconstrução, assim como a semiótica, ensina que o modo como percebemos o mundo não é o modo como o mundo é. O aqui e o agora já foram no momento em que nos referimos a eles. O que fica são apenas princípios reguladores pelos quais se entende a existência presente e, paradoxal mente, sempre ficam também como parte do futuro. O aqui e o agora nunca correspondem exatamente em tempo-espaço ao presente real. Sempre já passou. Nunca o que se dá a ver é o que as coisas são, mas a ficção que contamos a nós mesmos tendo em vista a sobrevivência, o reconhecimento, o estar lá. O desejo da presença é o desejo da estabilidade e da coerência de origens. As palavras são metáforas que indicam sempre uma outra possibilidade e é por isso que nos fazem mover. Refletindo acerca das palavras e do uso da linguagem na literatura, surge a questão do logocentrismo. Derrida chama a atenção para o fato de que a história do logocentrismo ocidental é também a história do patriarcalismo e do racismo. Assim, uma das funções da desconstrução seria, portanto, a de identificar as oposições binárias sob as quais está ancorado o logocentrismo para transformá-las. Paradoxalmente, a grande dor da desconstrução é reconhecer que parece impossível escapar do pensamento logocêntrico. De Man afirmava que a idéia do sujeito humano como um ponto privilegiado é uma mera metáfora através da qual o homem protege a si mesmo da sua insignificância, substituindo um conjunto de significados centrados no homem, por um acidente transitório na ordem cósmica. Para descrever tudo isso, o uso da palavra não é sempre o mesmo. Uma das chaves da

cultura ocidental foi traduzida assim: “no começo era a palavra e ela estava com Deus”. Mas na tradição grega a idéia de logos não era um significado dito por uma palavra. De todo modo, o pensamento clássico ocidental sempre pareceu governado, na maior parte das escrituras, por uma idéia de um significado estável ou essencial, fixado muitas vezes por um significado transcendental como deus. Os sujeitos da história mudam, mas a lógica parece permanecer. Se não é deus, é o sujeito, se não é o sujeito é a palavra que classifica ou o significado que já é dado.

Há inúmeras tentativas de lidar com a desconstrução em seu ponto nevrálgico que seria justamente o do poder logocêntrico ou simplesmente centralizador. O pesquisador indiano Homi Bhabha, por exemplo, tem discutido a desconstrução da diferença racial. Ele argumenta que o discurso racista ou colonialista no Ocidente está na oposição binária entre Oriente e Ocidente, preto e branco, colonizado e colonizador, presa e predador. A idéia seria apontar para um terceiro, uma hibridação que constituiria a intemediação desses processos, como veremos adiante. A questão-chave parece ser mesmo o “como tratar as diferenças”. O próprio Derrida propõe um conceito bem complexo de diferença que, em francês, apresentaria uma sutileza importante entre *différence* e *différence*. A sugestão de elaborar o conceito como *différance*, com um “a” que não é pronunciado mas aparece na escrita, está ligada ao reconhecimento de que a diferença é sempre provisória. Não se trata de uma oposição estática. É um jogo que faz com a língua francesa e que na sua etimologia guarda um binarismo filosófico importante entre tempo e espaço. Por isso a *différance* é tanto estrutural como histórica porque ela opera tanto no espaço como no tempo. O espaço, a partir de então, seria o espaço da escritura, não apenas da palavra escrita mas da escritura dos fenômenos no mundo e no corpo. A tal *différance* seria uma espécie de ação de suplementariedade. Condição da possibilidade de existência de todos os sistemas, rompendo oposições estanques entre dentro e fora, igual e diferente, este e o outro. A descrição de um sistema seria sempre e ao mesmo tempo, a inabilidade para descrevê-lo. Os paradoxos estão presentes e não adianta negá-los. A própria desconstrução questiona os temas da tradição ocidental mas é claramente parte da tradição.

Assim, a discussão do que está dentro ou fora, não diz respeito apenas ao corpo, mas ao dentro e fora de uma nação, de uma língua, de uma religião, de uma cultura, de uma tradição. No momento em que reconheço a existência de uma fronteira começa a sua desintegração, a permeabilidade e nasce a possibilidade de...

A partir deste encaminhamento, muita coisa muda. O reconhecimento de uma identidade, por exemplo, já traz consigo o reconhecimento da impureza dos processos, não é apenas o que superficialmente parece a diferença em relação ao outro. É isso e simultaneamente a contaminação com outros domínios. O que a caracteriza como identidade é um modo singular de organização, mas não a coisa em si, o corpo em si, os ambientes ou sujeitos em si mesmos.

A desconstrução está sempre operando, preferencialmente, nas margens dos fenômenos, isso porque as margens demonstram sempre a condição instável dos textos em geral, sejam eles textos literários ou textos culturais. A posição da margem segue a lógica da dupla conexão. Lida com a desconstrução mas apenas porque é responsável pelo princípio estruturador de um texto ou sistema. As margens mudam sempre. Olhando a história, torna-se muito evidente. Os sistemas sempre apresentam pistas para a sua formação histórica. Na história da filosofia europeia o sujeito tem sido o termo privilegiado em oposição aos objetos. E com o decorrer da história, o sujeito deixou de ser uno, tomou-se o sujeito freudiano, o sujeito lacaniano, o sujeito descentralizado e assim por diante. A noção de escritura teria a ver com o desaparecimento da presença natural, do Real (com letra maiúscula). Vidas reais são sempre textuais porque tecem relações sógnicas o tempo todo. A linguagem pela qual entendemos o mundo não trabalha com as mesmas regras que o mundo. O que pensamos diariamente sobre a realidade é mediado. Nesse sentido, desconstrução é o que acontece. Se fosse uma filosofia seria necessariamente uma filosofia do limite, como sugere a professora Drucilla Cornell em *Philosophy of the limit* (1992).

Cornell pensa justamente na questão das margens. No fato de que o que leva um sistema além de si mesmo é precisamente o que ele exclui, aquilo que o desestabiliza. Isto é a diferença. O que estava fora, à margem, é internalizado e instaura de algum modo a reorganização sógnica. Pensar a partir daí em uma filosofia da

consciência é possível, mas sem favorecer o sujeito em relação ao objeto e sim buscando as conexões. Aqui é preciso esclarecer que “objeto” não é só mesa e cadeira. Um pensamento é um objeto sógnico e o “outro” do sistema é o que ainda não foi convencionalizado.

Neste mundo onde a verdade não é unívoca e a cultura se organiza em processo, a pior violência seria aquela que de algum modo interrompe o fluxo de informação. Quando radical, provoca o que nomeei de anorexia epistemológica, a falta de apetite para o conhecimento. Trata-se de um estado de torpor que interrompe a produção de linguagem e a implementação das imagens internas em ações organizadas, reduzindo a cadeia de metáforas a uma só: a metáfora da morte.

Em 1998, uma publicação importante a este respeito chamada *Censorship and silencing, practices of cultural regulation*, editada por Robert C. Post, reuniu artigos de vários autores para discutir o que seria a ontologia da censura e das estratégias de poder. O que é salientado em alguns dos principais textos (Schauer, 147-168) é que não existiria uma ontologia especificamente da censura, uma vez que ela está embrenhada em todas as ações. Ou seja, há uma capacidade de censura e silenciamento em toda ação e não apenas nos casos mais evidentes. A proposta de Schauer é a de que o ato de censura não emana exclusivamente do aparato regulatório do estado político e dos centros de poder (económico, por exemplo), mas também das ações cotidianas da vida social. Estes atos nem sempre são traduzidos verbalmente, mas muitas vezes partem das ações corporais e até mesmo dos chamados “atos de fala”. A este respeito a professora Judith Butler (op.cit:247-257) da Universidade da Califórnia (Berkeley) esclarece que há muitas operações que se organizam em níveis distintos e que tornam a fala possível ou a silenciam. É na relação entre censor e censurado que se constrói o poder e a chamada censura implícita. Esta é menos evidente e pouco reconhecida por articular a restrição, sugerindo operações de poder que não são baseadas em estados explícitos de regulação e ação política. Para estes autores, formas explícitas e implícitas de poder vivem sempre em um continuum. Assim, os sujeitos se constroem também durante a situação de submissão. Butler chama a atenção para a familiaridade dos termos

em inglês *subject* and *subjection*,³⁰ que guardariam a ambivalência da construção e da submissão, como ocorre, de fato, também em português ao pensarmos em sujeito e sujeição ou até mesmo no ato de sujeitar-se. O que chama de “ato de fala” é uma teoria concebida pelo filósofo John Austin (1911-1960), com fundamentos importantes em Wittgenstein, que propõe a idéia de que “dizer algo é fazer algo”. A obra de Austin, *How to do things with words, performative language* (1961) tomou-se pioneira na difusão desta teoria. Seria, portanto, mais do que o conteúdo do discurso, mas a complexa rede de ações que o constroem e o desconstróem o tempo todo. Assim, o que é normativo, alteraria necessariamente o que se reconhece como “campo de fala”, sendo estruturado e modelado através de normas. Algumas destas normas precedem o ato de fala, outras emergem dele e modificam o processo de comunicação.

O que me parece mais interessante em toda essa discussão é chamar a atenção para o fato de que a censura e a violência não estão apenas onde aparecem explicitamente: os atos de tortura, de censura explícita, os assassinatos e assaltos urbanos e assim por diante. Para Butler e Schauer, a operação da censura e os atos de violência se anunciam muito antes de serem percebidos em ações específicas. Ontologicamente, estão atados a todas as ações e à gravidade de seus micro-movimentos na sociedade. No plano individual surgem nas condições de agenciamento que possibilitam ou não a evolução dos processos perceptivos e cognitivos a partir do relacionamento com o outro, com o mundo e consigo mesmo.

Como forma de poder, a sujeição é, portanto, paradoxal, diz Butler, e por isso carrega também uma ambivalência, as zonas intesticiais que serão discutidas com mais calma no próximo capítulo, através da pesquisa de Homi Bhabba que investiga a relação de poder entre colonizador e colonizado. Isso porque, se a sujeição é o processo de se tornar subordinado a um poder, é também simultaneamente o processo de construir um sujeito. A submissão é a condição de sujeição mas também o modo como um sujeito é formado quando está submisso a um poder, caso esta seja

30. Ela desenvolveu com mais detalhes esta hipótese em seu livro *The psychic life of power* (Stanford University Press, 1997)

a sua única possibilidade de sobrevivência no momento. Para abordar este tema, recorre-se com frequência a pensadores como Sigmund Freud e Michel Foucault, mas na verdade o tema é bem mais antigo, tendo sido discutido anteriormente por filósofos como Hegel (*Fenomenologia do espírito*) e Nietzsche (*Sobre a genealogia da moral*), entre outros. Desejar para sobreviver às condições de subordinação de alguém é, ao mesmo tempo, persistir tendo existência singular. A proposta de Butler é a de que ação e subordinação não podem, neste contexto, ser vistas como oposições, uma vez que a subordinação não é privação da ação. Recusar o dualismo entre ação e sujeição seria também recusar o dualismo entre a esfera política e a psíquica. Será que se pode dizer que a norma está primeiro fora e depois dentro da psiquê? Para Butler, é justamente o processo de internalização que constrói a distinção entre vida interior e vida exterior. Aí estaria uma chave importantíssima para os estudos do corpo.

Não sem motivos, inúmeras pesquisas neste sentido, citam a obra de Foucault. Para este autor, o processo de subjetivação sempre teve lugar especialmente através do corpo. Em *Vigiar e punir o* corpo do prisioneiro não parece apenas como signo de culpa e transgressão mas a corporificação da proibição e a sanção para rituais de normalização. No entanto, é estruturado e formado através da matriz discursiva do sujeito jurídico. A afirmação de que o discurso forma o corpo não é simples e, desde o começo, é preciso distinguir que o significado deste verbo “formar” não implica em causa ou determinação e muito menos na afirmação de que o corpo é feito pura e simplesmente de discurso. Foucault sugere que o prisioneiro não é regulado por uma relação exterior de poder. Ao contrário, o indivíduo é formulado através da sua identidade como prisioneiro. A sujeição é literalmente a feitura do sujeito. Assim, a sujeição seria um tipo de poder que não age sobre um dado indivíduo como forma de dominação, mas ativa a sua construção, designando um certo tipo de restrição. Se o discurso produz identidade, suprimindo e forçando um princípio regulatório que invade, totaliza e torna o indivíduo coerente com um modelo, como se pode entender no contexto de Foucault o que significa “a alma que aprisiona um corpo”?

De certa forma, Butler ilumina a questão explicando que na sua obra não há uma análise apenas do prisioneiro, mas uma

metáfora da prisão para se teorizar sobre a subjetivação do corpo. Prisão e invasão são figuras privilegiadas através das quais Foucault articula o processo de subjetivação e a produção discursiva da identidade, na medida em que cria princípios regulatórios que invadem, totalizam e tornam coerente no indivíduo isto que se chama de identidade. É neste sentido que Foucault diz que os atos são a “alma que aprisiona o corpo”. A pergunta de Butler é se podemos entender que esta “alma” seja um pré-existente e como a resistência e a formação do sujeito disciplinado acontecem. O tema reincide discutido em livros diferentes.

No final da sua longa *História da sexualidade*, Foucault sugere que os atos de poder não agem apenas sobre o corpo mas também dentro do corpo. Mais uma vez o dilema entre dentro e fora, privado e público é colocado em questão. Já ao pesquisar a prisão (especificamente a materialidade da prisão), chega a um outro ponto importante. A materialidade da prisão, escreve Foucault, é estabelecida na medida em que é vetor e instrumento de poder. Ou seja, a prisão é materializada ao se investir de poder. Para ser gramaticamente acurada, não há prisão anterior à sua materialização. A materialização é co-extensiva à sua investida com as relações de poder. Assim, o corpo da prisão e o corpo do prisioneiro não são materialidades independentes, uma superfície estática e um lugar onde o poder chega e marca, significa ou invade. Em *Vigiar e punir*, Foucault afirma ainda que a produção do sujeito tem lugar, em algum grau, através da subordinação e mesmo da destruição do corpo. Em *Nietzsche, genealogia e história* dirá que apenas através da destruição do corpo o sujeito aparece como unidade dissociada, como locus de um si-mesmo dissociado e um volume em perpétua desintegração. O corpo deixa de ser portanto um lugar onde ocorre a construção do sujeito. A resistência aparece como efeito do poder, como parte do poder e como a sua auto-subversão. O sujeito, para Foucault não é produzido instantaneamente após tudo isso. Ele está em processo de produção o tempo todo.

Evidentemente, nem Butler, nem outras releituras de Foucault estão levantando aspectos positivos da prisão, da censura e da violência. O que salientam é que nestas situações, sem qualquer juízo de valor, o corpo não pára de conhecer, de se relacionar com os ambientes e, neste sentido, nem quando está submetido a algo

ou alguém torna-se um objeto passivo. Ele continua sendo gerador de signos. Além disso, chamam a atenção para o fato de que, mesmo fora destas situações em que um corpo é subjugado a olhos vistos, não há “livre construção”. Não é porque o sujeito está fora da prisão que vive livre. Não é porque um jornal não tem o censor em sua redação, que tudo é escrito sem restrições. Há censura e violência o tempo inteiro, ora explícita, ora implicitamente. A violência velada e ambivalente pode ser, a longo prazo, mais devastadora.

Para entender a disseminação deste tipo de investigação, basta observar como esta análise do que parece se nutrir implicitamente e nem sempre é facilmente reconhecido, está também nos estudos do professor do Facoltà di Design e Arti de 11a IUAV, Giorgio Agamben. Este autor (ver 1996, 2000) propõe que a política também vive na sombra de outras questões, mas isto ocorre hoje porque ela perdeu o seu status ontológico a partir de um gradual esvaziamento de conceitos e categorias. Há vários exemplos que podem ser analisados e que dizem respeito diretamente ao corpo e aos seus gestos. Os refugiados são figuras marginais que se tornaram fator decisivo do moderno estado-nação. São um exemplo de quebra dos nexos entre o ser humano e o cidadão. Os campos de concentração são outro caso de uma espécie de zona de indiferença entre o público e o privado que acaba por funcionar como uma matriz disfarçada do espaço político onde vivemos. Para falar de situações de um cotidiano mais amplo, a hipertrofia da linguagem verbal define a espetacularidade das sociedades democráticas, assim como a esfera diminuta de gestos e seus significados. No entanto, é importante chamar a atenção para o fato de que a política nutre-se dos gestos porque eles são a “comunicação da comunicabilidade”.

Para Agamben, o gesto é a exibição da mediação, o processo de tornar um significado visível. As artes que pertencem essencialmente ao reino da ética e da política e não apenas da estética, encontram no seu âmago o gesto, uma vez que ele é o fundamento da comunicação. Várias fontes diferentes se aliam para chegar à mesma conclusão, desde a mais antiga *Teoria do Passo* de Gilles de la Tourette, pesquisada no Hospital de Paris e de La Salpêtrière. É o gesto que parece fazer as mediações do sujeito com o mundo. Muito antes da palavra. A questão é como ele se

organiza partindo de condições supostamente “construtivas” e também de operações cognitivas do silêncio e da interrupção dos fluxos de informação, como salientaram Butler e Schauer.

Para finalizar este capítulo, vou citar brevemente apenas mais um estudo acerca do tema da violência, realizado por Elaine Scarry (1995) que analisa o fenômeno da desconstrução da linguagem e do corpo quando um sujeito vive em estado de dor aguda. Para Scarry, a dificuldade em articular frases e o uso recorrente de grunhidos e onomatopéias apontam para o estado extremo do que pode se transformar em uma anorexia cognitiva. Quando a metáfora da fragmentação se faz presente a partir da experiência, simultaneamente às lesões mais evidentes, processos jorram no sentido de alimentar a incomunicabilidade e a fragilidade radical das desestabilizações. São como silêncios de uma morte anunciada. A morte por inanição de conhecimento.

Capítulo 4

Processos de Criação

A INVENÇÃO DOS OBJETOS E OS NOVOS GESTOS

*Aventura nunca tentada, navegar o convexo do olho
sem quebrar segredo nem casca.*

Moacir Amâncio

A discussão dos gestos, assim como a da memória e a da percepção dos objetos do mundo estão firmemente conectadas. Para muitos autores (e.g: Mac Neill 1998, Tenner 2003, Stafford 2001) existe um esquema de indexicalização entre a mão, os olhos e a manipulação dos objetos no mundo. Isso quer dizer que há um movimento em dupla direção: o gesto pressupõe o mundo material e também o evoca. E como se acontecesse sempre um trâmite entre o existente e o imaginado. Neste viés, é sempre o signo (algo que representa algo para alguém) que invoca um nexo entre práticas, coisas e as inúmeras possibilidades de relações entre elas. A partir daí, surgem infinitos propósitos comunicativos entre contextos sintáticos, papéis semânticos e diferentes estados corpóreos, que se constituem, eles mesmos, como sistemas sógnicos. Assim, o conhecimento partilhado da comunidade pode crescer através da invenção e da inevitável transformação. Os gestos, desde o passado longínquo de Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780), constituíam a linguagem da humanidade, mais do que a linguagem verbal. O método pelo qual Condillac e seus contemporâneos estudavam a fabricação do conhecimento através da formação de signos era uma espécie de “experimento do pensamento”, um tema que tem sido muito discutido até hoje, apesar das mudanças radicais que a relação entre corpo, pensamento e ambiente sofreu. Por exemplo, quando Mareei Mauss, publicou em 1934 o seu

famoso artigo “Técnicas do Corpo”, referia-se aos modos pelos quais, de sociedade para sociedade, os homens sabiam, de algum modo específico — e até certo ponto misterioso — como usar os seus corpos. Em qualquer caso, seria essencial mover o corpo-pensamento do concreto para o abstrato e não em outra direção, rodeando estas diferentes estratégias. Esta foi por longos anos a posição de pesquisadores que trabalhavam com a etnologia, sobretudo no Instituto de Etnologia de Paris. Para eles, conforme a ciência natural fazia seus avanços, seguia entre o concreto e o desconhecido, o que normalmente acabava desaguando na discussão das fronteiras entre as ciências. Afinal, haviam fatos que ainda não teriam sido reduzidos a conceitos e é justamente aí que seria necessário penetrar.

A chave do interesse de Mauss estava na especificidade das diferentes culturas. Polinésios não nadam como franceses. As caminhadas também nunca são similares. Sendo assim, o que um fenômeno social representa? A resposta sempre pareceu atada à moldura observacional para entender como mudam os hábitos de uma geração para outra. Afinal, cada sociedade tem seus hábitos especiais. Alguns são incorporados a partir de experiências indiretas, como no curioso caso, citado por Mauss, das enfermeiras em Nova York que andavam como as estrelas de cinema e que, por sua vez, exportaram o caminhar sensual para a França, da grande tela para as ruas e corredores da cidade.

Falar sobre a noção de hábito para Mauss, refere-se à origem etimológica do latim *habitus*, melhor do que do francês *habitude* (costume). Isto porque seria sempre uma habilidade adquirida, que pedia uma investigação acerca da memória, das práticas coletivas, das ações individuais e de como tudo isso estaria enredado nos processos cognitivos.

Sabe-se hoje que padrões de movimento muscular são abstraídos de “emaranhados com mundos concretos”, como afirmavam os etnólogos franceses, e podem também ser usados em outros contextos incluindo o estritamente simbólico ou representacional. Mas para funcionar nesses contextos, a pessoa precisaria, necessariamente, entrar em conexão com algum tipo de background indexical. Para formar este “embasamento”, haveria primeiro um estágio primário de ação, por exemplo, quando se toca pela primeira vez um objeto. Se isso ocorre através das mãos de

um professor que oferece um workshop sobre o uso da faca, ao mostrar a manipulação de um material pela primeira vez, realiza-se uma espécie de mediação entre coisa e pensamento. O gesto do professor é como se fosse um plano heurístico habilitando-o a traduzir o modelo da mão em uma experiência arquitetônica que ajudará os alunos a representar a experiência incorporada. A relação entre alguém que faz uma ação e o outro que a observa, ajuda a entender como as coisas podem ser transformadas em ação simbólica. As atividades dentro do mundo material podem ser abstraídas, esquematizadas e convertidas em componentes de um repertório comunicativo partilhado em uma comunidade.

Antes de fazer gestos aprendemos a pegar coisas, o conhecimento é incorporado em nossas mãos. Nós o usamos e chamamos um interlocutor quando representamos o mundo gestualmente e convidamos nossos pares a entender gestos de acordo com contextos que se constroem durante a relação. A comunicação gestual é portanto mediada pelo conhecimento experienciado sobre o mundo material.

Alguns gestos perderam, aos poucos, a sua conexão imediata com a experiência material da qual derivaram e acabam circulando na vida social como formas “puramente” simbólicas. Estes se organizam assim porque a sua existência se estende além das pessoas que as utilizam. O gesto, portanto, não pode ser considerado um sintoma de eventos mentais que não derivam seu potencial comunicativo de uma relação hipotética com as imagens da mente de quem fala. Gestos são uma prática simbólica, incorporada cinesteticamente, conhecida por quem faz, visualmente conhecida pelos observadores e derivada de um mundo, onde está também embebida naquilo que as mãos operam. Quando não há observação, ainda assim os gestos são realizados (por pessoas cegas, por exemplo), Isso ocorre uma vez que alimentam o processo cognitivo e comunicativo nos mapeamentos internos do corpo, como indica a pesquisa da psicóloga dinamicista Esther Thelen (1993,1994). Os gestos, assim como os objetos, não mapeiam um conjunto de taxonomias fixas. Os objetos da vida mental não são estáveis. Os eventos mentais são adaptados aos seus contextos. Um pensamento sobre rãs em um restaurante francês é muito diferente do pensamento sobre rãs em um lago. O objeto percebido e o lembrado se organizam a partir do contexto do momento. A

atividade mental em qualquer ponto do tempo será sempre um processo complexo e “misturado” de inputs imediatos e atividades passadas. A percepção de um objeto facilita (ou engana) a percepção do que vem depois. O médico e, em seguida, a enfermeira. O cachorro e a cumbuca de água. O primeiro objeto conecta o padrão do segundo colocando-o em estado de ativação e prontidão. A mudança de objetos no nosso mundo pode ser crucial em toda uma torrente de transformações de ações, sentimentos e percepções.

Este foi o tema de Edward Tenner em *Our own devices, the past and the future of body technologies* (2003). A partir do estudo de copos, sapatos, mamadeiras, cadeiras, teclados e outros objetos, Tenner mostrou como cada uma destas invenções modificou a paisagem corporal a partir de novas possibilidades de ação, de gestos, de comportamentos e de estratégias cognitivas. Entender por exemplo, o que é dentro e fora de um recipiente externo ao corpo, muda todo um conjunto de entendimentos sobre nossas metáforas orientacionais que coordenam a noção de tempo-espaço.

O livro de Sheets-Johnstone, *The roots of thinking* (1991) também discute origens conceituais e a relação disso com os hábitos e movimentos do corpo. Ela observou a questão da origem conceitual das práticas humanas fundamentais e crenças, durante a história evolutiva, a partir da feitura de ferramentas, da contagem, da transformação do homem em bípede, do reconhecimento da morte e de ações referentes a universos simbólicos como as ações de pintar e de esculpir. A sua proposta é a de que existe um vínculo indissolúvel entre o pensamento e a evolução e que isso se dá no corpo vivo. A tese de que o pensamento é modelado no corpo é embasada em evidências diferentes que são sempre ancoradas por conceitos cinético-táteis que subentendem comportamentos ou são gerados por eles, como os entendimentos de beira ou borda, de morte, de números, do corpo que produz som. Tudo isso parte de dois pressupostos: a possibilidade do corpo ser uma forma animada, viva e de ter conformação espacial, posturas cotidianas, modos específicos de locomoção, movimentos e gestos. Por isso, falar em forma animada é, neste contexto, um modo de descrever a espacialidade do corpo em todas as suas dimensões. Já o corpo cinético-tátil estaria ligado ao sentido “senciente” do corpo, ou seja, de um nível ainda bem

primário de consciência. Não é o corpo que se comporta de determinado modo, mas o que ressoa o sentido vivo de um comportamento em primeira pessoa. Há portanto uma ligação fundamental entre o pensamento, o espaço e a consciência cinética da vida. Antes de se falar em uma grande inteligência ou em uma consciência mais sofisticada, Sheets-Johnstone considera fundamental observar “novos modos de pensar”. Isso se dá pelo toque e pela experiência do corpo cinético-tátil, ou seja, é através do movimento, que se distinguem coisas importantes como saber que se está andando na areia ou num chão de pedra, o toque da mão na boca que faz um som de “m” ou um som de “p” e assim por diante. O sensorialmente sentido parece ser a fonte da cognição. Não é fácil por exemplo, entender que dentes são uma ferramenta e, por isso, podem ser substituídos em certa medida por uma ferramenta que faça analogamente o que os dentes fazem, como é o caso da faca. A fonte será sempre o entendimento corpóreo. É daí que nascem praticamente todas as analogias. Isto singulariza a questão. Uma pessoa morta não é o mesmo que a morte. A especificidade traz toda uma nova cadeia de significações. O corpo vivo é mais do que uma coisa estendida num espaço visual, e sim todas as relações que suscita e que em certa medida são absolutamente singulares.^{31*}

Há alguns estudos que têm sido recorrentes como os de pacientes com neuropatia. No caso, fibras de boa parte do corpo são destruídas por essa doença. Por isso a pessoa pode se mover, experimentar diferenças de temperatura, fadiga muscular, mas não

31. Os pesquisadores Shaum Gallagher e Jonathan Cole em *Body image and body schema in a deafferented subject* (1998) explicam que na maioria das situações o adulto normal mantém a postura ou se move sem monitorar conscientemente qualquer atividade motora. Isso faz alguns estudiosos afirmarem que postura e movimentos são usualmente próximos do automatismo. O esquema corporal, neste caso, é definido como um sistema pré-consciente de processos pré-pessoais que desempenham um papel dinâmico para governar postura e movimento. Mas haveria uma diferença entre o esquema sub-pessoal de corpo e o que usualmente é chamado de imagem do corpo. A imagem do corpo, que discuti antes através da pesquisa de Antonio Damásio, é definida como a representação mental que alguém tem do seu próprio corpo que, como vimos, não é uma representação só do corpo, mas dele e de todas as perturbações que o mundo suscita.

tem o sentido proprioceptivo da postura e da localização dos membros. Assim, para manter a postura e o controle dos movimentos o paciente precisa manter partes do corpo no campo visual e conceituar essas posturas e movimentos. Sem informação tátil e proprioceptiva, não é possível controlar os membros a não ser que o paciente os visse e pensasse sobre o corpo. Neste caso, não se trata portanto de uma atividade automática, mas de uma ação que necessita de concentração visual e mental. No escuro, torna-se impossível. O diagnóstico inicial era o de que se havia perdido as principais funções do esquema corporal e portanto a possibilidade de mover normalmente. Se o braço fazia um movimento pretendido, as outras partes do corpo podiam se mover de modo inusitado, o que constituía um grande risco. O que os cientistas observaram é que o esquema do corpo consistia de certas funções que operavam através de diferentes partes de um sistema complexo responsável pela estabilização da postura e governo do movimento. Este sistema seria concebido por três conjuntos de funções. O primeiro envolvendo o input e o processamento de nova informação sobre postura e movimentos que é constantemente provido por um número de fontes, incluindo a propriocepção. Um segundo, constando de hábitos motores e padrões de movimentos aprendidos (esquemas motores ou programas). E o terceiro consistindo de certas habilidades intermodais que permitem a comunicação entre informação proprioceptiva e consciência perceptual, assim como a integração entre informação sensória e movimento. Nesses três conjuntos, o sistema de esquema de corpo seria interrelacionado com aspectos perceptuais da imagem do corpo.

O que interessa aqui é perceber que a imagem do corpo alimentou o esquema do corpo, para que este pudesse ser organizado novamente. Nas pesquisas mais recentes (Thelen e Smith, 1993,1994) tem sido possível investigar isto através de uma análise mais próxima da prática em tempo presente e dos processos auto-organizativos. Ao invés de apenas localizar o gesto no processo de expressão vocal ou derivando de representações mentais, busca-se estabelecer seus fundamentos experienciais nas atividades das mãos, no mundo material e nas trocas incessantes e co-evolutivas com o ambiente. Em outras palavras, gestos emergem de manipulações comuns, não-simbólicas, exploratórias

e instrumentais, sempre mergulhadas num processo de alta complexidade, que a partir destas ações primárias pode ou não dar a ignição para os cruzamentos de domínios explicados por Lakoff e Johnson, a partir dos quais são, muitas vezes, construídas as chamadas metáforas ontológicas. Mas estudar os gestos não é o único modo de entender as relações do corpo com o mundo.

A partir do reconhecimento de que a cultura se constrói no trânsito entre o individual e o coletivo, entre o dentro e o fora do corpo, operando o tempo inteiro num continuum entre emoção, razão, ação corpórea incluindo a aptidão para conceituação, toma-se coerente a proposta inovadora de Edwin Hutchins (1997) que amplia ainda mais a discussão. Este antropólogo cognitivo e navegador desloca alguns ângulos de visão propondo a cultura não como “uma coleção de coisas”, sejam elas tangíveis ou abstratas. Para Hutchins, cultura é sempre processo e tem lugar tanto dentro como fora das mentes das pessoas. A sua proposta é, portanto, a de que o principal componente da cultura seja mesmo o processo cognitivo. A cognição, por sua vez, também seria sempre um processo cultural. Portanto, aquilo que costumamos estudar como as “coisas” da cultura tomam-se os resíduos do processo. A chave estaria, portanto, no estudo de como se dá o fluxo de informações. O processo cultural tornar-se-ia sempre do tipo adaptativo, abrigando soluções parciais para os frequentes problemas encontrados.

Neste sentido, o particular e o coletivo constróem-se mutuamente o tempo inteiro. A cultura pode ser vista como uma batalha competitiva entre hipóteses vivas na qual só algumas sobrevivem. É claro que não há um manual de instruções já dado. Assim, o que chamamos de sobrevivência (não apenas de pessoas mas de idéias) dependerá de fatores como diversidade e adaptação. Segundo o psicólogo Merlin Donald (1991), cultura e cognição co-evoluem e passam quase sempre por três transições: uma etapa mimética, a invenção léxica e a extermalização da memória a partir dos universos simbólicos. Esta proposta de pensar em uma co-evolução entre corpo e ambiente, entre cognição e cultura, vem sendo discutida há pelo menos trinta anos (ver Lumsden e Wilson 81, Durham 91, Donald 91, Deacon 97). Rompe com a idéia de influência, na medida em que entende a relação entre corpo e ambiente em movimentos de mão dupla. Ou seja, não é a cultura

que influencia o corpo ou o corpo que influencia a cultura. Trata-se de uma espécie de “contaminação” simultânea entre dois sistemas sógnicos onde ambos trocam informações de modo a evoluir em processo, juntos. A cultura simbólica não seria nada além do que uma resposta para o problema da replicação de sistemas sógnicos, apresentando diferentes soluções adaptativas para situações diversas.

Pensar nas relações entre corpo e cultura e até mesmo em multiculturalismo a partir destas reflexões é reconhecer que a preservação de limites é uma ficção. No entanto, isso não significa que não existam especificidades e muito menos que estas não devam ser valorizadas. A questão é que para apostar na estabilidade sistémica de uma cultura, sobretudo em ambiente predatório, é preciso criar táticas de sobrevivência que garantam um mínimo de preservação e adaptabilidade evolutiva. Neste universo em que a história e a memória são construções sógnicas e a cultura é processo, vale apostar na estabilidade das relações e na continuidade dos processos cognitivos, ao invés de investir todos os esforços na durabilidade de coisas. A taxa de permanência das idéias encontra o seu lastro no continuum entre natureza e cultura. Prova, a todo instante que não é resultado de atividades de outra natureza, senão da própria carne. “Carne que pensa”, como lembra o cientista Steven Pinker (2000). O percurso sensoriomotor, dentro e fora do corpo, garante a fome epistemológica que tratará de nos manter vivos.

O PODER DAS GEOGRAFIAS IMAGINATIVAS

When you attempt to accomplish an action in the face of the untenability of representation, the problem of representation comes to light... We have to activate our political imagination in regard to what's happening in the world, what's being concealed, and what kind of body is being imprisoned.

Shimizu Shinjin

Para entender o que são as geografias imaginativas e as relações de poder, reúno algumas questões que vêm sendo discutidas por dois grandes pesquisadores da teoria da cultura:

Homi K. Bhabha e Edward Said. O que me levou a estudar estas bibliografias foi um dos temas recorrentes na obra destes autores e que faz parte da minha lista de obsessões: a estrangeiridade do corpo. Esta “estrangeiridade” foi sendo identificada em diversas situações no decorrer dos textos: quando se vive em terra estranha, quando se está no próprio país invadido e colonizado e até mesmo quando se parece estrangeiro à si mesmo, em casa, entre amigos. Atada à “estrangeiridade” aparece, inevitavelmente, a estratégia de imitação como possibilidade de aproximação, como vem sendo estudado por muitos antropólogos, semioticistas, psicanalistas e assim por diante.

Bhabha lembra, por exemplo, Jacques Lacan (*O olhar, a linha e a luz*), quando diz que o efeito da mímese, inevitável na presença do outro, é o da camuflagem. Assim, a imitação emergiria também como representação da diferença, que seria, por si mesma, um processo de repúdio. A imitação seria o signo da dupla articulação, uma estratégia complexa que se apropria do outro já que este visualiza o poder. Mas, por outro lado, a imitação ou mímese é também o signo do inapropriado. A diferença intensifica a vigilância, apresenta uma ameaça constante ao conhecimento já normalizado e aos chamados poderes disciplinados, bastante discutidos por Michel Foucault, como expliquei anteriormente.

Bhabha está analisando a mímese em uma situação bastante específica, a da relação entre colonizado e colonizador e esclarece o que se passa em ocasiões distintas, através de outros exercícios de poder. Segundo o autor, o efeito da mímese na autoridade do discurso colonizador é inevitavelmente profundo e perturbador. Para normatizar o estado colonial ou o sujeito, o sonho da civilização pós-iluminista alienou a sua própria linguagem de liberdade e produziu outro conhecimento de suas normas. Ele chama a atenção para o fato de que todas as rupturas e fragmentações do discurso não rompem simplesmente com ele, mas o transformam em uma presença parcial, incompleta e até, em certos casos, virtual. O sucesso da apropriação da imagem do colonizador depende da proliferação de objetos inapropriados que asseguram a sua falha de estratégia de dominação, assim a mímese torna-se ao mesmo tempo semelhança e ameaça.

Para ficar mais claro, ele dá o exemplo do que aconteceu na Índia sob colonização inglesa. O manual de boas maneiras e de

conduta moral de Charles Grant, que na obra *História da Índia*, escrita por James Mills é tido como a fonte mais importante do século XIX do comportamento da Índia (modos e moral). É uma espécie de sistema evangélico de missão educativa em língua inglesa e o objetivo é curioso: “formar uma classe de pessoas com sangue e cor indiana, mas ingleses em gosto, opiniões, moral e intelecto”. Ou seja, buscava-se um homem mimetizado pelo anglicanismo, mas que acabava guardando a ambivalência de se mostrar enfaticamente não inglês, a despeito de todos os esforços. O que emerge entre a mimese e a imitação, nada mais é do que uma escritura, como havia proposto Derrida. O risco são os modos de representação que marginalizam a história e pretendem repetir ao invés de rerepresentar ou representar. A questão é que estas operações nunca se completam. A ameaça da imitação está na visão dupla que revela a ambivalência do discurso colonial e rompe com a sua autoridade. Essa visão dupla é descrita por Bhabha como representação, ou seja, sempre um reconhecimento parcial do objeto. Ao autor interessa este deslocamento do olhar disciplinado, onde o observador se torna o observado e a identidade é rearticulada a partir da representação inevitavelmente parcial.

Podemos observar, por exemplo, a diferença entre ser inglês e anglicanizado. Cruzam-se as fronteiras da cultura da enunciação através da confusão estratégica dos eixos metafóricos e metonímicos da produção cultural dos significados. Lacan explicava que a mimese seria como camuflagem, trabalhando com similaridades e os efeitos de identidade. Mas Bhabha lembra também Edward Said, para quem a vontade errática e etnocêntrica do poder, da qual florescem os textos, seria uma espécie de teatro da guerra. Assim, a mimese não apenas destrói a autoridade narcísica no discurso colonizador através da fragmentação da diferença e do desejo, como o afronta a partir de estratégias diferentes. Um episódio interessante para ilustrar tudo isso foi o que aconteceu com o livro sagrado (a *Bíblia*) em maio de 1817, em Bengala. Um missionário relatou na época que o livro havia sido freqüentemente desmembrado e encontrado aos pedaços em lugares inusitados. Todo mundo aceitava de bom grado o presente dos missionários mas, em seguida, as páginas da Bíblia eram destacadas e usadas no supermercado ou até mesmo como papel higiênico. Este processo começou principalmente quando ficou confirmado que ingleses

comiam carne de vaca e, portanto, não eram dignos de confiança, à luz dos costumes e crenças do povo indiano.

O que parece ser mapeado como um novo espaço internacional de realidades históricas descontínuas parece ser, na verdade, justamente o problema das passagens intersticiais e os processos de diferença cultural que emergem do que se chama de entre-lugar, na dissolução temporal que tece o texto global. Este é o momento ou o movimento desintegrador da enunciação - a disjunção repentina do presente. Bhabba explica que se pode discutir isto a partir de exemplos muito diferentes: leituras urbanas da arquitetura das cidades, análise de performances de artistas que vivem entre capitais diferentes e assim por diante. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais. O presente do mundo, que aparece através do colapso da temporalidade, significa uma intermediação histórica, familiar ao conceito psicanalítico de “ação postergada”, que seria uma função pela qual o passado dissolve-se no presente, de modo que o futuro se tome uma questão aberta ao invés de ser especificado pela fixidez do que já passou.

Para Bhabba, rever o problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonialista é remover o local da diferença cultural do espaço da pluralidade demográfica para as negociações fronteiriças da “tradução cultural”. A cultura migrante do entre-lugar dramatiza, de algum modo, a atividade de intraduzibilidade da cultura.

A indeterminação da identidade nascida de diaspóras é a causa secular do que tem sido nomeado como tempo do deslocamento cultural e espaço do “intraduzível”. O novo estaria relacionado ao que Walter Benjamin chamava de “estrangeiridade das línguas”. Este elemento estrangeiro que revela o intersticial que insiste na superfluidade de dobras e pregas, o elemento instável de ligação, a temporalidade intervalar que participa da criação de condições pelas quais o novo entra no mundo.

O elemento estrangeiro destrói as estruturas de referência e a comunicação de sentido das primeiras experiências, negociando a disjunção em que temporalidades sucessivas são preservadas no mecanismo da história e ao mesmo tempo canceladas. A tradução, nada mais é do que a natureza performática da comunicação cultural. E de pequenas articulações do fazer poético que se ergue

a história das línguas e das paisagens da migração e da diáspora. Neste sentido, uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas como os gregos reconheceram, “a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”, lembra Martin Heidegger (apud Bhabha, op.cit).

Na vasta obra que deixou acerca do *Orientalismo* e do fluxo de informação entre culturas, Edward Said completa esta discussão chamando a atenção para o fato de que as fronteiras nunca obedecem a limites geopolíticos, mas antes de mais nada estão nas possibilidades de reinvenção e remapeamento incessante, das chamadas geografias imaginativas. Trata-se de uma operação mental. Falando retoricamente, explica Said, o orientalismo, por exemplo, é absolutamente anatômico e enumerativo. Portanto, usar o seu vocabulário equivale a ocupar-se da particularização e da divisão das coisas orientais em partes manejáveis. Estes seriam alguns dos resultados da geografia imaginativa e das fronteiras dramáticas por elas traçadas. Mas a discussão vai bem além disso. Bhabha deixa claro que a nova história é inevitavelmente uma história da migração pós-colonial. A diáspora cultural e política processa novas narrativas como os deslocamentos de pequenas comunidades, a extinção de outras, os discursos dos exilados e assim por diante.

Neste viés, não cabe discutir o lugar, o palco destes processos, uma vez que são de uma plasticidade intolerável, mas sim reconhecer como o trânsito entre corpo e ambiente, como a porta destas conexões, pode nos levar a um não-território bastante complexo: o das intermediações.

Este não-lugar onde nada existe de modo acabado, mas as possibilidades de relação se fazem presentes o tempo todo, reinventa a noção de universalidade, de nacionalidade e do que significa estar no mundo.

O CORPO ARTISTA

Não se trata de assassinar o público com preocupações cósmicas transcendentais. O fato de existirem chaves profundas do pensamento e da ação segundo as quais todo espetáculo é lido é coisa que não diz respeito ao espectador em geral que não se

interessa por isso. Mas de todo modo é preciso que essas chaves estejam aí, e isso nos diz respeito.

Antonin Artaud

Quando se começa a estudar o corpo a partir de estados diferentes (e, muitas vezes, simultâneos), é como se identificássemos múltiplos escaneamentos nos quais imagens se atravessam umas às outras e mudam a cada instante. Embora, como diz Damásio, o fluxo de imagens (que ele chama de pensamento) seja intenso e ininterrupto, é provável que haja especificidades no que diz respeito ao modo como tais imagens se organizam, significam (ou não) e se tornam (ou não) visíveis. Assim, há evidências de que alguns desses pensamentos-imagens se processam de modos específicos no corpo artista. Esta especificidade não está nas “coisas” que elas representam mas no “modo” como operam. Depois de estudar todos esses autores que foram discutidos até aqui, volto ao começo do livro. Como disse na introdução, a idéia de escrever este livro nasceu de um convite e de uma vontade: a de organizar os estudos do corpo para quem começa a se interessar pelo tema. Como tenho trabalhado há anos com artistas, é de certo modo para sanar algumas de suas dúvidas que desenvolvo esta pesquisa. Qual a especificidade do corpo artista? Qual a função da arte no processo evolutivo da humanidade?

Não se trata, obviamente, de uma discussão genérica sobre movimento como propõem alguns que vislumbram uniformizar todo e qualquer estudo relativo às ações do corpo. A proposta agora é colaborar com o aspecto que me parece mais interessante de toda essa polêmica e que diz respeito a como podemos reformular algumas questões, sem tentar explicar os fenômenos artísticos. Destaco esta frase para que não haja dúvida acerca dos objetivos desta discussão. Não pretendo de forma alguma explicar como um corpo cria arte, mas apenas salienta a importância da arte para a sobrevivência da espécie humana e para os estudos do corpo. Uma primeira hipótese seria a de que são os pensamentos organizados pelo corpo artista que nascem com aptidão para desestabilizar outros arranjos, já organizados anteriormente, de modo a acionar o sistema límbico (o centro da vida) e promover o aparecimento de novas metáforas complexas no trânsito entre corpo e ambiente.

Comecei a elaborar esta idéia a partir de 1999, ao ler no periódico interdisciplinar *Journal of Consciousness Studies* a primeira sistematização de uma discussão importante que já rondava o meio científico há alguns anos, na tentativa de buscar os supostos correios materiais para a experiência estética a partir da reunião de artigos em torno do tema “Arte e Cérebro”. Vários cientistas mostravam-se interessados em mapear o que acontece em um corpo, e mais especificamente em um cérebro, quando se experimenta a arte (e.g: Changeux 1997). O que percebi na maioria dos artigos é que quase sempre as discussões giravam em torno de quem observa uma obra artística (pintura ou fotografia).³² A este respeito, o neurobiólogo Semir Zeki, por exemplo, dizia em seu livro *Inner vision: an exploration of art and the Brain* (1999) que a função da arte nada mais é do que uma extensão da função do cérebro: “a busca do conhecimento em um mundo que está sempre mudando”. Segundo o autor, haveria uma questão-chave para indagar o que a arte mapeia: ela mesma, objetos existentes no mundo, outros universos simbólicos (como as mitologias), objetos como imagens mentais e não coisas, o corpo, processos de conhecimento e assim por diante. Há também muitas especulações em torno daqueles que buscam identificar uma conexão significativa entre o produto artístico e o pensamento de uma época propondo, por exemplo, que um artista como Vasily Kandinsky (1866-1944) construiria uma espécie de relação entre sua pintura abstrata e o desaparecimento da matéria sólida. A sua obra seria, portanto, uma analogia possível de uma hipótese científica. Já o cubismo estaria associado à teoria da relatividade de Einstein e ao inconsciente estudado por Freud e assim por diante. Os exemplos são inúmeros. Por isso preciso deixar claro que

32. Duas pesquisas acadêmicas acerca do tema podem ser consultadas pelos leitores interessados. Ronaldo Bispo dos Santos fez um compêndio importante sobre as teorias de cientistas e críticos de arte que discute o que chamou de “Flash Aesthesis, comunicação instantânea e experiência estética” (PUC-SP, 2004) e Rachel Zuanon desenvolveu um experimento para analisar as diferenças nos mapas neuronais de quem imagina e/ou observa movimentos de dança e movimentos cotidianos na dissertação de mestrado “Co-evolução entre corpos, uma investigação com sinais cerebrais” (PUC-SP, 2001).

estou propondo algo diferente disso e que entre os cientistas, teóricos da cultura, críticos de arte e artistas não há qualquer unanimidade em relação às hipóteses que expus até aqui. Como mencionei antes, há aqueles que analisam o modo como a arte se organiza em um corpo, buscando mapear a instância material deste fenômeno complexo e aqueles que observam como a arte representa (e muitas vezes transgride) de modo singular diferentes proposições, inclusive aquelas referentes às próprias investigações científicas. Isso pode ser erroneamente interpretado por alguns como uma submissão da arte à ciência e acaba colaborando pouco para esclarecer uma possível relação entre os dois campos do saber.

O que estou buscando no meio desse caldo denso de referências e do turbilhão de hipóteses que nascem das próprias obras artísticas e não apenas de seus críticos e comentadores, é como de alguma forma arte e corpo artista colaboram para os estudos contemporâneos do corpo e a formulação de novas epistemologias.

Um dos pontos interessantes abordados pelos cientistas é a hipótese de que a arte teria uma função evolutiva importante como apontam Vilayanur S. Ramaschandran e William Hirstein no artigo “The Science of Art: a Neurological Theory of Aesthetic Experience” (1999). Para estes autores, a arte como outros fenômenos da natureza humana, contaria com princípios universais, com uma razão evolutiva para que esses princípios ou regras se configurem como tal; e, por fim, com um circuito neuronal específico que permite o reconhecimento da existência da arte como fenômeno mental. No caso da experiência artística, haveria ainda uma ativação do sistema límbico, o centro da vida. Assim como a atividade sexual e a experiência da morte (próxima ou anunciada), a atividade estética representaria em nosso processo evolutivo, uma ignição para a vida. Uma espécie de atualização de um estado corporal sempre latente e fundamentalmente necessário para a nossa sobrevivência.

Em entrevista a Anthony Freeman, publicada em 2001 pelo próprio *Journal of Consciousness*, Ramachandran contou que ele e Hirstein escreveram o polêmico artigo sobre a “Ciência da Arte”, apenas por diversão e que foi uma surpresa o debate que se seguiu. Mas o resultado foi planejado, no sentido de aguçar a conversa entre neurocientistas, artistas e teóricos da arte. Uma das grandes

discussões está ligada ao mau entendimento de algumas questões propostas pelos autores. Em nenhum momento, diz Ramachandran, eles quiseram generalizar todo processo de criação, deixando de lado a singularidade de cada artista. A tentativa de elencar algumas leis universais da arte deveria ser entendida como um nível de descrição deste processo, mas não o único. Como todo fenômeno complexo, a arte também poderia ser estudada a partir de diferentes níveis de investigação.

Antropólogos como Leroi-Gourhan e Edgar Morin costumavam explicar o nascimento da arte a partir da consciência da morte, do reconhecimento da finitude de um processo que só poderia sobreviver diante da possibilidade de um renascimento simbólico. A partir daí é interessante perceber algumas questões recorrentes e problemas específicos que rondam esta conversa há alguns séculos — antes de Morin, de Ramachandran e de Zeki.

Para começar, a arte não se restringe às artes plásticas e não é percebida exclusivamente pelo sistema visual. Se está mesmo, de alguma forma vinculada à possibilidade de ativação do sistema límbico, as analogias com o sexo e a morte não são gratuitas, mas se cruzam biológica e metaforicamente nos modos como a experiência artística tende a se organizar num corpo. Como estudou o professor de imunologia William R. Clark em seu livro *Sex and the origins of death* (1996), a morte assim como a arte, não pode ser analisada a partir de um único campo de saber. A tanatologia, por exemplo, é um ramo da medicina que foca nos aspectos psicossociais da morte e do ato de morrer. A patologia, por sua vez, descreveria em detalhes as mudanças do corpo, dos tecidos e das células que acompanham a doença e a morte. Há muitas outras subdivisões que abordam o envelhecimento, os aspectos filosóficos da morte, girando em torno de um círculo que vai de aspectos microscópicos a outros de “natureza telescópica”. No caso da arte, os estudos não têm sido diferentes, tomando como ponto de partida (e de chegada) níveis diversos de descrição estudados por campos específicos do saber (Teorias Estéticas, Filosofia, Neurologia, Ciências Sociais, História e assim por diante). No entanto o reconhecimento de que onde há arte, sempre existe um corpo, parece incontestável. O corpo pode estar lá representado figurativamente, aos pedaços, residualmente, metafórica ou

iconicamente, ou seja, até mesmo como uma possibilidade e não como existente.

Há uma co-dependência entre perceber uma forma representacional e a concepção de uma situação. Isto envolve categorias perceptuais, significados semânticos e um contexto, tudo isso co-construído. Ou seja, tanto na ciência como na arte contemporânea, contexto não tem sido mais considerado como algo dado a priori, como um “lugar” onde um corpo, uma idéia ou um movimento aporta. O cientista William Clancey em *Situated cognition, on human knowledge and Computer representations* (1995) explica que há categorizações imediatas ou “diretas” e categorizações de referência que nascem e criam inferências. As primeiras são as situadas e as segundas, as descritivas. Clancey argumenta que ambas são complementares e provêem a possibilidade de entendimento da natureza da consciência e suas manifestações nas diversas situações e até mesmo nas diversas espécies animais. Assim, o que chama de percepção direta tem a ver com o fato de não haver categorizações intermediárias, mas de uma ação interna que se organiza praticamente naquele momento. Em termos artísticos é o que tem sido experimentado pelos artistas da performance ou *live art*, assim como pelos improvisadores da dança. Testar a gênese de movimentos no ato, a partir de uma categorização instantânea do mundo ao redor com eficiência, parece um grande desafio (para poucos). Conhecer seria também uma interação física, um pareamento estrutural de possíveis padrões, como já havia proposto Humberto Maturana. Neste viés, o conceito de categoria é rediscutido porque, assim como também o era para o semiótico Charles Peirce, a categoria emerge da prática e não é dada. Seria uma relação recorrente, passível de generalização entre o ambiente e a atividade de um agente. Esta categorização do ambiente seria portanto, apenas mais geral do que os pequenos trajetos ou outros aspectos referenciais singulares da experiência que está em andamento, como a diferença que ocorre no caso do dançarino que elabora uma coreografia e daquele que improvisa no instante presente. Um organiza relações recorrentes, o outro busca transitar pelos aspectos referenciais singulares da

experiência em processo, em tempo presente.³³ Neste sentido, em ambos os casos, a existência é real apenas com respeito à moldura dinâmica de referência que se apresenta. Ela está sempre em relação a algo e as propriedades físicas nada mais são do que uma oportunidade para a ação. O que Clancey propõe ainda é uma operação para detectar informação e finalmente relacionar a descrição de um ambiente com a descrição de uma ação. Este “detectar uma operação” não é um processo de combinar simplesmente descrições. Não significa que a informação no ambiente seja codificada ou representada no sentido de ser caracterizada independentemente em algumas estruturas. O sistema está sempre mudando. A transição de alguns processos para outros ocorre por conta da troca de energia. Assim, a descrição da informação é feita em termos de troca de energia e não de significados dados. Para quem não está familiarizado com essa discussão vou explicar mais claramente.

Podemos começar com uma questão: como energia e informação são relacionadas? Em se tratando de qualquer corpo (não necessariamente artista e nem mesmo humano), para detectar algo, precisa existir um padrão de variedade no ambiente físico. Informação, neste sentido, seria um padrão de variedade. O que faz a variedade da informação é a categorização do observador. Mas para um dado observador, em um dado contexto (físico, biológico, histórico, cultural), quando se faz a conexão emerge um tipo de organização de matéria-energia que relaciona ordem e desordem. Esta organização que emerge é a informação. Ou seja, a informação não é uma coisa, mas uma relação, um modo de organização. A matéria-energia e a informação são distintas uma da outra no que se refere ao nível de realidade, mas não há uma relação causal entre elas, explica Clancey (op.cit). A relação conceitual entre marcas e significados é cultural, histórica e categorial. A matéria-energia vive na passagem do estado de possibilidade para o de existência, e a informação do estado de existência para o de hábito (leis de natureza diversa).

33. A este respeito, recomendo a leitura da tese de doutorado “Improvisação, Dança, Cognição - os processos de comunicação no corpo”, da pesquisadora Cleide Martins, defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP em 2002.

É preciso ainda falar sobre o tempo, sobre o que se quer dizer com “algo que se passa em tempo presente”. A informação nunca existe exclusivamente no presente como algo distinto do passado e do futuro. O que está confinado ao presente é apenas a sensação, organizada a partir do que seria uma categorização primária. O contato com o ambiente que já envolve analogias, mapeamentos e conexões diversas já não tem mais nada a ver com o presente porque já aponta para uma lógica sucessiva de processos cognitivos. Por isso tantos artistas insistem no fato de que a performance não representa nada, mas apenas “apresenta” algumas possíveis relações. É porque no instante em que acontece, ocorre uma ambivalência entre a pesquisa de toda uma vida e o modo como o fenômeno se dá a ver naquele instante. Como se fosse uma fricção entre a operação instantânea e o nexos com passado e futuro que se apresenta logo depois.

Para muitos cientistas, a informação tem sempre dimensão zero. Ela é uma relação e não está localizada em um lugar. Segundo o próprio Humberto Maturana, é por isso mesmo que não há informação no ambiente. A percepção nada mais é do que um processamento de informações, ou seja, uma relação *ad infinitum* de ordem e desordem. As categorias são sempre relacionais. Distinções interativas são construídas dentro de pareamentos sensoriomotores e percepto-conceituais. Contactar ou como se diz habitualmente “acessar” uma informação é estruturar um pareamento.

E bom enfatizar que os campos sensórios são dinâmicos, estão em movimento. Assim, “criar” é organizar categorizações perceptuais com a possibilidade de estabilizar intemamente eventos que se diferenciam em relação a experiências passadas. A idéia de “criar informação” se ampara na idéia de que detectar já é um evento, uma experiência no tempo. Construir através de uma interpretação é um passo para relacionar conceitualmente categorizações e formar uma história ou um argumento causal. Daí as diferentes visões da informação estarem contidas ou serem criadas refletindo o espectro do automatismo, dos sistemas reativos inferenciais e os sistemas conscientes, atuando entre o que existe e o que poderá ser conceituado.

Terrence Deacon completa essa discussão, perguntando o que faz de um padrão uma informação. Em *Symbolic species, the*

co-evolution of language and the human brain (1998), ele explica que a informação de um padrão ou um padrão entendido como informação precisam ser distinguíveis em relação a outros padrões já existentes e corporificados em um sistema semiótico vivo. A interpretação, ou seja, esta que seria uma das principais características do processo de corporificação, é mais do que a simples replicação, no entanto está intimamente relacionada a esta, o que parece uma chave importante para entender os processos de criação. Deacon vai lembrar a pesquisa do semioticista Charles Peirce para quem o único modo de comunicar uma idéia é através de um ícone, um quase-signo que seria como a primeríssima apreensão das coisas, um modo imediato que já é mediado pelo nosso “estar no mundo”, mas ainda é vago, impreciso e indeterminado. Este processo estaria também, segundo Deacon, muito próximo da essência do conceito de meme estudado por Richard Dawkins e citado neste livro no terceiro capítulo. Envolvendo memes ou signos, o processo de comunicação ocorre inevitavelmente no reconhecimento de relações.

Mas de que forma a criação está vinculada à comunicação?

Expliquei no segundo capítulo que o processo de comunicação envolve: (1) movimento (oscilação neuronal para Llinás); (2) representação da informação quando esta é internalizada e externalizada (nas mediações - replicações ela inevitavelmente se transforma); e (3) construção de imagem (não como imagem exclusivamente visual, mas imagem mental). Pensamento seria, portanto, movimento, fluxo de imagens, ação movida por um propósito. Esta seria a fonte primária da comunicação. Não o corpo como coisa ou instrumento, mas o corpomídia, criador de cadeias sígnicas.

Outras fontes de pesquisa reforçam esta hipótese. Para Prigogine (1997), por exemplo, a não linearidade dos mecanismos de interação, em determinadas condições, dá lugar à formação espontânea de estruturas coerentes. Esta dinâmica relacional é geradora de diferenças que caracterizam a mudança de estado na circunstância de onde emergem, seja ela corporal ou não. A geração de mudanças aponta para o que se organiza singularmente de modo a poder ser identificado. Quando isso acontece, dá-se a comunicação. A comunicação teria a ver portanto com essa

formação de estruturas coerentes partindo da não-linearidade de mecanismos de interação e corresponderia aos processos correlacionais de longo alcance, sendo discutida por Prigogine quando ele descreve o comportamento da matéria em condições de não-equilíbrio. Pode-se falar em fluxo de comunicação em diferentes situações: macroscópicas ou microscópicas. Os fluxos de correlações configuram os contextos (mais uma vez, estes não são dados a priori). Os recursos interpretativos da realidade buscam nexos explicativos ou reformulativos para as transformações processadas na sua configuração ao longo do tempo. Em se tratando do corpo, essa configuração se faz prioritariamente pelas imagens internas, aquilo que marca a diferença agenciando corpo, ambiente e vínculos que se estabelecem nesta relação. A informação não está em “lugares” mas em “relações”. As muitas metáforas do corpo sugerem portanto nexos diferentes e um jogo incessante entre estabilidades e instabilidades que precisam ser esclarecidos. Quando emerge um novo padrão organiza-se informação na medida em que esta se distingue dos padrões que existiam antes e há uma singularização.

Na filosofia pós anos 60, uma das tentativas de reconhecer esses processos organizativos nasce da obra de Deleuze e Guattari (sistematizada especialmente na obra *Mil platôs*) que, baseados em Maturana, nos processos de autopoiese e auto-organização, e outras fontes muito diversas de pesquisa como a obra de Antonin Artaud, dirão que a comunicação acontece através de multiplicidades que se caracterizam a partir dos seguintes princípios:

- as *singularidades* (diferenças)
- os *devires* (relações)
- as *hecceidades* (acontecimentos, individuações sem sujeitos porque são as singularidades dos eventos e não das pessoas).
- o *rizoma* (modelo de realização que se opõe ao da árvore porque não enraiza mas se enreda em cadeias sígnicas)
- os *platôs* (zonas de intensidade contínua que podem ser entendidos como planos de composição onde a matéria-energia se propaga, quando ainda não se deu o processo interpretativo da informação).
- os *vetores* (que atravessam e não configuram lugares, apenas territórios e graus de desterritorialização).

Neste mapa, as multiplicidades não são duais e portanto também não apostam na distinção entre natureza e cultura, consciência e inconsciência, corpo e alma. A proposta do rizoma é a de que cada traço não remeta necessariamente a um traço linguístico. São cadeias semióticas de toda natureza (biológica, económica, política etc.) O que está em jogo não são os regimes de signos diferentes mas os estatutos de estados de coisas. Um rizoma não cessa de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências e às lutas sociais.

O agenciamento é o crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda de natureza à medida em que aumenta as suas conexões. À luz da pesquisa de Clancey, esta mudança de natureza a que se referem Deleuze e Guattari, nada mais é do que uma mudança de nível de descrição. Os processos de territorialização e desterritorialização ocorrem na medida em que um representa o outro mas sempre como mapa e jamais como decalque.

Não pretendo com isso afirmar que Clancey e Deacon, Deleuze e Guattari, estão dizendo a mesma coisa. Há familiaridades que seguem por certos caminhos mas não abrangem toda a obra. O pensamento para Deleuze não é arborescente e o cérebro não é matéria enraizada. São mapas que se fazem e se desfazem. Eles distinguem, via Steven Rose, a memória curta da memória longa dizendo que a primeira, da ordem de um minuto é absolutamente rizomática e a segunda, mais longa, é centralizada operando por impressão, engrama, decalque, foto. Se Deleuze e Guattari tivessem sido leitores de Gerald Edelman saberiam que o pensamento é o duplo produto de uma reorganização neuronal por seleção (a fim de categorizar as percepções) e de uma reentrada informática no encadeamento do processo do pensamento para estabelecer comparações com os dados perceptuais anteriores. Os novos mapas neuronais permitem uma adaptação a situações inéditas e a elaboração de novas formas perceptuais, como uma capacidade de dominar um novo meio ambiente e a isso se chama “darwinismo neuronal”. De acordo com Jean Pierre Changeux (1983) a entrada em atividade de áreas múltiplas em interações recíprocas permite ao mesmo tempo a análise e a síntese, garantindo uma certa globalidade. Os objetos mentais possuem propriedades associativas que lhes permitem encadear-se, ligar-se de maneira espontânea e

autônoma. A seleção neuronal implicada na adaptação poderia realizar-se por destruição ou por estabilização seletiva. Cada função cognitiva tem sido abordada da mesma maneira sobre bases de materialidade, de localização e de circuitos associativos. A memória que é tempo e medida de pensamentos e percepções sensoriais não escapa a isso e, neste sentido, parece rizomática, embora apresente sempre um âmago de reentradas que convive com os processos descentralizados que a compõem. Esta conversa fictícia entre os filósofos franceses e os novos estudos da memória, poderia ser proposta por alguns dos inúmeros leitores aficionados pelo tema, redimensionando alguns dos exercícios propostos em *Mil platôs*.

Mas para não perder o fio da meada, é bom lembrar que estou discutindo o corpo artista e o modo como este se diferencia de outros corpos. O que ficou evidenciado até agora é que existe uma instância de criação e comunicação em todos os corpos, que faz parte do modo como todo e qualquer corpo se relaciona com o mundo. Uma certa instância do “novo” é inevitável para que haja comunicação no sentido de que a informação percebida é necessariamente aquela que rompe com os padrões, a “diferença que faz a diferença”, como dizia Gregory Bateson. Mas até aqui há brechas para muitas generalizações perigosas, sobretudo para aqueles que não se detêm na questão e se contentam com as “linhas gerais”.

Observando um pouco mais de perto esses estudos, Clancey, Deacon, Damásio e Peirce nos ensinam como entender estes processos a partir de estratégias diversas, o que pode se transformar em uma chave fundamental para evitar os desentendimentos. O que é novo em um nível baixo de descrição (rede neuronal por exemplo) não é necessariamente novo quando implementado em uma ação macroscópica. O sentido criativo dos processos internos de comunicação e de cognição não equivalem ao que se configura como experiência de criação em arte. Ninguém duvida que conhecer envolve criatividade. Mas nem todo ser vivo faz arte embora seja dotado de criatividade. Dançar como atividade lúdica não é coreografar profissionalmente. Interpretar frente ao espelho durante a infância não é a mesma dinâmica do que se singulariza como interpretação teatral no sentido profissional. Uma criança não cria como Jackson Pollock. O mendigo que se despe em praça pública, a princípio, não se confunde com um performer, embora

possa vir a ser contextualizado em uma experiência performática por um artista. Mas já seria uma outra história.

Lakoff e Johnson, através de seus estudos sobre a metáfora, constroem uma ponte importante para investigarmos como as metáforas se organizam ora imediatamente (metáforas primárias), ora a partir de relações mais complexas (como é o caso por exemplo das metáforas ontológicas); ora num plano não visível, ora externalizadas. Indicam também como é este entendimento (no caso específico do corpo) que norteia os experimentos práticos e vice-versa. Agora, assim espero, começará a fazer sentido toda essa rede de conexões.

Não há hierarquias entre os saberes. Se teorias e objetos estão desestabilizados há que se reconhecer domínios epistemológicos diversos e não apenas uma única epistemologia soberana. Neste sentido, o que parece conectar, por exemplo, a pesquisa cognitiva de Clancey, Maturana e Deleuze, é o exercício elaborado por Antonin Artaud através de um corpo sem órgãos. O que ata a investigação de tantos outros autores interessados nos acionamentos do corpo como Descartes, Harvey e Damásio é a metáfora medieval do corpo-máquina, do corpo-autômato, do corpo-marionete (de Cervantes à von Kleist) para abraçá-la ou negá-la radicalmente. Assim como em Varela, Yuasa, Delsarte e Dalcroze é a metáfora do corpo-organismo que se pronuncia e é iluminada na arte contemporânea por performers como Stelarc, Joseph Beuys e Ligia Clark. Mais especificamente, estes artistas parecem muitas vezes se valer do organismo estudado por Goldberg como um princípio de conhecimento.

É preciso ficar atento para o fato de que a metáfora de um corpo não o aprisiona definitivamente, uma vez que tudo é fluxo e o jogo classificatório é sempre perigoso e pode surpreender.

O corpo-máquina é um bom exemplo. Amaldiçoado por muitos no mundo contemporâneo, a sua investigação começa a surpreender quando realizada seriamente. Para começar, o corpo-máquina está enraizado num modelo preciso genético e anatômico funcional. Ele abriga um princípio que constitui a obra de Descartes. As suas fontes foram obras de medicina, de anatomia e fisiologia e da filosofia, passando por Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Vesalius e outros pensadores contemporâneos ao próprio Descartes como Fernel, Bauhin e Fabrice d' Acquapendente. Além

disso, Harvey (fluxo sanguíneo) e Kepler (física e astronomia) tornaram-se fundamentais mostrando que já se tratava de uma discussão absolutamente transdisciplinar. Aos poucos, as diferenças entre o corpo máquinico e o corpo orgânico foram se tornando mais claras. O corpo mecânico é entendido por Descartes como uma realização funcional, já o organismo aponta para uma organização estrutural. Parece igual mas não é. Em *V Homme*, de 1632, Descartes diz:

Eu desejo que vós considereis que estas funções sigam todas naturalmente nesta máquina, com sua singular disposição de órgãos, nem mais nem menos do que o fazem os relógios ou outros autómatos, de modo que não falte também conceber nesta máquina nem uma alma vegetativa nem sensitiva, nem nenhum princípio de movimento e de vida que não seja o seu sangue e seus espíritos, agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração e que não é de outra natureza senão a de todo fogo que está também nos corpos inanimados.

Na sua última obra *Passions de V âme*, ele reafirma a sua posição em relação ao conceito de alma da igreja medieval, esclarecendo a sua conexão com os autores gregos.

E assim acreditamos sem razão que o nosso calor natural e todos os movimentos do corpo dependiam de uma alma ao invés de pensar ao contrário que a alma falta quando morremos porque o calor cessa e os órgãos que servem para mover o corpo se corrompem.

As suas descrições continuam no *Traité de V homme*, onde dirá que um corpo-máquina funciona a partir de sua própria materialidade mas com uma propriedade que é inerente ao calor, ao princípio da vida que o move. Ele se diferencia do corpo organismo descrito por Schlanger, Goldfield, Ricouer, Bernard e outros porque nestas releituras já não é um mecanismo autômato preenchido por um princípio da vida. Na obra mais recente destes autores, ele é funcional mas a sua estrutura pode ser compreendida a partir de diferentes estratégias de descrição. O organismo pode ser um princípio de conhecimento, uma possibilidade de

estruturação não apenas dos órgãos num corpo, mas da relação mente-corpo, corpo-mundo etc. O todo orgânico é sempre uma estrutura nascida de uma função, pode ser função cognitiva, digestiva, imunológica e assim por diante.

Nesta mesma família está o corpo como “plataforma semântica” do mundo, dos processos simbólicos, onde algumas metáforas parecem se estabilizar. Este é o corpo proposto por Maxine Sheets-Johnstone, que nasce de uma vertente filosófica semelhante à de Michel Bernard — a fenomenologia. Há um reconhecimento do movimento, tudo nasce dessa conexão cinésio-tátil com os objetos do mundo, mas a organização dos seus significados engendra novas possibilidades não apenas de descrição, mas de ação no mundo.

Este corpo-organismo também não está distante do corpo-treinamento de Yasuo Yuasa que parte de um registro próximo do de Sheets-Johnstone porque passeia pela fenomenologia e discute o corpo-vivo, no entanto guarda diferenças relativas ao entendimento do tempo, da organização do pensamento e disso que se chama *shugyô* ou o cultivo do corpo. Yuasa, entre outros, promove a passagem do corpo-organismo para o corpo desautomatizado. A descrição de um corpo, neste caso, está mais voltada aos chamados “estados corporais” ao invés de “o corpo”. Isso porque opera simultaneidades. Não é que os fenômenos do mundo se resguardem de duas formas, física e intelectualmente num corpo, elas emergem simultaneamente, mas sem estar causalmente relacionadas.

Assim, lembrando o corpo-organismo, o corpo sem órgãos, o corpo como plataforma semântica e o corpo treinado, percebe-se que se a metáfora muda, muda o entendimento ontológico do corpo e a sua possibilidade de experimentação.

O corpo muda de estado cada vez que percebe o mundo. E o corpo artista é aquele em que aquilo que ocorre ocasional mente como desestabilizador de todos os outros corpos (acionando o sistema límbico) vai perdurar. Não porque ganhará permanência neste estado, o que seria uma impossibilidade, uma vez que sacrificaria a sua própria sobrevivência. Mas o motivo mais importante é que desta experiência, necessariamente arrebatadora, nascem metáforas imediatas e complexas que serão, por sua vez, operadores de outras experiências sucessivas, prontas a desestabilizar

outros contextos (corpos e ambientes) mapeados instantaneamente de modo que o risco tornar-se-á inevitavelmente presente. Não à toa o sexo, a morte, o humor, a violência e todo tipo de emoção estão presentes durante estas experiências artístico-existenciais.

“Umedecendo silenciosamente a raiz do tempo”, como sugere o poeta Yoshimasu, percebe-se que sempre foi assim. O que muda é a possibilidade que a arte, a ciência e a filosofia têm nos mostrado nos últimos anos, mas poucos conseguiram enxergar com clareza: é da experiência que emerge a conceituação e não o contrário. As fronteiras entre o corpo e as teorias do corpo estão definitivamente implodidas. Mas para testar essa hipótese não basta estar vivo. É preciso fazer da vida um exercício político de produção sógnica e partilhamento do saber.

Tudo isso tem motivos de sobra para acontecer, mas é principalmente para não romper a natureza própria ao corpo e perecer diante da estagnação e da falta de amor.

Por uma Teoria do Corpomídia

Helena Katz e Christine Greiner

Resumo: O que cabe à construção de epistemologias senão fazer falar a nós o que não estava audível? Para consegui-lo, devem se constituir de modo diferenciado ao das borboletas, “que não sobrevivem ao momento em que um alfinete lhes atravessa o corpo para fixá-los no lugar” (Bauman, 1999, 1991: 12).

Este artigo pertence a uma série que vem sendo produzida nos últimos anos e que se estrutura em torno da mesma pergunta: o que singulariza os estudos do corpo como a matriz da comunicação e da cognição e a dança como uma especialização que trabalha basicamente com o movimento metafórico? O pensamento metafórico se organiza a partir de sucessivas e incessantes representações do real e desloca a ação cotidiana para os domínios do simbólico.

*O novo não está no que é dito,
mas no acontecimento da sua volta.*

Foucault

A LINGUAGEM NASCE DA SEGREGAÇÃO

A prática de nomear, que depende da eficiência do ato de classificar, nos treina a condicionar a comunicação ao seu exercício. Tal entendimento, todavia, depende da crença de que o mundo é formado por objetos e/ou fenômenos discretos e

distintos que se reúnem em grupos. Esse nomear que desenha topologias tem uma duração que lhe independe, pois tudo o que se põe no mundo segue um percurso que a mistura de acaso e causalidade configura. Discursos proliferam sem o controle de quem os emite. Não à toa, Foucault chamou a atenção para três sistemas de exclusão do discurso: interdição (não é qualquer um que pode falar de qualquer coisa / nem tudo pode ser falado), segregação (as proposições estabelecem impedimentos) e a vontade de verdade (a vontade de dizer o discurso verdadeiro deseja ter uma história independente dos objetos que pretende conhecer) (2002, 1970).

Todavia, não são as áreas de conhecimento, mas sim as suas disciplinas que tendem a se definir por uma coleção de objetos, métodos e regras que capacitem a construção de seus enunciados, cuja função será a de controlar a produção dos seus discursos. A disciplina, contudo, nunca é o conjunto do que pode ser aceito como um campo de conhecimento, pois este abriga, para além dos objetos, os processos que os constituem. A biologia do século XIX não reconheceu Mendel porque ele trouxe um instrumental teórico estranho (a regularidade estatística) para investigar um tema que lhe pertencia (traços hereditários), do qual Naudin já havia tratado. Ambos chegaram à mesma conclusão - a de que os traços hereditários eram descontínuos - mas Mendel foi rejeitado porque trabalhou com uma teoria que escapava ao domínio do que era aceito na biologia da sua época.

Para não se manter surda ao rumor da ação do tempo, toda área de conhecimento deve lembrar que o que está designando como seu domínio não passa de um recorte e uma rarefação de um saber mais amplo, ao qual o recorte se subordina como uma descontinuidade. Lembrar para escapar do risco de transformar a sociedade do discurso em doutrina.

O conceito que pauta a existência das disciplinas está hoje “opaco no seu miolo e puído nas suas beiradas” (Bauman, 1999). Para tratar do corpo, não basta o esforço de colar conhecimentos buscados em disciplinas aqui e ali. Nem trans nem interdisciplinaridade se mostram estratégias competentes para a tarefa. Por isso, a proposta de abolição da moldura da disciplina em favor da indisciplina que caracteriza o corpo (Katz, 2004). Alguns discursos se dizem e passam com o ato que os pronunciou e outros são

retomados constantemente. Mas como os discursos exercem o seu próprio controle, deve-se forçá-los a tomar posição sobre questões sobre as quais estavam desatentos. Eis a tarefa das novas epistemologias.

Há discursos que não necessitam de autor, mas de serem subscritos. Na ciência da Idade Média, o autor validava a verdade; na do século XVII em diante, tendo a ligação autoria-verdade se enfraquecido, os nomes dos cientistas passam a batizar os fenômenos. Na literatura, o processo se dá no sentido inverso: narrativas mais ou menos anônimas em circulação durante a Idade Média, onde a identidade nasce da repetição, vão sendo trocadas por um texto assinado, que vai instituir a associação entre identidade e individualidade.

TEORIA DA EVOLUÇÃO NA COMUNICAÇÃO

Diz-se que o mundo pré-hobbesiano pensava a ordem como obra da natureza. Sabendo-se que o senso comum da época não se preocupava com o conceito de ordem, deve-se evitar tratá-lo com uma postura pós-hobbesiana. Mas como escapar da cilada de apresentá-lo dentro de uma moldura que então ainda não existia, a que contrapõe natural a artificial (a ordem como o que restringe o fluxo natural)? Não parece haver outra saída que não a de desenvolver novas epistemologias quando o interesse for o de acordar mundos que continuariam adormecidos e sem sentido para nós (Bauman, 1999) - proposição do presente texto. O corpo do qual a medicina tratava até o século XVIII sofria de “líquidos esquentados” (inflamação) e “sólidos ressecados” (degenerescência dos tecidos). A troca terminológica demorou o tempo necessário para o surgimento de um certo tipo de inquietação capaz de produzi-la.

O darwinismo encontra resistência forte. Primeiro, porque as primeiras tentativas de aplicar aos humanos as idéias darwinianas (Spencer, 1851) resultaram numa agenda que permitiu, entre outros equívocos igualmente graves, o entendimento de que a competição entre os grupos humanos seria a arena da luta pela sobrevivência. Foi quase natural passar a condenar esse argumento (falso, em termos evolucionista) como sendo um estímulo às idéias de supremacia racial. A equivocada aproximação entre processos

de evolução e progresso (mudança direcional) passou a produzir visões igualmente equivocadas sobre a diversidade humana. Pensadores como Weber, Durkheim e Lévi-Strauss, entre outros, colaboraram para a descrição do comportamento humano como resultado do mundo social, este sim o real responsável por moldar o indivíduo. Como o social ainda é visto como a antítese do biológico, informações biológicas trazidas para a explicação de padrões de comportamento humano, especialmente as genéticas, sofreram e continuam a sofrer rejeição. A “biologização” precisaria ser combatida por representar uma porta aberta para o horror das eugenias, a ameaça dos controles raciais, etc. E isso se apoia em uma bibliografia que continua sendo produzida dando por suficiente reconhecer a existência da evolução, mas sem descrevê-la com competência teórica. Sem este indispensável conhecimento técnico, evolução continua sendo apresentada como sinónimo de progresso, o que impede um uso adequado da sua teoria.

“Franz Boas assumiu a liderança, demonstrando como cultura e raça podiam ser desvinculadas e, portanto, como a mudança cultural não dependia de quaisquer idéias biológicas ou evolucionistas. Suas idéias, bem como as de contemporâneos seus como Malinowski, já tinham, nas décadas de 1920 e 1930, erradicado a abordagem evolucionista” (Foley, 2003: 19).

A mudança ocorrida entre a evolução tal qual entendida no início do século 20 e o tempo que a ela se seguiu pouco mudou essa situação. A matemática populacional revolucionou a genética, a natureza do DNA foi desvendada, presupostos biológicos passaram a ser aplicados à ecologia, ao desenvolvimento e ao comportamento, etc e as imprecisões e os equívocos sobre a evolução continuam sendo reproduzidos. Desconstrutivismo e relativismo cultural, mais adiante, postulando a impossibilidade do mundo objetivo (o que vivenciamos é uma construção de sentido que descrevemos com a linguagem) passaram a se referir à teoria evolucionista como simplificadora e reducionista, inadequada para dar conta da complexidade dos fenômenos maiores que o gene. Mais grave ainda é etiquetar a teoria darwiniana como um ideologia política ameaçadora do humanismo (como se os humanos fossem apresentados pelo darwinismo como fantoches dos seus genes, agindo forçados pelo que genes ditam).

Graças à ampliação dos dados disponíveis sobre a vida e a morte dos animais tomou-se possível entender que a evolução não ocorreu somente no passado, mas que é um processo em andamento. Com essa compreensão, foi possível identificar como falsa a oposição livre arbítrio x determinismo biológico. Na esteira dessa recusa, o legado de Darwin pode ser empregado para alimentar perguntas novas sobre o homem, suas produções e seu lugar no mundo. Exemplo: inovações tecnológicas podem ser descritas como sendo descendência de idéias com modificação e realizando implementações. Que contribuição isso traria? Permitiria escapar das explicações históricas causais, favorecendo, assim, enunciados mais aptos a explorar a complexidade.

CORPOMÍDIA: O MOVIMENTO COMO MATRIZ DA COMUNICAÇÃO

Em 1987, o americano Mark Johnson repropôs a relação entre corpo, movimento e cognição. Mostrou que a cognição tem origem na motricidade e explicou que a idéia de que existe um dentro, um fora e um fluxo de movimento entre eles se apóia no conceito de corpo como recipiente. Talvez a popularização da proposta de corpo como recipiente tenha a ver com ações muito básicas como as de ingerir e excretar, inspirar e expirar (que, evidentemente, dizem respeito a algo que entra e a algo que sai). Curiosamente, a comunicação tem a ver com esse movimento de entrar e sair de situações, de si mesmo e do outro, e assim por diante.

O processo de codificação dos pensamentos tem aptidão para acionar o cruzamento de estruturas de ocorrência coerentes. O que garante a coerência do cruzamento é uma homologia de probabilidades nas transições espaço-temporais, homologia que criaria as condições para que a informação do fora possa ser percebida e ser levada para dentro do corpo. Muitos têm discutido essa mesma questão, a do contato entre dentro e fora. O semioticista Thomas Sebeok (1991) salienta que o contexto onde tudo isso acontece é muito importante e que o “onde” tudo ocorre nunca é passivo. Assim, o ambiente no qual toda mensagem é emitida, transmitida e admite influências sob a sua interpretação, nunca é estático, mas uma espécie de contexto-sensitivo. Para quem estuda

as manifestações contemporâneas de dança, teatro e performance como processos de comunicação, isso é facilmente reconhecível. Já há alguns anos o “onde” deixou de ser apenas o lugar em que o artista se apresenta, transformando-se em um parceiro ativo dos produtos cênicos. Ao invés de lugar, o onde tornou-se uma espécie de ambiente contextuai.

A noção de contexto também varia muito. Sebeok define contexto como o reconhecimento que um organismo faz das condições e maneiras de usar efetivamente as mensagens. Contexto inclui, portanto, sistema cognitivo (mente), mensagens que fluem paralelamente, a memória de mensagens prévias que foram processadas ou experienciadas e, sem dúvida, a antecipação de futuras mensagens que ainda serão trazidas à ação mas já existem como possibilidade. Nestas antecipações, há também uma questão bastante discutida que é a do instinto (Pinker, 1997 e 2000), a pré-disposição comportamental apta a operar antes de qualquer experiência.

As relações entre o corpo e o ambiente se dão por processos co-evolutivos que produzem uma rede de pré-disposições perceptuais, motoras, de aprendizado e emocionais. Embora corpo e ambiente estejam envolvidos em fluxos permanentes de informação, há uma taxa de preservação que garante a unidade e a sobrevivência dos organismos e de cada ser vivo em meio à transformação constante que caracteriza os sistemas vivos. Mas o que importa ressaltar é a implicação do corpo no ambiente, que cancela a possibilidade de entendimento do mundo como um objeto aguardando um observador. Capturadas pelo nosso processo perceptivo, que as reconstrói com as perdas habituais a qualquer processo de transmissão, tais informações passam a fazer parte do corpo de uma maneira bastante singular: são transformadas em corpo. Algumas informações do mundo são selecionadas para se organizar na forma de corpo - processo sempre condicionado pelo entendimento de que o corpo não é um recipiente, mas sim aquilo que se apronta nesse processo co-evolutivo de trocas com o ambiente. E como o fluxo não estanca, o corpo vive no estado do sempre-presente, o que impede a noção do corpo recipiente. O corpo não é um lugar onde as informações que vêm do mundo são processadas para serem depois devolvidas ao mundo.

O corpo não é um meio por onde a informação simplesmente passa, pois toda informação que chega entra em negociação com as que já estão. O corpo é o resultado desses cruzamentos, e não um lugar onde as informações são apenas abrigadas. É com esta noção de mídia de si mesmo que o corpomídia lida, e não com a idéia de mídia pensada como veículo de transmissão. A mídia à qual o corpomídia se refere diz respeito ao processo evolutivo de selecionar informações que vão constituindo o corpo. A informação se transmite em processo de contaminação.

Para entender de forma ainda mais clara o processo de transmissão entre corpo e ambiente, vale recorrer a Lakoff e Johnson (1998, 1999), que nos ensinam que conceitos não são apenas matéria do intelecto. Estruturam o que percebemos, como nos relacionamos com o mundo e com outras pessoas, e também como nos comunicamos. Nosso sistema conceitual ocupa um papel central definindo as realidades cotidianas. De acordo com Johnson, o modo como pensamos e agimos, o que experimentamos e o que fazemos em nosso cotidiano, tudo isso é sempre matéria metafórica. Como a comunicação se baseia no mesmo sistema conceitual que usamos para pensar e agir, a linguagem verbal se toma uma fonte importante de evidência do funcionamento do sistema. Importante, porém não a única.

Em termos cognitivos, a metáfora configura-se como um conceito e pode ajudar a entender o processo evolutivo da comunicação. Ao comunicar algo, há sempre deslocamentos: de dentro para fora, de fora para dentro, entre diferentes contextos, de um para o outro, da ação para a palavra, da palavra para a ação e assim por diante. A sistematicidade que nos permite entender um aspecto de um conceito em termos de outro (a chave da metáfora) vai necessariamente esconder outros aspectos do conceito e da experiência. Idéias e expressões linguísticas são objetos e a comunicação identifica-se com a ação do envio das informações. Tal envio, contudo, não pode ser descrito à luz do modelo proposto pela Teoria da Informação de Shannon e Weaver, que apostava na relação emissor-receptor e não levava em conta as contaminações processadas pelo meio.

O conceito metafórico representa um modo de estruturar parcialmente uma experiência em termos da outra. A pergunta é: o que faz parte do domínio básico de uma experiência? As

experiências são fruto de nossos corpos (aparato motor e perceptual, capacidades mentais, fluxo emocional, etc), de nossas interações com nosso ambiente através das ações de se mover, manipular objetos, comer, e de nossas interações com outras pessoas dentro da nossa cultura (em termos sociais, políticos, econômicos e religiosos) e fora dela. Nesta perspectiva, o ato de dançar, em termos gerais, é o de estabelecer relações testadas pelo corpo em uma situação, em termos de outra, produzindo, neste sentido, novas possibilidades de movimento e conceituação.

A filósofa Maxime Sheets-Johnstone pondera que há uma transferência analógica de sentido que é metacorporal. A iconicidade é processada entre gestos (tátil-cinético) da fala e o caráter cinético espacial dos processos ou eventos a que se referem. Na representação corporal simbólica, define a existência de uma semântica evolutiva que coloca os sistemas animais comunicativos dentro de um espectro mais amplo: como modos biológicos de significação. Sugere que formas humanas e não humanas de comunicação sejam entendidas dentro de uma estrutura de referência não abstrata e, de modo algum, em perspectiva ahistórica.

Os estudos da representação corporal simbólica já foram analisados por autores como Sigmund Freud, no que se refere ao estudo dos sonhos; Susanne Langer, quanto à estética dos objetos de arte; Leroi-Gourhan, sobre temas diferentes, incluindo a arqueologia dos artefatos pré-históricos. Todos trabalham com a hipótese de que funcionamos através da incorporação original de um pensamento original. Mas Sheets-Johnstone insiste que a semanticidade e a iconicidade vêm juntas desde o começo de todos os processos representacionais e que ambas são fundamentais para a comunicação. E que a dinâmica cinética da atividade corporal trabalha, em suma, seja qual for o contexto particular, com símbolos cinético-táteis espontaneamente formados e analogamente ancorados na percepção viva das diversas criaturas e espécies.

Os símbolos são estruturados em experiências pré-corpóreas não apenas pela percepção da fala mas analogamente à percepção do sonho. Daí nasce a possibilidade de comunicação. Cognition e comunicação não são sinónimos, nem mantêm uma relação de causa e efeito. Recentes estudos em Dinâmica (Ven Gelder e Port

1991, Thelen e Smith 1997), demonstram que o traço comum entre elas está no fato de ambas serem processuais (ver Sheets-Jonhstone, 1998: 266-267). Não se trata de uma série estática de representações e, nesse sentido, a comunicação não pode ser restrita a significados. Afinal, nem tudo o que se comunica opera em tomo de mensagens já codificadas. Há taxas diferentes de coerência, incluindo, por exemplo, a comunicação de estados e nexos de sentido que modificam o corpo. Esses processos têm lugar no tempo real de mudanças que ainda estão por vir, no ambiente, no sistema sensório-motor e nervoso. Quem dá início ao processo é o sentido do movimento. E o movimento que faz do corpo um corpomídia.

Bibliografia

1- OBRAS DE REFERÊNCIA PARA O ARTIGO “POR UMA TEORIA DO CORPOMÍDIA”

- BLACKMORE, Susan. *The meme machine*. New York: Oxford University Press, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999, 1991.
- DAWKINS, R. *The extended phenotype*. Oxford: Freeman, 1982.
- DONALD, M. *Origins of the modern mind: three stages in the evolution of culture and cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- DURHAM, W.H. *Coevolution: genes, culture and human diversity*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- FOLEY, Robert. *Os humanos antes da humanidade. Uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 1971.
- GABORA, L. “The origin and evolution of culture and creativity”. *Journal of Memetics*, <http://www.cpm.mmu.ac.uk/jom-emit/1997/voll/gabora1.html>.
- HUTCHINS, Edwin. *Cognition in the wild*. Massachusetts: MIT Press, 1997.
- LAKOFF G. and MARK Johnson. *Philosophy in the flesh, the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 2000.
- PINKER, S. *Como a mente funciona*, trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SEBEOK, Thomas. *The sign is just a sign*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- SHEETS-JOHNSTONE, M. “Consciousness: A Natural History” in *Journal of Consciousness Studies, controversies in science and humanities*. Richmond: Imprint Academic, vol 5, n.3, 1998, pp 260-293, 1998.

- SHEETS-JOHNSTONE, M. *The roots of thinking*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- SPENCER, H. *Essays scientific, political and speculative*. Londres, 1851.

2- SOBRE HISTÓRIA E TEORIA DO CORPO

Algumas das obras listadas a seguir não tratam exclusivamente do tema corpo, mas analisam autores que organizaram conceitos ou procedimentos que são considerados pertinentes para os estudos do corpo. Aqueles que normalmente usam a palavra “corpo” no próprio título do livro, são estudos de introdução ao tema.

- ASLAN, Odette (org). *Le corps en jeu*. Paris: CNRS Editions, col. Arts du Spectacle, 2000.
- BERNARD, *Le corps*. Paris: Seuil, Points, Essais, 1995.
- CHIRPAZ, *Le corps*. Paris: Klincksieck, 1988.
- GODDARD J.C. e M. Labruno. *Le corps*. Paris: Vrin, 1992.
- HUISMAN e F. Ribes. *Les philosophes et le corps*. Paris: Dunod, 1992.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Métailié, 1992.
- SCHAAL, J.F. *Le corps*. Paris: Ellipses, 1993.
- ANZIEV, D. *Le moi-peau*. Paris: Dunod, 1991.
- ARNOUX, I. *Les droits de T être humain sur son corps*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1994.
- BADOU, G. *Le corps défendu: quand la médecine dépasse les bornes*. Paris: Lattès, 1994.
- BATESON, Gregory e Frieda Fromm-Reichmann. *Vers une écologie de T esprit*. Paris: Seuil, 1977.
- BLACKMORE, Susan. *The meme machine*. Oxford University Press, 1999.
- BERNARD, M. *L' expressivité du corps. Recherches sur le fondements de la théâtralité*. Chiron, 1986.
- BORDELEAU, L.P et alii. *Corps et Science*. Montréal: Liber, 1999.
- BRANDSTETTER, Gabrielle and Hortencia Volckers. *Remembering the body*, New York, Hajie Cantz Publishers, 2000.
- BROHM, J.M. *Corps et politique*. Paris: J.P. Delarge, 1978.
- BROWN, Norman. *Love' s body*. New York: Random House, 1966.
- BRUAIRE, Claude. *Philosophie du corps*. Paris: Seuil, 1968.
- CHAUI, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

- COOPER, David e Ronald Laing. *Soi et les autres*. Paris: Gallimard, 1972.
- DAGOGNET, F. *Corps réfléchis*. Paris: Odile Jacob, 1990.
- _____. *Le corps multiple et un*. Paris: Delaguange, 1992.
- _____. *Le vivant*. Paris: Bordas, 1988.
- DANTO, Arthur C. *The body/body problem, selected essays*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DESCAMPS, M.A. *L' invention du corps*. Paris: PUF, 1986.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme*, tome 1 et 2. Paris: La Découverte, 1992.
- FEDIDA, P. *Corps du vide et espace de séance*. Paris: J-P.Delarge, 1977.
- FEHER, Michel et alii. *Fragments for a history of the human body*, part 1,2 and 3. New York: Zone Books, 1989.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, col. conexões, 2002.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard, 3 volumes: t.1 La volonté de savoir, 1976. t.2 L' Usage des plaisirs, 1984, t.3: Le Souci de soi, 1984.
- _____. *História da sexualidade*, 3 volumes. Rio de Janeiro: Graal, 1976, 1984, 1987.
- _____. *História da loucura*, trad. Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva, col. Estudos, 1978
- _____. *Vigiar e punir, história da violência nas prisões*, trad. Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- FRANK, D. *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981.
- FREUD, S. *Études sur F hystérie*. Paris: PUF, 1956.
- _____. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris: Gallimard, col. Idées, 1962.
- GALIMBERTI, U. *Les raisons du corps*. Paris: Grasset-Mollat, 1998.
- GATENS, Moira. *Imaginary bodies*. London and New York: Routledge, 1996.
- GENT Lucy and Nigel Llewellyn. *Renaissance bodies, the human figure in english culture c.1540-1660*. London: Reaktion Books, 1990.
- GENTIS, R. *Leçons du corps*. Paris: Flammarion, 1980.
- GIL, José. *Metamorfoses*. Lisboa: Relógio D' Água, 1997.
- GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de T organisme*. Paris: Gallimard, 1951.
- GREINER, Christine. *Estudos do corpo 1 e 2*, Cadernos do GIPE_CIT. Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, 1998.

- GREINER, Christine e Armindo Bião. *Etnocenologia, textos selecionados*. São Paulo: Annablume, 1998.
- _____. e Claudia Amorim. *Leituras do corpo*. São Paulo: Annablume, 2003.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965.
- HILLMAN, David and Carla Mazzio. *The body in parts*. New York and London: Routledge, 1997.
- HYDE, Alan. *Bodies of law*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- JAMES, William. *The principles of psychology*, 2 vol. New York: Dover, [1890] 1950.
- JAQUET, Chantal, *Le corps*. Paris: PUF, col. Philosophes, 2001.
- JOUSSE, M. L' *Anthropologie du geste*. Paris: Resma, 1969.
- JOHNSON, Don. *Corpo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990
- KATZ, H. e Christine Greiner "A natureza cultural do corpo" in *Lições de dança 3*. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2001.
- _____. "Corpo e Processos de Comunicação" in *Nova fronteiras - estudos midiáticos*, vol III, n. 2, dezembro de 2001. São Leopoldo: UNISINOS.
- KOECHLIN, B. et alii, *Anthropologie de la gestuelle anthropologie de T image*: Paris: C.N.R.S., 1982.
- KEMP, Martin and Marina Wallace. *Spectacular bodies*. Berkeley University of California Press, sbc, 2001.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror, an essay on abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- KURIYAMA, Shigehisa. *Imagination of the body and the history of the bodily experience*, international Research Center for Japanese Studies, 2000.
- _____. *The expressiveness of the body*. New York, Zone Books, 1999.
- LEMAIRE, F. et alii. *Le corps: à qui appartient-il?* Paris: Flammarion, 1996.
- LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra*, vol I e II. Lisboa: Edições 70.
- MACHERE Y, Pierre. *L' introduction à T éthique de Spinoza, la réalité mentale*. Paris: PUF, 1992.
- MAUSS, M. *Essays de sociologie*. Paris: Seuil, 1968.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- MERLEAU-PONTY. M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY. M *L' oeil et V esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- MICHELA, Maria e Marzano Parisoli. *Penser le corps*. Paris: PUF, 2002.

- MIRZOEFF, Nicholas. *Body scape*. London: Routledge.
- MISHAHI, R. *Le corps et V esprit dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Les Émpecheurs de tourner en rond, 1992.
- NOVAES, Adauto (org). *O homem-máquina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- MONTAGU, Ashley. *Tocar*. São Paulo: Summus editorial, 1988
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- POUCHELLE, M.C. *Corps et chirurgie à T apogée du moyen age*. Paris: Flammarion, 1983.
- QUÉRAN Odile et Denis Trarieux. *Les discours du corps, une anthologie*. Paris: Agora, les Classiques, col. Presses Pocket, 1993.
- RECTOR, Monica e Trinta, Aluizio R. *Comunicação do corpo*. São Paulo: Ática, 1990.
- REICHLER, C. *Le corps et ses fictions*. Paris: Minuit, 1983.
- RICOUER, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Ed.Loyola, 2000.
- RICHIR, M. *Le corps. Essai sur V intériorité*. Paris: Hatier, 1993.
- SANSONESE, Nigro J. *The body of mith, mythology, shamanic trance and the sacred geography of the body*. Rochester: Inner Traditions International, 1994.
- Santaella, Lucia. *Corpo e comunicação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHLANGER, Judith. *Le Métaphores de T organisme*. L' Harmattan, 1995.
- SCHILDER P. *L image du corps*, trad. Gantheret et Truffert. Paris: Gallimard, 1968.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico, corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, col. Conexões, 2002.
- SILVA, Tomaz (org). *Pedagogia dos monstros*. Belo Horizonte: Autentica, 2000.
- SIMON, Michel. *Penser et croire au temps des sciences cognitives*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 2001.
- THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty*. Paris: Neuchâtel, 1966.
- TIBURI, Márcia e Ivete Keil. *Diálogo sobre o corpo*. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- TODD, Mabel Elsworth. *The thinking body: a study of the balancing forces of dynamic man*. New York: Princeton Books Company, 1980.
- TUBIANA M. *Histoire de la pensée médicale*. Paris: Flammarion, 1995.
- TUCHEMANN, Ieda. *Breve historia do corpo e de seus monstros*. Lisboa: ed. Vega, col. Passagens, 1999.
- _____. "Inventando corpos" in *Comunicação na Cibercultura*, Sueli Fragoso e Dinora Braga (org.). Porto Alegre: Sulinas, 2001.

- TUCHEMANN, leda. “Novas Subjetividades: conexões intempestivas” in *Revista de Comunicação e Linguagens*, número especial A cultura das redes. Lisboa: Relógio d’ Agua, 2002.
- _____. “Notes for a future anthropotechnology” in *Real, Artificial*, Simulacrum: Ontologies from postmodernity. Ed. Unesco, 2003.
- VALABREGA, J.P. *Phantasme, mythe, corps et sens. Une théorie psychanalytique de la connaissance*. Paris: Payot, 1980.
- VIGARELLO, G. *Le corps redressé*. Paris: J-P. Delarge, 1978.
- _____. *Le propre et le sale*. Paris: Seuil, 1985.
- VILLAÇA, Nizia e Fred Góes. *Em nome do corpo*. Rio de Janeiro: Artemidia Rocco, 1998.
- VUÏLLEMIN, J. V *Être et le travail*, PUF, 1949.
- WEISS, Gail et alii. *Thinking the limits of the body*. New York: State University of NY Press, 2003.
- _____. and Honi Fern Haber. *Perspectives on embodiment the intersections of nature and culture*. New York: Routledge, 1999.
- WEISS, Gail. *Body images, embodiment as intercorporeality*. New York: Routledge, 1999.
- WELTON, Donn (org). *The body*. Massachusetts: Blackwell, 1999.
- _____. *Body and flesh, a philosophical reader*. Massachusetts: Blackwell, 1998.
- WILSON, Frank. *The hand*. New York: Pantheon Books, 1998.
- YU AS A, Yasuo. *The body, toward an eastern mind-body theory*, trad. Nagatomo Shigenori e Thomas Kasulis. New York: State University Press, 1987.
- ZELJKO, Loparic. *Descartes Heurístico*. Campinas: IFCH, 1997.
- ZITO, Angela e Tani E. Barlow. *Body subject and power in China*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

3- ESTUDOS DA CULTURA E DOS PROCESSOS DE COGNIÇÃO

Na lista a seguir coloquei propositalmente textos que discutem questões referentes a teorias da cultura e teorias científicas, de modo a não sugerir nenhum tipo de divisão entre fenômenos da natureza e fenômenos culturais. Os títulos versam sobre temas relativos ao movimento, à linguagem, à imagem, aos processos semióticos e à análise de sistemas complexos. Apresentam pontes teóricas relativas à filosofia, à etologia, às ciências da cognição e a teorias evolutivas da cultura, apresentando leituras do espaço urbano, de contextos e ambientes, comportamentos e ações diversas, a partir de diferentes níveis de descrição das relações entre corpo e mundo, signos, objetos e processos de mediação.

- AGAMBEN, Giorgio. *Means without end, notes on politics*, trad. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- ATLAN, Henri. *Entre o cristal e a fumaça, ensaio sobre a organização do ser vivo*, trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BAITELLO Junior, Norval. *O Animal que parou os relógios*. São Paulo: Annablume, 1997.
- BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes XI, Articles I 1944-1949*. Paris: Gallimard, 1988.
- BERTHOZ, Alain. *Le sens du mouvement*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- _____. *La décision*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- B ERQUE, Augustin. *Du geste à la cité, formes urbaines et lien social au Japon*. Paris: Gallimard: 1993.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*, trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BUTLER, Judith. “ Ruled Out: Vocabularies of the Censor” in Post, Robert(org), *Censorship and silencing, practices of cultural regulation*. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- _____. *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- BRODWIN, Paul E. (ed). *Biotechnology and culture, bodies, anxieties, ethics*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- BROCKMAN John. *The third culture*. New York: Simon and Schuster, 1995.
- CAMPOS, Haroldo. *Metalinguagem*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- CLANCEY, William. *Situated cognition on human knowledge and computer representations*. Cambridge University Press, 1997.
- CLARK, Andy. *Being there, putting brain, body and world together again*. London: Bradford Books, 1997.
- _____. *Mindware, an introduction to the philosophy of cognitive science*. New York: Oxford University Press, 2001.
- CLARK, William R. *Sex & the origins of death*. Oxford University Press, 1996.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *O homem neuronal*, trad. Artur Jorge Pires Monteiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.
- CHANGEUX, Jean-Pierre e Alain Connes. *Matéria e pensamento*, trad. Luis Paulo Rouanet. São Paulo: UNESP, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real - Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHURCHLAND, Patricia S. *Neurophilosophy, toward a unified science of the mind/brain*. Cambridge: Bradford Books, 1989.

- CHURCHLAND, Paul. *Matéria e consciência, uma introdução contemporânea à filosofia da mente*, trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 1998.
- CORNELL, Drucilla. *The philosophy of the limit*. New York: Routledge, 1992.
- CUSSET, François. *French theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte, 2003.
- DAMÁSIO, Antonio. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *O erro de Descartes, emoção, razão e o cérebro humano*, trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Em busca de Espinosa, prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*, trad. Geraldo H. M. Florsheim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1979.
- _____. *The extended phenotype*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- DEACON, Terrence. *The symbolic species: the co-evolution of language and the human brain*. London: Penguin, 1997.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Adam Charles e Tannery Paul (org). Paris: Vrin, 1974.
- DELEUZE Gilles et Guattari, Félix. *Milles Plateaux - capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Mil platos*, 6 vol, coordenação de tradução Ana Lucia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1997, 2002.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de F expression*. Paris: Minuit, 1967.
- _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- DENNETT, Daniel. *Freedom evolves*. New York: Penguin Books, 2004.
- _____. *Darwin's dangerous idea, evolution and the meanings of life*. New York: Touchstone Book, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, trad Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, col. Estudos, 1973.
- DERRIDA, J. L' *écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon George Bataille*. Paris: Macula, 1995.
- DUPUY, Jean-Pierre. *Nas origens das Ciências Cognitivas*, trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1995.
- EDELMAN, Gerald. *A universe of consciousness, how matter becomes imagination*. New York: Basic Books, 2000.

- EDELMAN, Gerald. *Bright air brilliant fire, on the matter of mind*. New York: BasicBooks, 1992.
- ELDREDGE, Niles. *Reinventing Darwin, the great debate at the high table of evolutionary theory*. New York: John Wiley & Sons, 1995.
- FOSTER, Hal (ed). *Vision and visuality, discussions in contemporary culture*. New York: The New Press, 1988.
- _____. *The Return of the real, the avant-garde at the end of the century*. Massachusetts: MIT Press. 1996.
- FOSTER, Susan. *Leigh Foster Corporealities, dancing knowledge, culture and power*. New York: Routledge, 1996.
- GARDNER, Howard. *A nova ciência da mente, uma história da revolução cognitiva*, trad Claudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1996.
- GOLDFIELD, Eugene C. *Emergent forms, origins and early development of human action and perception*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HAUGELAND, John. *Mind design II. philosophy, psychology artificail intelligence*. Cambridge: Bradford Books, 1997.
- HAUGELAND, John. *Having thought, essays in the metaphysics of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- HAUSER, Marc. *The evolution of communication*. London: Bradford Books, 1997.
- HUTCHINS, Edwin. *Cognition in the wild*. Massachusetts: MIT Press, 1996.
- JACOB, François. *O rato, a mosca e o homem*, trad. Maria de Macedo Soares Guimarães. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JAY, Martin and Teresa Brennan. *Vision in context, historical and contemporary perspectives on Sight*. New York: Routledge: 1996.
- JUARRERO, Alicia. *Dynamics in action, intentional behavior as a complx system*. Cambridge: Bradford Books, 1999.
- HOOKWAY, Branden. *Pandemonium, the rise of predatory locales in the postwar world*. New York: Princeton architectural press, 1999.
- KRAUSS, Rosalind. *A voyage on art in the age of the North Sea, post-medium condition*. New York: Thames & Hudson, 1999.
- LAKOFF, George e Mark Johnson. *Philosophy in the flesh, the embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.
- _____. *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- _____. *Women, fire and dangerous things, what categories reveal about mind*. Chicago: University of Chicago Press. 1987.

- LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- LEROI-GOURHAN, André. *As religiões da pré-história*, trad. Maria Inês da França Souza Ferro. Lisboa: Editora 70.
- LESTEL, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion, 2001.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- LLINAS, Rodolfo R. *I of the vortex, from neurons to self*. London: Bradford Books, 2002.
- LLINÁS, Rodolfo e Patricia Churchland. *The mind-brain continuum, sensory processes*. London: Bradford Books, 1996.
- MATTELART, Armand. *L' invention de la communication*. Paris: La Ecouverte, 1994, 1997.
- MATURANA, Humberto e Francisco Varela. *De máquinas e seres vivos, autopoiese - a organização do vivo*, trad. Juan Acuña Llorens. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- MCQUILLAN, Martin. *Deconstruction, a reader*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2000.
- MCNEIL, David(ed). *Language and gesture*. Cambridge University Press, 2000.
- MEIJER, Onno G. "Making things happening: an introduction to the history of movement science" in *Classics in movement science*. Mark L. Latash, Vladimir M. Zatsiorsky (eds). Champaign: Human Kinetics, 2001.
- MORIN, Edgar. *O paradigma perdido, a natureza humana*. Publicações Europa-América, trad. Hermano Neves, 1973.
- MOUSTAFA, Bayoumi e Andrew Rubin (org). *The Edward Said Reader*. New York: Vintage, 2000.
- NEEDHAM, Joseph. *Science in traditional. China: a comparative perspective*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- NIETZSCHE, F. *Nietzsche, vida e obra*. São Paulo: Ed. Abril, col. Os Pensadores, 1974.
- _____. *Genealogia da moral*, trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NOTH, Winfried. *Panorama da semiótica, de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.
- _____. *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital, ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PEIRCE, Charles. *1931-35. Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, C. & Weiss, P. (eds). Vols 1-6. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

- PEIRCE, Charles S. 1977. *Semiotics and signifies: The correspondence between Charles S. Peirce and Lady Welby*. Hardwick, C.S. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1977.
- _____. *Reasoning and the logic of things*. Ketner, Kenneth (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*, trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *The language instinct, how the mind creates language*. New York: HarperPerennial, 1994.
- _____. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- POST, Robert (org). *Censorship and silencing, practices of cultural regulation*. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle Stengers. *A nova aliança*, trad. Miguel Faria e Maria J. M. Trincheira. Brasília: Editora UNB, 1997.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas, tempo, caos e as leis da natureza*, trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1996.
- _____. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- RAMASCHANDRAN, V.S. e Sandra Blakeslee. *Fantasma no cérebro, uma investigação dos mistérios da mente humana*, trad. Antonio Machado. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ROGER, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*. Paris: Armand Colin, 1971.
- SAID, Edward W. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*, trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Souza (org). *Conhecimento prudente para uma vida decente, um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.
- SCARRY, Elaine. *The body in pain, the making and unmaking of the world*. Oxford University Press, 1985.
- SCHAUER, Frederick. "The Ontology of Censorship" in Post, Robert (org) *Censorship and Silencing, practices of cultural regulation*. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The roots of thinking*. Filadélfia: Temple University Press, 1990.
- _____. *The Roots of Power, animate form and gendered bodies*. Chicago: Open Court, 1994.
- SHIGEMI, Inaga (org). *Crossing cultural borders, toward an ethics of intercultural Communication - beyond reciprocal Anthropology*. Quioto: International Research Center for Japanese Studies, 1999.

- SEARLE, John. *O mistério da consciência*, trad. André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- SODRE, Muniz. *Antropológica do espelho, uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*, trad. Runes Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- STAFFORD, Barbara. *Devices of wonder, from the world in a box to images on a screen*. Los Angeles: The Getty Research Institute, 2001.
- TFÍELEN, E. e Jana M. Iverson. "Hand, mouth and brain: the dynamic emergence of speech and gesture" in *Reclaiming Cognition*, Rafael Núñez and Walter Freeman (eds.). Imprint Academic, 1999.
- THELEN, Esther and Linda Smith. *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. London: Bradford Books, 1996.
- TENNER, Edward. *Our own devices, the past and the future of body technology*. New York: Alfred Knopf, 2003.
- TOMASELLO, Michael. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- UEXKÜLL, J. von. "A stroll through the worlds of animals and men. A picture book of invisible worlds". *Semiótica* 89 (4), 1992.
- _____. *Mondes animaux et monde humain*. Paris: Denoël, 1965
- VARELA, Francisco e Mark Anspach "The body Thinks: The Immune System and the Process of Somatic Individuation" in *Materialities of communication*, Hans Ulrich Gumbrecht and K. Ludwig Pfeiffer (eds.), trad. William Whobrey. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- VARELA, Francisco et alii. *L'inscription corporelle de T esprit, sciences cognitives et expérience humaine*. Paris: Seuil, 1993.
- WEGNER, Daniel. *The illusion of conscious will*. London: Bradford Books, 2002.
- YOUNG, Andrew. *Face and mind*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- ZIZEK, Slavoj. *Organs without bodies, on Deleuze and consequences*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *The ticklish subject, the absent centre of political ontology*. London: Verso, 1999.

4 - SOBRE O CORPO ARTISTA: DRAMATURGIA E PERFORMANCE

Nesta quarta e última parte da bibliografia reuni textos escritos por artistas ou sobre obras artísticas que tornaram-se fundamentais para os estudos do corpo. Há também análises mais específicas, referentes a obras de artes plásticas, dança, teatro, performance e literatura, assim como textos acerca de tópicos pontuais como a dramaturgia, o erotismo, gênero e formas do corpo.

ALLBRIGHT, Ann Cooper. *Choreographing difference, the body and identity in contemporary dance*. New England: Wesleyand University Press, 1997.

ARTAUD, Antonin. *Héliogabale ou V anarchiste couronné*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *O teatro e seu duplo*, trad. Teixeira Coelho. São Paulo: Max Limonad, 1984.

_____. *Escritos*. Claudio Wilier (org.). Porto Alegre: LP&M, 1983.

BANDOVINAC, Zdenka. *Body and the east*. London, ifa 1998.

BANES, Sally. *Greenwich Village 1963, avant-garde, performance e o corpo efervescente*, trad. Mauro Gama. São Paulo: Rocco, 1999.

_____. *Reinventing dance in the 1960s, everything was possible*. University of Wisconsin Press, 2003.

BATAILLE, Georges. *História do olho*, trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

_____. *L' Erotisme*. Paris: Minuit, 1957.

BEZERRA, Armando J.C. *As Belas Artes da Medicina*. Brasília: CRM, 2003.

BERNARD, Michel. *De la création chorégraphique*. Paris, Centre National de la Danse, 2001.

BOIS, Yve-Alain and Rosalind Krauss. *Formless, a user's guide*. New York: Zone Books, 1997.

BOLENS, Guillemette. *La logique du corps articulaire: les articulations du corps dans la littérature occidentale*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2000.

BURNIER, Luis Otávio. *A arte de ator, da técnica à representação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CARTER, Alexandra (ed). *Rethinking dance history, a reader*. New York: Routledge, 2004.

- COHEN, Bonnie. *Bainbridge sensing, feeling and action, the experiential anatomy of body-mind centering*. Northampton: Contact Editions, 1993.
- COHEN, Renato. *Work in Progress na cena contemporânea*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *Performance como linguagem*. São Paulo: Perspectiva, col. Debates, 2002.
- CRÉMEZI, Sylvie. *La signature de la danse contemporaine*. Paris: Chiron, 1997.
- DESMOND, Jane C. (ed). *Dancing desires, Choreographin sexualities on & offstage*. University of Wisconsin Press, 2001.
- DESMOND, Jane. *Meaning in Motion, new cultural studies of dance*. Duke University Press, 1997.
- ELKINS, James. *The domain of images*. London: Cornell University Press, 1999.
- _____. *How to use your eyes*. New York: Routledge, 2000.
- _____. *Pictures of the body, pain and metamorphosis*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- FERNANDES, Ciane Pina. *Bausch e o Wuppertal, Dança-Teatro: repetição e transformação*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- FRALEIGH, Sondra Horton e Penelope Hanstein. *Researching dance, evolving modes of inquiry*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1999.
- FLYNN, Tom. *The body in three dimensions*. New York: Harry N. Abrams, 1998.
- GENET, Jean. *Oeuvres complètes, 1944-1949*. Paris: Gallimard, 1951.
- GIL, José. *Movimento total, o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio D' Água, 2001.
- GODARD, H. (org). *Danse et utopie*. Paris: V Harmattan, 1999.
- GODARD, H. "Gesto e Percepção" in *Lições de Dança 3*. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2001.
- GOLDBERG, Roselee. *Performance, live art since 1960*. New York: Harry N. Abrams, 1998.
- GOUGEN, Joseph. Journal of Consciousness Studies, controversies in *Science & the Humanities, special numbers Art and the Brain* vol 6 e Art and the Brain II, vol 7. Exeter: Imprint Academic, 1999, 2000.
- GLUSBERG, Jorge. *A arte da performance*. São Paulo: Perspectiva, col. debates, 1987.
- HETZ, Amos. "Movement is still at the beginning, from schools and ideologies to neutral notation" in *Body.con.text, the yearbook, Ballettanz aktuell*, Berlim: Friedrich Berlin Verlagsgesellschaft, 1999.
- IZRINE, Agnès. *La danse dans tous ses états*. Paris: F Arche, 2002.

- JEUDY, Henri-Pierre. *O corpo como objeto de arte*, trad. Tereza Lorenço. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- KONDO, Dorinne. *About face, performing race in fashion and theater*. New York: Routledge, 1997.
- KAMIKANDA, Kei e Nozaki Takeo. *Art and Medicine - Medicine as Metaphor*. Toquio: NTT Intercommunication Center, 2000.
- KANTOR, Tadeusz. *A Journey through other spaces, essays and manifestos, 1944-1990*, trad e ed. por Michal Kobiakka. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- KUYPERS, Patricia (org). "Dossier Danse et Dramaturgie" in *Nouvelles de Danse, printemps*, n.31. Bruxelas: Contredanse, 1997.
- LOUPPE, Laurence. *Poétique de la danse contemporaine*. Bruxelas: Contredanse, 1997.
- HANNA, Judith Lynne. *Dança, sexo e gênero, signos de identidade, dominação, desafio e desejo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- HIDENAGA, Otori e Shimizu Shinjin. *Theatre of Deconstruction Kaitaisha (1991-2001)*. Toquio: Shuho Bijutsu, 2001.
- HOEGHE, Raimund. *Pina Bausch, histoires de théâtre dansé*. Paris: L' Arche, 1987.
- _____. *Bandoneon, em que o tango pode ser bom para tudo?* São Paulo: Attar editorial, 1989.
- IGARASHI, Yoshikuni. *Bodies of memory, narratives of war in Postwar Japanese Culture, 1945-1970*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- LIOTARD, Philippe. "Modifications Corporelles", in *Quasimodo n. 7*. Printemps Montpellier: Quasimodo & Fils. 2003.
- MURRAY, Timothy(ed). "Mimesis, masochism & mime, the politics of theatricality" in *Contemporary French Thought*. Michigan University Press, 1997.
- NICLAS, Lorrina. *Corps provisoire, danse, cinéma, peinture et poésie*. Paris: Armand Colin, 1992.
- NOCHLIN, Linda. *The body in pieces, the fragment as a metaphor of modernity*. New York: WWNorton & Co 1994, 2001.
- OBRIST, Hans and Barbara. *Vanderlinden, Laboratorium*. Paris: Flanders, 2001
- PRADIER, Jean-Marie. *La scène et la fabrique des corps*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1997.
- RAMASCHANDRAN, V.S. e Hirstein William. "The Science of Art: A neurological theory of aesthetic experience" in *Journal of Consciousness Studies*, vol 6, n. 6-7 junho/julho. Exeter: Imprint 1999.
- SAFIR, Margery. *Arent connecting creations, science-technology literature, arts*. Santiago de Compostela: Centro Galego de Arte Contemporânea, 2000.

- SEGEL, Harold B. *Pinocchio's progeny, puppets, marionettes, automatons and robots in modernist and avant-garde drama*. Baltimore: John Hopkins, 1995.
- SOLSO, Robert L. *Cognition and the visual arts*. Cambridge: Bradford Books, 1994.
- STAFFORD, Barbara Maria. *Visual analogy, consciousness as the art of connecting*. Massachusetts: MIT Press, 1999.
- _____. *Body criticism, imaging the unseen in enlightenment art and medicine*. Massachusetts: MIT Press, 1997.
- SWEIGARD, Lulu Human. *Movement potential: its ideokinetic facilitation*. New York, Harper & Row, 1974
- THOMAS, Helen (ed). *Dance, gender and culture*. New York: St Martin' s Press, 1995.
- VACCARINO Elisa (org). *Pina Bausch, parlez-moi d'amour*. Paris: L' Arche, 1995.
- WILLER, Claudio. *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: LPM, 1983.
- WILSON, Stephen. *Information arts, intersections of art, science and technology*. Massachusetts: MITPress, 2000.
- WARR, Tracey and Jones, Amelia. *The Artist' 5 Body*. Hong Kong: Phaidon, 2003.
- YOSHIMASU, Gôzô. *Osiris, o deus de pedra*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1992.
- ZEKI, Semir. *Inner Vision, an Exploration of Art and the Brain*. Oxford University Press, 1999.

Este livro é voltado para auxiliar aqueles que iniciam seus estudos sobre o corpo. Conciso e objetivo, apresenta uma completa e atualizada série de referências sobre o assunto, fugindo da obviedade irritante da qual padece boa parte das introduções temáticas.

Christine Greiner, professora de pós-graduação da PUC/SP, mapeia desde as pioneiras obras com enfoque filosófico e histórico até as tendências recentes dos chamados estudos culturais (cross-cultural studies). Também apresenta os debates voltados à estética, à política do corpo e às experiências artísticas, entre outros tópicos discutidos em disciplinas específicas como antropologia e sociologia.

Enfim, traz um panorama que certamente instigará o leitor a prosseguir em seus estudos sobre o corpo, tema tão caro às diversas culturas da humanidade.

ISBN 978-989-26-0255-4



9 789892 602554 >



• U • C •